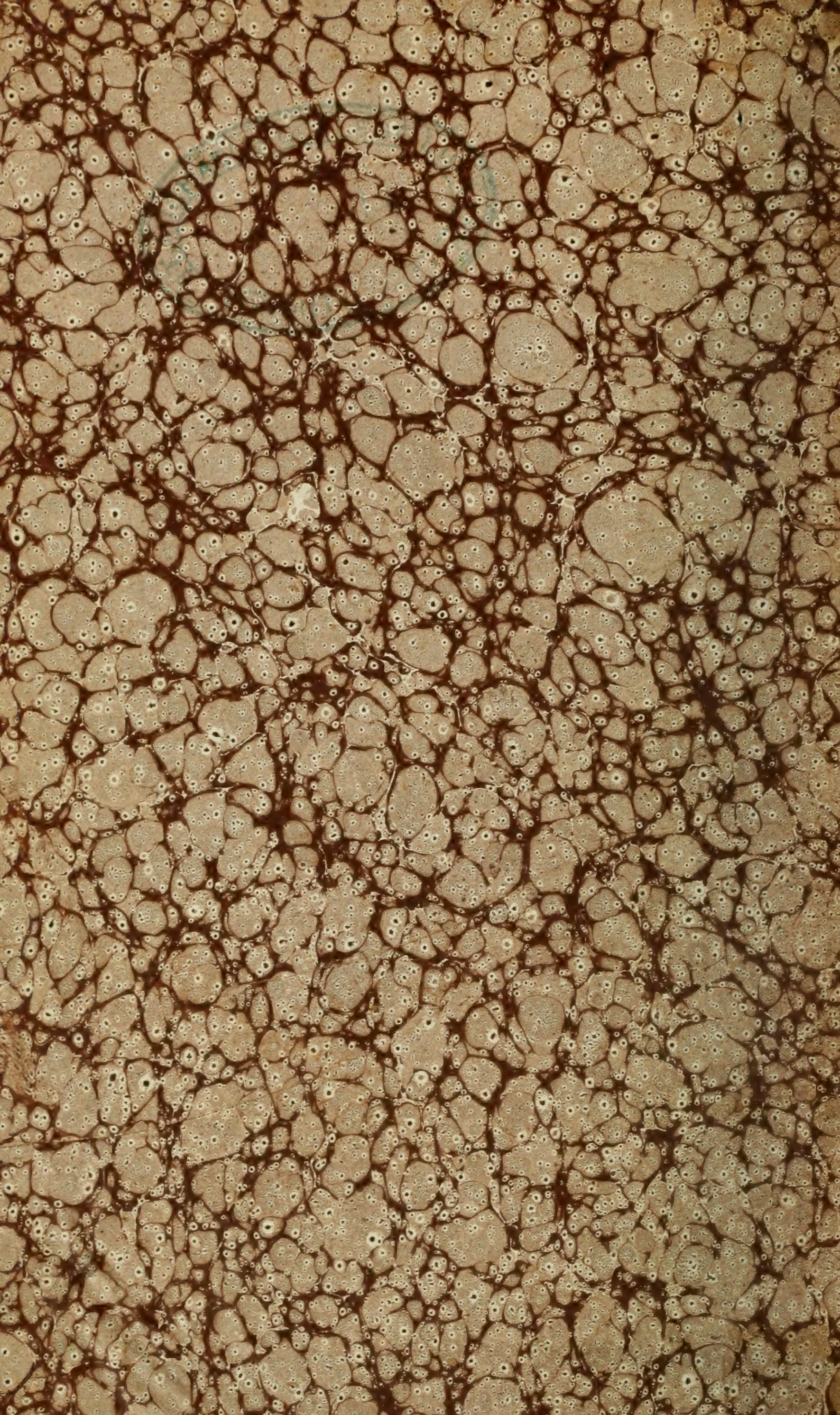
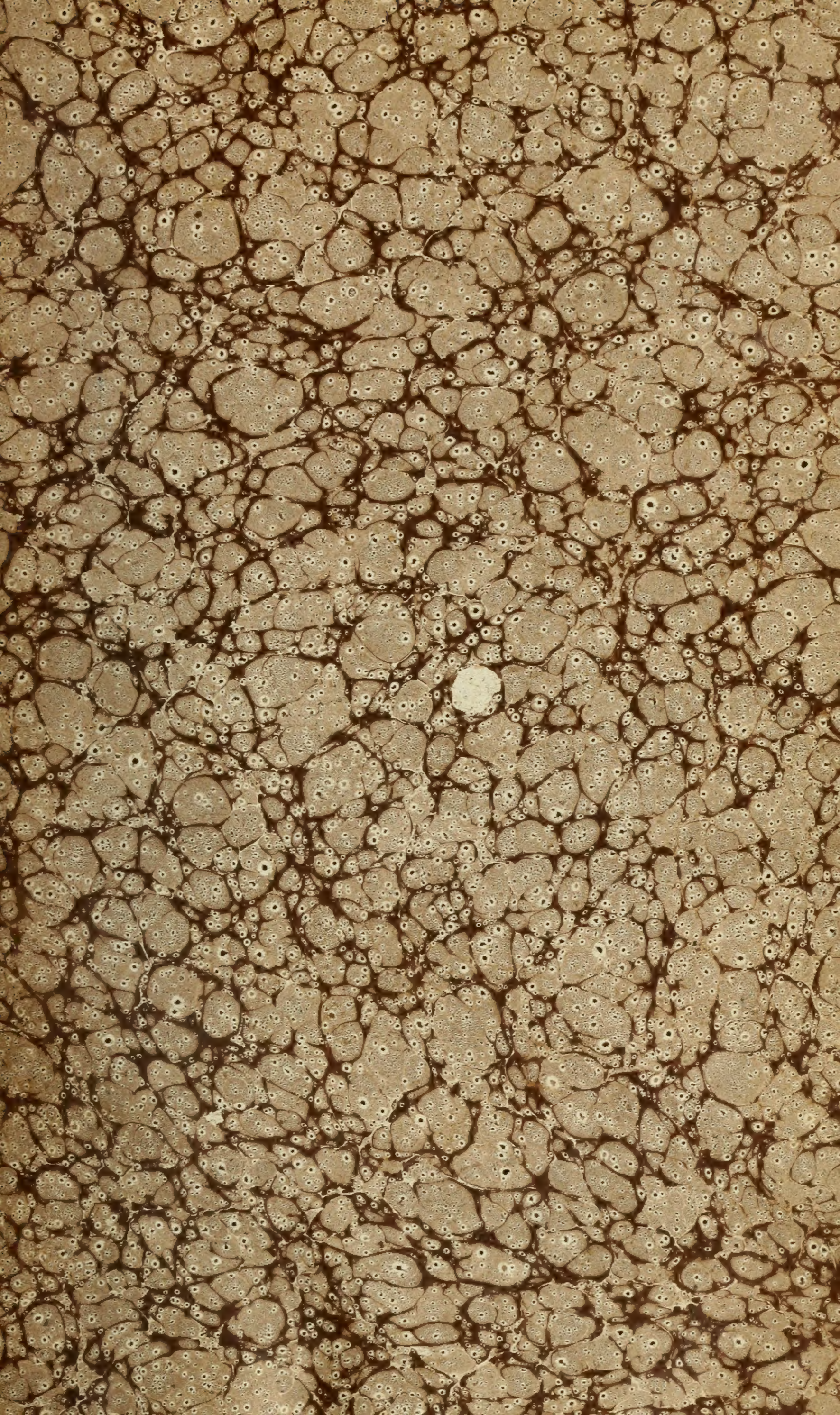





ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY
10
TORONTO, ONT.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mᵉ Vᵉ BELIN.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/lasommethologi08thom

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS

TRADUITE INTÉGRALEMENT EN FRANÇAIS,

POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC DES NOTES THÉOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES,

PAR

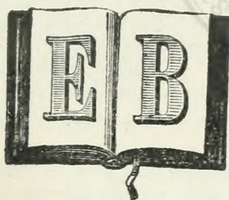
M. l'abbé DRIOUX,

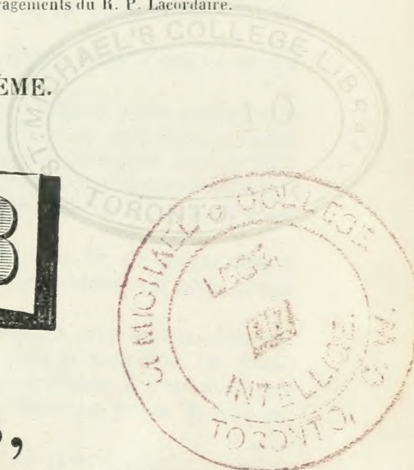
Auteur du Cours complet d'histoire, de géographie et de littérature, membre de la société littéraire de l'université catholique de Louvain.

OUVRAGE DÉDIÉ A MONSEIGNEUR PARISIS,

Et honoré des approbations de S. E. Mgr le cardinal archevêque de Tours, et de NN. SS. les évêques d'Arras, du Mans, de Poitiers, et des encouragements du R. P. Lacordaire.

TOME HUITIÈME.





PARIS,

LIBRAIRIE ECCLÉSIASTIQUE ET CLASSIQUE

D'EUGÈNE BELIN,

RUE DE VAUGIRARD, N° 52,

DERRIÈRE LE SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE.

1854.

PROPRIÉTÉ.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
DEC - 1 1931
1738

Eug. Belin

SUPPLÉMENT

DE LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

QUESTION I.

DES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN PARTICULIER, ET D'ABORD DE LA CONTRITION.

Nous devons ensuite considérer chacune des parties de la pénitence et traiter : 1° de la contrition ; 2° de la confession ; 3° de la satisfaction. A l'égard de la contrition il y a cinq choses à examiner : 1° ce qu'elle est ; 2° ce qui en doit être l'objet ; 3° son étendue ; 4° sa durée ; 5° son effet. — Sur la première de ces choses il y a trois questions à faire : 1° Est-elle convenablement définie ? — 2° Est-elle un acte de vertu ? — 3° L'attrition peut-elle devenir contrition ?

ARTICLE I. — LA CONTRITION EST-ELLE UNE DOULEUR QU'ON A CONÇUE DE SES PÉCHÉS, ETC. (1) ?

1. Il semble que la contrition ne soit pas *une douleur qu'on a conçue de ses péchés, avec le ferme propos de s'en confesser et de satisfaire*, comme quelques-uns la définissent. Car, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 6), la douleur a pour objet ce qui nous arrive contrairement à notre volonté. Or, les péchés n'ont pas ce caractère. La contrition n'est donc pas une douleur qui se rapporte aux péchés.

2. La contrition est un don qui nous vient de Dieu. Or, ce qui est donné n'est pas conçu. La contrition n'est donc pas une douleur que nous avons conçue.

3. La satisfaction et la confession sont nécessaires pour qu'on obtienne la rémission de la peine qui n'a pas été remise dans la contrition. Or, quelquefois la peine est remise tout entière dans la contrition. Il n'est donc pas toujours nécessaire que celui qui est contrit ait le ferme projet de se confesser et de satisfaire.

Mais au *contraire* il faut s'en tenir à la définition précédente.

CONCLUSION. — Puisqu'en disant que la contrition est un douleur que l'on a conçue de ses péchés avec le ferme propos de s'en confesser et de satisfaire, cette définition explique la nature de l'objet défini, soit que l'on considère la contrition comme un acte de vertu, soit qu'on la considère comme une partie de la pénitence ayant un

(1) Dans cet article saint Thomas donne une définition de la contrition, qui se trouve en opposition avec celle de Wiclef qui prétendait que la confession extérieure était inutile et que la contrition seule suffisait, et avec celle de Luther qui anéantissait la satisfaction en disant que la pénitence consistait uniquement dans le changement de vie.

rapport avec les autres parties de ce même sacrement; on ne peut nier qu'elle ne soit convenable.

Il faut répondre que comme il est dit (*Eccli.* x, 15) : que le *commencement de tout péché est l'orgueil* par lequel l'homme s'écarte des préceptes de Dieu en s'attachant à son propre sens, il s'ensuit qu'il faut que ce qui détruit le péché amène l'homme à renoncer à son propre sens. Or, celui qui persévère dans son propre sens est appelé par analogie roide et dur, comme dans les choses matérielles on appelle dur ce qui ne cède pas au tact. D'où l'on dit que quelqu'un est brisé quand il est arraché à son propre sens. Mais entre le mot briser et le mot écraser ou broyer (*contritio*), dans les choses matérielles (auxquelles on emprunte ces expressions pour les appliquer aux choses spirituelles) il y a cette différence, comme l'observe Aristote (*Met.* lib. IV, cap. 12 et 9), c'est qu'on dit qu'une chose est brisée quand elle est divisée en parties qui sont encore considérables, au lieu qu'on se sert du mot écraser ou broyer quand ce qui était solide en soi est réduit aux parties les plus petites. Et parce que pour la rémission du péché on requiert que l'homme abandonne totalement l'affection qu'il avait pour lui, et qu'il avait conçue en restant continuellement et fortement attaché à son propre sens, on donne pour ce motif par analogie le nom de contrition à l'acte par lequel le péché est remis. Dans cette contrition on peut considérer à la vérité plusieurs choses: la substance même de l'acte, son mode, son principe et son effet. D'après cela il se trouve qu'on a donné de la contrition différentes définitions. En effet, par rapport à la substance même de l'acte, on donne la définition que nous avons citée, et parce que l'acte de la contrition est un acte de vertu et qu'il est une partie du sacrement de pénitence. C'est pourquoi dans cette définition on présente la contrition comme un acte de vertu en désignant son genre par le mot *douleur*, son objet en disant qu'elle se rapporte *au péché*, l'élection qui est requise pour un acte de vertu en disant qu'on *l'a conçue*. On la fait aussi connaître comme une partie du sacrement de pénitence, en désignant le rapport qu'elle a avec les autres parties de ce sacrement, en ajoutant : *avec le ferme propos de se confesser*, etc. (1). Il y a une autre définition qui définit la contrition, selon qu'elle est un acte de vertu uniquement, mais elle ajoute à la définition précédente une différence qui la restreint à une vertu spéciale, c'est-à-dire à la pénitence. D'après cette définition, la contrition *est une douleur volontaire du péché qui punit en soi ce que l'on se repent d'avoir commis*. En ajoutant le mot *qui punit* on restreint la contrition à une vertu spéciale. On trouve dans saint Isidore (*De sum. bon.* lib. II, cap. 12) une autre définition qui est ainsi conçue : *La contrition est une componction de cœur et une humiliation d'esprit accompagnée de larmes, provenant du souvenir du péché et de la crainte du jugement*. Cette définition donne la raison du mot de contrition en l'appelant *une humiliation d'esprit*, parce que comme l'orgueil rend opiniâtrément attaché à son propre sens: ainsi, par là même que celui qui est contrit s'en détache, il est humilié. Elle exprime aussi son mode extérieur par ces mots : *accompagnée de larmes*, et elle marque le principe de la contrition en disant qu'elle provient *du souvenir du péché*, etc. On en tire une

(1) Le concile de Trente définit ainsi la contrition : *Animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero*, ce qui revient à la pensée de saint Thomas. Car ce grand docteur dit : *Pertinet ad pœnitentiam ut detestetur peccata præterita, cum proposito immutandi vitam in melius* (part. III, quest. XC, art. 4). Et ailleurs (Opusc. v) : *Ad contritionem pertinet quòd homo doleat de peccato commisso et proponat se de cætero non peccaturum.*

autre des paroles de saint Augustin (implic. sup. Ps. XLVI. ant. med.). Elle désigne les effets de la contrition en disant : *La contrition est la douleur qui remet le péché.* On en emprunte une autre de saint Grégoire (*Hom.* XXII *in Ezech.* à med. et *Mor.* lib. XXXIII, cap. 11) qui se formule ainsi : *La contrition est une humiliation de l'esprit qui anéantit le péché entre l'espérance et la crainte.* Elle donne la raison du nom en disant que la contrition est une *humiliation de l'esprit*, elle exprime son effet en disant *qu'elle anéantit le péché*, et désigne son origine par ces mots : *entre l'espérance et la crainte.* Elle ne marque pas seulement la cause principale qui est la crainte, mais encore la cause concomitante qui est l'espérance sans laquelle la crainte pourrait produire le désespoir.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les péchés aient été volontaires, quand ils sont arrivés, cependant ils ne le sont plus quand nous en avons la contrition. C'est pourquoi ils existent malgré nous, non par rapport à la volonté que nous avons eue alors quand nous les avons commis, mais par rapport à celle que nous avons maintenant et par laquelle nous voudrions qu'ils n'eussent jamais existé.

Il faut répondre au *second*, que la contrition ne vient que de Dieu quant à la forme dont elle est revêtue, mais quant à la substance de l'acte elle vient du libre arbitre et de Dieu qui coopère à toutes les œuvres de la nature et de la volonté.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la peine entière puisse être remise par la contrition, néanmoins la confession et la satisfaction sont encore nécessaires (1) ; soit parce que l'homme ne peut être sûr que sa contrition a été suffisante pour tout effacer ; soit parce que la confession et la satisfaction sont de précepte. On deviendrait donc transgresseur de la loi, si on ne se confessait pas et si on ne satisfaisait pas.

ARTICLE II. — LA CONTRITION EST-ELLE UN ACTE DE VERTU (2)?

1. Il semble que la contrition ne soit pas un acte de vertu. Car les passions ne sont pas des actes de vertu, parce qu'elles ne nous font ni louer, ni blâmer, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 5). Or, la douleur est une passion. Par conséquent, puisque la contrition est une douleur, il semble qu'elle ne soit pas un acte de vertu.

2. Comme le mot contrition vient du mot *terere* (broyer), de même aussi l'attrition. Or, l'attrition n'est pas un acte de vertu, comme tout le monde en convient. Donc la contrition non plus.

Mais c'est le *contraire.* Il n'y a de méritoire que les actes de vertu. Or, la contrition est un acte méritoire. Donc elle est un acte de vertu.

CONCLUSION. — Quoique ce qu'on désigne proprement par le mot de contrition ne

(1) Le concile de Trente enseigne positivement que la contrition, pour être véritable, doit renfermer la volonté de satisfaire et de se confesser. *Declarat sancta synodus hanc contritionem, non solùm cessationem à peccato et vitæ novæ propositum et inchoationem; sed veteris etiam odium continere..... Docet prætere a ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam* (sess. XIV, cap. 4. Cf. sess. VI, cap. 14). Mais il n'est pas nécessaire que le vœu ou la volonté de recevoir le sacrement soit explicite.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur de Luther, qui prétendait que la contrition imparfaite ne servait qu'à faire de l'homme un hypocrite et à le rendre plus pécheur, ce que le concile de Trente a ainsi condamné (sess. XIV, art. 5): *Si quis dixerit eam contritionem quæ paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum quâ quis recogitat..... amissionem æternæ beatitudinis et æternæ damnationis incursum, cum proposito melioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam; sed facere hominem hypocritum et magis peccatorem... anathema sit.*

soit pas un acte de vertu, cependant ce qu'on désigne par là métaphoriquement en est un, puisqu'il indique la droiture de la volonté.

Il faut répondre que la contrition, selon le sens propre du mot, ne signifie pas un acte de vertu, mais plutôt une passion corporelle. Mais ici il ne s'agit pas du mot, mais de ce qu'on lui fait signifier par analogie. Car, comme l'enflure de la volonté propre qui s'attache au mal implique, autant qu'il est en elle, quelque chose de mauvais dans son genre, de même l'anéantissement et le brisement de cette même volonté implique par soi-même quelque chose de bon dans son genre, parce que c'est détester par là même la volonté propre par laquelle le péché a été commis. C'est pourquoi la contrition qui exprime ce sentiment implique une certaine droiture de la volonté, et c'est pour cela qu'elle est un acte de la vertu qui a pour objet de détester et d'effacer les péchés passés, et cette vertu est la pénitence (1), comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*Sent.* lib. IV, dist. 14, et part. III, quest. LXXXIV).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la contrition il y a deux sortes de douleur qui se rapportent au péché. L'une existe dans la partie sensitive et est une passion. Elle n'appartient pas essentiellement à la contrition, selon qu'elle est un acte de vertu, mais elle en est plutôt l'effet. Car, comme la vertu de la pénitence inflige au corps une peine extérieure pour faire compensation à l'offense que l'on a commise contre Dieu au moyen des membres; de même elle fait aussi ressentir au concupiscible la peine de la douleur dont nous parlons, parce qu'il a aussi coopéré au péché. Mais cette douleur peut cependant appartenir à la contrition selon qu'elle est une partie du sacrement; parce que les sacrements ne consistent pas seulement dans des actes intérieurs, mais encore dans des actes extérieurs et dans des choses sensibles. L'autre douleur existe dans la volonté, et elle n'est rien autre chose que l'éloignement et l'horreur qu'elle a pour le mal, suivant que les affections de la volonté sont désignées par les noms des passions, comme nous l'avons dit (*Sent.* lib. III, dist. 26, quest. I, art. 5). Ainsi la contrition est une douleur dans son essence et elle est un acte de la vertu de pénitence.

Il faut répondre au *second*, que l'attrition désigne un acheminement à la contrition parfaite (2). Ainsi, dans les choses corporelles on se sert du mot *attrita* pour les choses qui ont été broyées d'une certaine manière, mais qui ne l'ont pas encore été parfaitement; au lieu qu'on emploie le mot *contrita* quand toutes les parties ont été broyées ensemble jusqu'à être réduites aux divisions les plus ténues. C'est pourquoi dans l'ordre spirituel l'attrition désigne un certain déplaisir que l'on a des péchés qu'on a commis, mais non un regret parfait; tandis que la contrition désigne un repentir de cette nature.

ARTICLE III. — L'ATTRITION PEUT-ELLE DEVENIR CONTRITION (3)?

1. Il semble que l'attrition puisse devenir contrition. Or, la contrition diffère

(1) Suarez considère l'attrition comme un acte d'espérance (disput. XV, sect. 2), parce que l'acte de l'attrition est principalement fondé sur la crainte de l'enfer, et que l'enfer est directement opposé à la vie éternelle que l'espérance a pour objet.

(2) C'est ce que le concile de Trente exprime en ces termes : *Contritio imperfecta donum Dei est et Spiritûs sancti impulsus, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantùm moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam disponit.*

(3) L'attrition et la contrition sont des actes qui ont des motifs et des principes différents; car l'attrition a pour principe la crainte de l'enfer, tandis que la contrition parfaite a pour principe

de l'attrition, comme ce qui est formé diffère de ce qui est informe. Comme la foi informe devient la foi formée, l'attrition peut donc devenir contrition.

2. La matière reçoit la perfection, du moment que la privation est éloignée. Or, la douleur est à la grâce ce que la matière est à la forme, puisque la grâce donne à la douleur la forme. Donc la douleur qui était informe auparavant pendant l'existence de la faute qui est une privation de la grâce, reçoit de la grâce la perfection surnaturelle du moment que le péché est éloigné; ce qui nous conduit à la même conséquence que le raisonnement précédent.

Mais c'est le *contraire*. De deux choses dont les principes sont absolument divers l'une ne peut devenir ce qu'est l'autre. Or, la crainte servile est le principe de l'attrition, tandis que la crainte filiale est celui de la contrition. Donc l'attrition ne peut devenir contrition.

CONCLUSION. — Puisque tout acte qui n'a pas été formé par la charité passe et ne subsiste plus quand la charité arrive; il ne peut se faire que l'attrition, qui signifie un acte de cette nature, devienne contrition.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux opinions. Il y en a qui disent que l'attrition devient contrition, comme la foi informe devient la foi formée. Or, il semble qu'il ne peut en être ainsi. Car, quoique l'habitude de la foi informe devienne une habitude formée, cependant jamais un acte de foi informe ne devient un acte de foi formée (1), parce que cet acte informe passe et ne subsiste plus, quand la charité arrive. Or, l'attrition et la contrition ne désignent pas une habitude, mais un acte seulement. D'ailleurs les habitudes des vertus infuses qui se rapportent à la volonté ne peuvent être informes, puisqu'elles résultent de la charité, comme nous l'avons dit (*Sent.* III, dist. 27, quest. II, art. ult., quest. III). Par conséquent avant que la grâce ne soit infuse, il n'y a pas d'habitude dont l'acte de contrition émane ensuite. L'attrition ne peut donc devenir contrition d'aucune manière, et c'est ce qu'exprime le second sentiment.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'y a pas de parité entre la foi et la contrition, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que du moment qu'on éloigne la privation d'une matière qui subsiste après que la perfection est arrivée, cette matière est formée; mais la douleur qui était informe ne subsiste plus à l'avénement de la grâce, et c'est pour cela qu'elle ne peut être formée.—Ou bien il faut dire que la matière ne tire pas essentiellement son origine de la forme, comme l'acte tire la sienne de l'habitude qui lui donne sa forme. Par conséquent il ne répugne pas que la matière soit revêtue à nouveau d'une forme qu'elle n'avait pas auparavant; mais cela est impossible à l'égard de l'acte, comme il est impossible que la même chose numériquement naisse d'un principe dont elle n'était pas née auparavant, parce qu'une chose n'arrive qu'une fois à l'être (2).

Dieu considéré en lui-même selon qu'il est souverainement bon; et l'attrition a pour motif le péché considéré en raison du mal qu'il nous a fait, au lieu que la contrition se rapporte au péché selon qu'il est une offense contre Dieu, que l'on doit aimer par-dessus toutes choses à cause de lui-même. De ces deux actes l'un conduit à l'autre, mais l'un ne peut devenir l'autre. C'est ce que disent, après saint Thomas, Ledesma (ad hunc. art.), Suarez (quest. 85, disp. 5, sect. 3), Bécan (*De sacram.* quest. I, art. 35), et une foule d'autres théologiens.

(1) Ainsi cet exemple, loin d'être contraire à la conclusion de saint Thomas, vient au contraire la confirmer.

(2) Ainsi quand on dit que celui qui avait l'attrition avant le sacrement devient contrit ensuite, ces paroles signifient qu'il est contrit en acte parce qu'il fait des actes de contrition parfaite, ou qu'il l'est habituellement parce qu'il a reçu par la vertu du sacrement les vertus infuses, au nombre desquelles se trouve la vertu de pénitence.

QUESTION II.

DE L'OBJET DE LA CONTRITION.

Nous devons considérer l'objet de la contrition. A cet égard il y a six questions à faire : 1° Doit-on être contrit des peines du péché ? — 2° Doit-on l'être du péché originel ? — 3° Doit-on l'être de tout péché actuel qu'on a commis ? — 4° Doit-on l'être du péché actuel qu'on doit commettre ? — 5° Doit-on l'être des péchés des autres ? — 6° Doit-on l'être de chaque péché mortel ?

ARTICLE I. — L'HOMME DOIT-IL ÊTRE CONTRIT NON-SEULEMENT DE LA FAUTE, MAIS ENCORE DES PEINES DU PÉCHÉ (1) ?

1. Il semble qu'on doive être contrit non-seulement de la faute, mais encore des peines. Car saint Augustin dit dans son livre sur la pénitence (hom. ult. int. quinquaginta cap. 2 à princ.) : Personne ne désire la vie éternelle à moins qu'il ne se repente de cette vie mortelle. Or, la mortalité de la vie est une peine. Donc le pénitent doit aussi être contrit des peines.

2. Le Maître des sentences dit (IV, dist. 16) d'après saint Augustin (alius auct. in lib. *De vera et falsa pœnitent.* cap. 14 ant. med.) que le pénitent doit gémir de ce qu'il s'est privé de la vertu. Or, la privation de la vertu est une peine. La contrition est donc une douleur qui a aussi les peines pour objet.

Mais c'est le *contraire.* On ne retient pas la chose dont on gémit. Or, le pénitent (*pœnitens*), comme son nom l'indique, retient la peine (*pœnam tenet*). Il n'en gémit donc pas, et, par conséquent, la contrition qui est une douleur pénitentielle n'a pas la peine pour objet.

CONCLUSION. — Puisque la dureté de la volonté dont la contrition exprime le brisement ne se rencontre pas dans le mal de la peine, la contrition ne peut avoir pour objet que le péché, quoique nous puissions gémir du mal de la peine.

Il faut répondre que la contrition, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), implique le broiement d'une chose dure et entière. Or, cette intégrité et cette dureté se trouvent dans le mal de la faute, parce que la volonté qui en est la cause dans celui qui agit mal se tient opiniâtrément attachée à ses sentiments et ne cède pas au précepte de la loi. C'est pour ce motif qu'on donne métaphoriquement le nom de contrition à la détestation de ce mal. Mais cette image ne peut convenir au mal de la peine, parce que la peine signifie simplement un abattement. C'est pourquoi on peut avoir de la douleur au sujet de ce mal, mais on ne peut avoir de contrition.

Il faut répondre au *premier* argument, que la pénitence selon saint Augustin doit avoir pour objet cette vie mortelle (2), non en raison de sa mortalité même, à moins qu'on ne prenne la pénitence dans un sens large pour toute douleur, mais en raison des péchés auxquels nous sommes entraînés par les infirmités de cette vie.

(1) Dans les définitions que les conciles donnent de la contrition, ils ne parlent pas de la peine. Le concile de Florence la définit : *Cordis contritio est ad quam pertinet ut doleat de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero,* ce qui revient à la définition du concile de Trente que nous avons donnée (quest. I, art. 1). La peine n'est donc pas l'objet de la contrition, puisqu'ils n'en font pas mention dans sa définition. Le sentiment de saint Thomas est communément suivi par les théologiens.

(2) L'objet propre de la pénitence, dit saint Thomas, ce sont les choses que nous avons commises par notre volonté (part. III, quest. LXXXIV, art. 2 ad 3) ; la peine, n'étant pas volontaire, n'est pas une chose dont on doive être contrit, mais c'est un moyen que l'on emploie pour arriver au but que la pénitence se propose.

Il faut répondre au *second*, que la douleur que l'on conçoit de la perte de la vertu par le péché n'est pas essentiellement la contrition elle-même, mais elle en est le principe ; car comme on est porté à désirer une chose à cause du bien qu'on en attend, de même on est porté à en gémir à cause du mal qui s'en est suivi.

ARTICLE II. — LA CONTRITION DOIT-ELLE AVOIR POUR OBJET LE PÉCHÉ ORIGINEL (1) ?

1. Il semble que la contrition doive avoir pour objet le péché originel. Car nous devons être contrits à l'égard du péché actuel, non en raison de l'acte selon qu'il est un être, mais en raison de la difformité; parce que l'acte est quelque chose de bon selon sa substance et qu'il vient de Dieu. Or, le péché originel a une difformité aussi bien que le péché actuel. Nous devons donc en être contrits.

2. L'homme a été détourné de Dieu par le péché originel, parce qu'il a eu pour peine la privation de la vision divine. Or, tout le monde doit être fâché d'avoir été détourné de Dieu. L'homme doit donc détester le péché originel et par conséquent il doit en être contrit.

Mais c'est le *contraire*. La médecine doit être proportionnée à la maladie. Or, le péché originel a été contracté sans notre volonté. Il n'est donc pas nécessaire que nous en soyons purifiés par l'acte de la volonté qui est la contrition.

CONCLUSION. — La contrition étant une douleur qui brise d'une certaine manière la dureté de volonté qu'on a contractée par suite du péché, elle n'a pas proprement pour objet le péché originel, qui ne provient pas de notre volonté, mais que nous contractons plutôt par l'origine de la nature corrompue. Cependant on peut concevoir un certain déplaisir à l'égard de ce péché.

Il faut répondre que la contrition est une douleur, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1 et 2), qui se rapporte à la dureté de la volonté et qui la brise d'une certaine manière. C'est pourquoi elle ne peut avoir pour objet que les péchés qui proviennent de la dureté de notre volonté. Et parce que le péché originel n'a pas été produit par notre volonté, mais que nous l'avons contracté d'après l'origine de notre nature qui a été viciée, il s'ensuit que la contrition ne peut pas avoir pour objet ce péché à proprement parler, mais qu'on ne peut avoir à son égard que du déplaisir et de la douleur (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la contrition n'a pas pour objet le péché en raison de la substance de l'acte seulement, parce que ce n'est pas de là qu'il tire sa malice, ni en raison de la difformité seulement, parce que la difformité ne désigne pas d'elle-même la nature de la faute, et qu'elle implique quelquefois la peine, mais elle doit avoir pour objet le péché, selon qu'il implique une difformité qui provient de l'acte de la volonté; et cela n'existe pas dans le péché originel. C'est ce qui fait que la contrition ne peut l'avoir pour objet.

Il faut répondre de même au *second* argument, parce que l'éloignement de la volonté à l'égard de Dieu est l'acte dont on doit être contrit.

(1) Les conciles ont indiqué que la contrition n'avait pas pour objet le péché originel, puisqu'ils disent qu'elle se rapporte au péché qu'on a commis soi-même *de peccato commisso*, et qu'elle implique la résolution de ne plus le commettre, ce qui n'est applicable qu'aux péchés actuels.

(2) Nous pouvons regretter d'être né avec ce péché et nous efforcer d'en détruire les suites, en éteignant en nous la concupiscence et les autres restes de ce péché.

ARTICLE III. — DEVONS-NOUS ÊTRE CONTRITS DE TOUT PÉCHÉ ACTUEL (1)?

1. Il semble que nous ne devions pas être contrits de tout péché actuel que nous avons commis. Car les contraires se guérissent par les contraires. Or, il y a des péchés qu'on commet par tristesse, comme le dégoût et l'envie. Le remède à ces péchés ne doit pas être la tristesse, qui est la contrition, mais la joie.

2. La contrition est un acte de la volonté qui ne peut avoir pour objet ce qui n'est pas soumis à la connaissance. Or, il y a des péchés dont nous n'avons pas la connaissance, comme les péchés qu'on oublie. La contrition ne peut donc pas avoir ces péchés pour objet.

3. Par la contrition volontaire, on efface les fautes qu'on commet par la volonté. Or, l'ignorance enlève le volontaire, comme on le voit (*Eth.* lib. III, cap. 1). On ne doit donc pas avoir la contrition de ce qui arrive par ignorance.

4. La contrition ne doit pas avoir pour objet le péché qui n'est pas détruit par elle. Or, il y a des péchés qui ne sont pas détruits par la contrition, comme les péchés véniels qui subsistent encore après la contrition. On ne doit donc pas avoir la contrition de tous les péchés passés.

Mais c'est le *contraire*. La pénitence est un remède contre tous les péchés actuels. Or, la pénitence n'embrasse pas les fautes dont on n'a pas la contrition, qui est sa première partie. La contrition doit donc avoir pour objet tous les péchés.

Aucun péché n'est pardonné si on n'est pas justifié. Or, pour la justification il faut la contrition, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1). Il faut donc qu'on soit contrit de tout péché quel qu'il soit.

CONCLUSION. — Puisque la volonté contracte par suite de tout péché actuel une certaine dureté, pour obtenir la rémission du péché il faut la contrition qui brise cette dureté.

Il faut répondre que toute faute actuelle résulte de ce que la volonté ne se soumet pas à la loi de Dieu, soit en la transgressant, soit en l'omettant, soit en agissant en dehors d'elle (2). Et parce que ce qui est dur, c'est ce qui a la puissance de ne pas fléchir facilement, il s'ensuit que dans tout péché actuel il y a une certaine dureté de la volonté. Et c'est pour cela que si le péché doit être guéri, il faut qu'il soit remis par la contrition qui brise le cœur.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (in corp. et art. préc. ad 1), la contrition est opposée au péché selon qu'il procède de la libre élection de la volonté qui ne suit pas l'ordre de la loi divine, mais non selon ce qu'il y a de matériel en lui. Et c'est là-dessus que tombe le choix de la volonté. Or, le choix de la volonté ne tombe pas seulement sur les actes des autres puissances dont la volonté se sert pour atteindre sa fin, mais encore sur l'acte propre de la volonté elle-même. Car la volonté veut s'attacher à une chose. Et par conséquent, l'élection de la volonté tombe sur cette douleur ou sur cette tristesse qui se trouve dans le péché de l'envie et dans les autres péchés semblables, soit que cette douleur existe dans les sens, soit qu'elle existe dans la volonté elle-même. C'est pour cela que la douleur de la contrition est opposée à ces péchés.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut oublier une chose de deux maniè-

(1) Les conciles indiquent que la contrition a pour objet tous les péchés actuels, puisqu'ils disent *de peccato commisso* sans faire aucune distinction.

(2) Comme lorsqu'on pèche véniellement.

res; de telle sorte qu'elle soit complétement échappée de la mémoire, et alors on ne peut plus la chercher; ou de façon qu'elle soit en partie sortie de la mémoire et qu'elle y soit en partie restée; comme quand je me rappelle avoir entendu quelque chose en général, mais que je ne sais pas ce que j'ai entendu spécialement. Dans ce cas, je cherche dans ma mémoire à me rappeler. Or, un péché peut être aussi oublié de deux manières. Ainsi il peut l'être de telle sorte qu'il soit dans la mémoire en général, mais non en particulier. Alors on doit chercher à le trouver, parce qu'on est tenu d'être spécialement contrit de tout péché mortel. Mais si on ne peut le découvrir, après y avoir mis tous les soins suffisants, il suffit d'en être contrit, selon la connaissance que nous en avons conservée; et on ne doit pas seulement gémir sur son péché, mais encore sur son oubli qui est provenu de la négligence. Si le péché est absolument sorti de la mémoire, alors on est exempt de son devoir, par là même qu'on est dans l'impuissance de le remplir, et il suffit d'avoir la contrition générale pour toutes les offenses qu'on a pu faire contre Dieu (1). Mais quand cette impuissance cesse, comme dans le cas où le péché revient à la mémoire, alors on est tenu d'être spécialement contrit; comme le pauvre qui ne peut payer ses dettes en est exempt, quoiqu'il soit tenu de le faire aussitôt qu'il le peut.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'ignorance détruisait absolument la volonté de mal faire, elle excuserait et ne serait pas un péché. Mais quelquefois elle n'enlève pas totalement la volonté, et alors elle n'excuse pas totalement le péché, mais elle l'atténue. C'est pourquoi on doit être contrit du péché commis par ignorance (2).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'après avoir eu la contrition d'un péché mortel un péché véniel peut subsister, mais il ne subsiste pas après qu'on a eu la contrition de ce péché même. C'est pourquoi la contrition doit avoir pour objet les péchés véniels de la même manière que la pénitence, ainsi que nous l'avons dit (IV, dist. 16, quæst. II, art. 2, et part. III, quæst. LXXXVII, art. 1).

ARTICLE IV. — DOIT-ON ÊTRE CONTRIT DES PÉCHÉS FUTURS (3)?

1. Il semble qu'on doive être aussi contrit des péchés à venir. Car la contrition est un acte du libre arbitre. Or, le libre arbitre s'étend plus vers l'avenir que vers le passé; parce que l'élection qui est un acte du libre arbitre a pour objet les futurs contingents, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 2 et 3). La contrition a donc plus pour objet les péchés futurs que les péchés passés.

2. Le péché est aggravé par l'effet qui s'ensuit. D'où saint Jérôme dit (id. hab. implic. Basil. in lib. *De vera virg.* par. ante med.) que la peine d'Arius n'est pas encore déterminée, parce qu'il est encore possible que son hérésie fasse tomber quelqu'un dont la chute augmente son châtiment. Il en est de même de celui qu'on juge homicide, s'il a frappé quelqu'un mortellement, même avant la mort de celui qu'il a frappé. Or, pendant l'inter-

(1) Le concile de Trente s'exprime ainsi à ce sujet : ***Constat nihil aliud in Ecclesia à pœnitentibus exigi quàm ut postquam quisque diligentiùs se excusserit et conscientiæ suæ sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit : reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum, eâdem confessione inclusa esse intelliguntur*** (sess. XIV, cap. 5).

(2) Au sujet de l'ignorance, voyez ce qui a été dit (1 2, quest. VI, art. 8).

(3) En disant que la contrition est une douleur *de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero*, les conciles déterminent par là même que la contrition a pour objet les péchés passés, mais qu'à l'égard de l'avenir elle implique seulement la disposition de les éviter autant que possible. C'est ce que saint Thomas établit dans cet article.

valle le pécheur doit être contrit de son péché. Il ne doit donc pas seulement le déplorer, selon la gravité qu'il a, d'après l'acte qui s'est passé, mais encore selon celle qu'il doit avoir d'après ce qui arrivera à l'avenir. Par conséquent, la contrition se rapporte à l'avenir.

Mais c'est le *contraire*. La contrition est une partie de la pénitence. Or, la pénitence se rapporte toujours au passé. Donc la contrition aussi, et par conséquent elle n'a pas pour objet le péché à venir.

CONCLUSION. — La contrition étant l'acte principal de la pénitence, dont l'objet propre est le péché qu'on a commis auparavant, elle ne se rapporte proprement qu'aux péchés passés; mais elle prend des précautions contre les péchés à venir, selon la prudence qui lui est unie.

Il faut répondre que dans tous les moteurs et les mobiles ordonnés entre eux, le moteur inférieur a un mouvement propre, et indépendamment de ce mouvement il suit sous un rapport le mouvement du moteur supérieur. C'est ce qu'on voit évidemment dans le mouvement des planètes, qui indépendamment de leurs mouvements propres suivent le mouvement du premier mobile. Or, dans toutes les vertus morales, le premier moteur est la prudence, qu'on appelle la directrice des vertus. C'est pourquoi toute vertu morale, indépendamment de son mouvement propre, a quelque chose du mouvement de la prudence. C'est pour cela que la pénitence étant une vertu morale, parce qu'elle est une partie de la justice, elle suit, tout en produisant l'acte qui lui est propre, le mouvement de la prudence. Or, son acte propre a pour objet propre le péché qui a été commis. C'est pour cela que son acte propre et principal, c'est-à-dire la contrition, ne se rapporte qu'au péché passé, selon son espèce. Mais par voie de conséquence, elle se rapporte au péché futur, selon qu'elle a quelque chose de l'acte de la prudence qui lui est adjoint. Toutefois elle ne se porte pas vers l'avenir, selon la nature de son espèce propre. C'est pour ce motif que celui qui est contrit se repent du péché passé et prend des précautions à l'égard de l'avenir. Aussi on ne dit pas que la contrition a pour objet le péché futur, mais on rapporte cet acte à la précaution qui est une partie de la prudence jointe à la contrition.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le libre arbitre se rapporte aux futurs contingents, selon qu'il s'agit des actes, mais non selon qu'il s'agit des objets des actes; parce que l'homme peut d'après son libre arbitre penser à des choses passées et nécessaires, et cependant cet acte de la pensée, selon qu'il tombe sous le libre arbitre, est un futur contingent. De même l'acte de la contrition est aussi un futur contingent, selon qu'il tombe sous le libre arbitre; mais son objet peut être néanmoins une chose passée.

Il faut répondre au *second*, que l'effet qui résulte du péché et qui l'aggrave a déjà préalablement existé dans l'acte comme dans sa cause. C'est pourquoi quand le péché a été commis, il a eu toute sa gravité, et l'effet qui s'en est suivi ne l'a point augmenté quant à la nature de la faute, quoiqu'il l'accroisse quant à la peine accidentelle; en ce sens que le pécheur aura plus de raisons de souffrir dans l'enfer, suivant qu'il sera résulté de son péché de plus grands maux. C'est ainsi que parle saint Jérôme (Basile). Il n'est donc pas nécessaire que la contrition ait pour objet les péchés passés (1).

(1) Car la contrition n'a pas pour objet la peine, comme nous l'avons démontré (art. 1 huj. quæst.), mais la faute.

ARTICLE V. — DOIT-ON ÊTRE CONTRIT DU PÉCHÉ D'AUTRUI (1)?

1. Il semble qu'on doive être contrit du péché d'autrui. Car on ne demande pardon que pour le péché dont on est contrit. Or, David demande pardon pour les péchés des autres (*Ps.* XVIII, 13) : *Pardonnez à votre serviteur les péchés des autres.* On doit donc être contrit des péchés des autres.

2. On doit aimer le prochain comme soi-même d'après la charité. Or, l'amour qu'on a pour soi fait qu'on gémit sur ses maux et qu'on se souhaite des biens. Par conséquent, puisque nous sommes tenus de désirer pour le prochain, comme pour nous-mêmes, les biens de la grâce, il semble que nous devions gémir de ses fautes, comme nous gémissons des nôtres. Et comme la contrition n'est rien autre chose que la douleur que nous avons du péché, il s'ensuit qu'on doit être contrit des péchés des autres.

Mais c'est le *contraire.* La contrition est un acte de la vertu de pénitence. Or, on ne se repent que des choses qu'on a faites. On n'est donc jamais contrit des péchés des autres.

CONCLUSION. — Puisque la contrition doit être dans celui qui a eu en lui-même la dureté du péché, nous ne sommes pas contrits des péchés des autres, quoique nous disions que nous en sommes affligés.

Il faut répondre que ce qui est contrit, c'est ce qui a été auparavant dur et entier. Il faut donc que la contrition du péché soit dans le sujet même où la dureté du péché a préalablement existé. Et par conséquent la contrition n'a pas pour objet les péchés des autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que le prophète demande que Dieu lui pardonne les péchés des autres, parce que dans les rapports qu'on a avec les pécheurs, on contracte en consentant à leurs crimes (2) une certaine souillure, suivant ce qu'il est dit ailleurs (*Ps.* XVII, 27) : *Vous vous pervertirez avec celui qui est pervers.*

Il faut répondre au *second*, que nous devons gémir des péchés des autres, mais il n'est pas nécessaire que nous en soyons contrits, parce que toute douleur que l'on a d'un péché passé n'est pas la contrition, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (in corp. et art. 2 huj. quæst.).

ARTICLE VI. — REQUIERT-ON LA CONTRITION POUR CHAQUE PÉCHÉ MORTEL (3)?

1. Il semble que la contrition ne soit pas requise pour chaque péché mortel. Car le mouvement de la contrition dans la justification est instantané. Or, on ne peut pas instantanément se rappeler chaque péché. Il ne faut donc pas que la contrition ait pour objet chaque péché.

2. La contrition doit avoir pour objet les péchés selon qu'ils détournent de Dieu, parce que quand on se tourne vers la créature sans se détourner de Dieu il n'est pas nécessaire qu'on soit contrit. Or, tous les péchés mortels ont de commun ce mouvement par lequel on se détourne de Dieu. Il suffit donc d'une seule contrition à l'égard de tous.

3. Les péchés mortels actuels ont plus de choses communes entre eux que le péché actuel et le péché originel. Or, un seul baptême efface tous

(1) On n'est contrit que de ses propres péchés, mais non des péchés des autres. La douleur que l'on éprouve en voyant les autres mal faire n'est pas un acte de pénitence, mais un acte de charité qui est inspiré par l'amour que nous avons pour eux.

(2) Soit affirmativement, soit négativement, comme quand on laisse faire le mal sans s'y opposer, quoiqu'on soit tenu par position de l'empêcher.

(3) Tout le monde convient que la contrition doit être universelle, dans le sens qu'elle doit embrasser tous les péchés mortels que l'on a commis, sans en excepter un seul ; mais il y a des théologiens qui prétendent qu'il suffit que le pénitent déteste tous ses péchés par un seul acte, et qu'il n'est pas nécessaire qu'il les déteste tous en particulier et d'après un motif spécial.

les péchés actuels et le péché originel. Il ne faut donc qu'une seule contrition générale pour effacer tous les péchés mortels.

Mais c'est le *contraire*. Il faut des remèdes différents pour des maladies différentes, parce que ce qui guérit le talon ne guérit pas l'œil, comme le dit saint Jérôme (Sup. illud Marc. IX: *Hoc genus dæmoniorum*). Or, la contrition est un remède particulier pour guérir un péché mortel. Il ne suffit donc pas d'une contrition générale pour tous les péchés.

La contrition se manifeste explicitement par la confession. Or, il faut qu'on confesse chaque péché mortel. On doit donc être contrit de chacun d'eux.

CONCLUSION. — La contrition, considérée dans son principe, doit avoir pour objet chacun des péchés mortels qui se présentent à la mémoire; mais quant au terme il suffit d'une seule contrition pour tous les péchés.

Il faut répondre qu'on peut considérer la contrition de deux manières, quant à son principe et quant à son terme. J'appelle principe de la contrition la pensée par laquelle on songe au péché et on en a de la douleur, sinon la douleur de la contrition, du moins celle de l'attrition. Le terme de la contrition c'est quand cette douleur est animée par la grâce. Par rapport au principe de la contrition, il faut que l'on soit contrit de chacun des péchés que l'on a dans la mémoire (1), mais par rapport au terme il suffit d'un seul acte général qui embrasse toutes les fautes; car alors ce mouvement agit en vertu de toutes les dispositions antérieures.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que quoique tous les péchés mortels aient de commun le mouvement qui nous détourne de Dieu, cependant ils diffèrent dans la cause de cet éloignement, dans son mode et dans son étendue; et cela résulte de la diversité du mouvement par lequel on se porte vers la créature.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême agit en vertu du mérite du Christ qui a eu une puissance infinie pour effacer tous les péchés, et c'est pour cela qu'il suffit d'un seul baptême pour effacer toutes les fautes. Mais dans la contrition il faut avec le mérite du Christ notre action, et c'est pour cela qu'à chaque péché il faut qu'il y ait un acte particulier qui y corresponde, parce que nos actes n'ont pas une vertu infinie par rapport à la contrition. — Ou bien il faut dire que le baptême est une espèce de génération spirituelle; au lieu que la pénitence quant à la contrition et à ses autres parties est une sorte de guérison spirituelle qui se produit à la manière d'une certaine altération. Or, il est évident que dans la génération corporelle d'une chose qui résulte d'une corruption, une seule et même génération écarte tous les accidents contraires à la chose engendrée qui étaient les accidents de la chose corrompue; au lieu que dans l'altération on n'écarte qu'un seul accident contraire à l'accident que l'altération doit avoir pour terme. De même un seul baptême efface si-

(1) Saint Thomas dit encore (part. III, quest. LXXXVII, art. 1): *Exigitur ad remissionem peccati mortalis ut homo diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur.* Et *De malo*, quæst. VII, art. 11 ad 3: *Oportet quòd peccata mortalia quæ propriâ voluntate commisit et directè contrariantur gratiæ, in speciali detestetur.* Dans un autre endroit il semble dire le contraire (*De verit.* quæst. IX, art. 5): *Sufficit quòd cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus à Deo.* On pourrait peut-être concilier ces passages en admettant avec Sylvius que cela n'est pas essentiellement requis, au moins pour la contrition imparfaite, et que dans certains cas, lorsque le temps manque par exemple, il suffit d'un regret général, mais qu'ordinairement il faut se repentir de chaque péché. C'est d'ailleurs ce que conseillent dans la pratique tous les théologiens, quelle que soit leur opinion spéculativement sur ce point (Cf. S. Alphonse de Liguori, lib. VI, n° 438).

multanément tous les péchés en donnant à celui qui le reçoit une vie nouvelle; tandis que la pénitence n'efface tous les péchés qu'autant qu'elle est appliquée à chacun d'eux. C'est pourquoi il faut qu'on soit contrit de chaque péché et qu'on les confesse tous en particulier.

QUESTION III.

DE L'ÉTENDUE DE LA CONTRITION.

Nous devons maintenant parler de l'étendue de la contrition. A cet égard trois questions se présentent : 1° La contrition est-elle la plus grande douleur qu'on puisse ressentir? — 2° La douleur de la contrition peut-elle être excessive? — 3° La douleur doit-elle être plus grande pour un péché que pour un autre?

ARTICLE I. — LA CONTRITION EST-ELLE LA PLUS GRANDE DOULEUR QU'ON PUISSE RESSENTIR (1)?

1. Il semble que la contrition ne soit pas la plus grande douleur qu'on puisse ressentir. Car la douleur est le sentiment d'une lésion. Or, il y a des lésions qu'on sent plus vivement que la lésion du péché, comme la lésion d'une blessure. La contrition n'est donc pas la plus grande douleur qu'on puisse éprouver.

2. C'est par l'effet qu'on juge de la cause. Or, les larmes sont l'effet de la douleur. Cependant quelquefois on est contrit et on ne répand pas sur ses péchés les larmes qu'on verse au sujet de la mort d'un ami, ou d'un coup qu'on a reçu, ou à l'occasion de quelque autre accident semblable. Il semble donc que la contrition ne soit pas la plus grande douleur.

3. Plus une chose est mélangée avec son contraire et moins elle a d'énergie. Or, la douleur de la contrition est mêlée beaucoup à la joie; parce que celui qui est contrit se réjouit de sa délivrance, de l'espérance du pardon et de beaucoup d'autres choses semblables. Cette douleur est donc la plus faible.

4. La douleur de la contrition est un certain déplaisir. Or, il y a beaucoup de choses qui déplaisent plus à celui qui est contrit que ses péchés passés. Car il ne voudrait pas supporter les peines de l'enfer plutôt que de pécher; il ne voudrait pas non plus avoir supporté toutes les peines corporelles, ni les supporter; autrement on trouverait peu d'individus qui seraient contrits. La douleur de la contrition n'est donc pas la plus grande.

Mais c'est le *contraire*. D'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7 et 9) toute douleur est fondée sur l'amour. Or, l'amour de la charité sur lequel la douleur de la contrition est fondée est l'amour le plus grand. Donc la douleur de la contrition est aussi la plus grande.

La douleur a pour objet le mal. Elle doit donc s'accroître dans la proportion du mal. Or, la faute étant un mal plus grand que la peine, il s'ensuit que la douleur qu'on a du péché, qui est celle de la contrition, surpasse toute autre douleur.

CONCLUSION. — La douleur qu'on appelle proprement et essentiellement contrition, et qui consiste dans la volonté ayant pour objet les péchés qui déplaisent par-dessus toutes choses, selon qu'ils sont contraires à la fin dernière, est considérée à bon droit comme la plus grande de toutes les douleurs; mais il n'en est pas

(1) Les saintes Ecritures nous apprennent que la contrition doit etre souveraine, puisqu'elles nous représentent en une foule d'endroits le péché comme le plus grand des maux (Matth. XXVI): *Melius erat ei, si natus non fuisset homo ille.* Cf. le Catéchisme du concile de Trente, pars II, cap. 52.

de même de la douleur que la raison produit dans la partie sensitive au sujet des péchés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 2 ad 1), dans la contrition il y a deux sortes de douleur. L'une existe dans la volonté et elle est essentiellement la contrition elle-même qui n'est rien autre chose que la détestation des péchés passés. Cette douleur de contrition surpasse toutes les autres douleurs (1). En effet, plus une chose plaît et plus son contraire déplaît. Or, la fin dernière plaît par-dessus toutes choses, puisqu'on désire tout pour elle. C'est pour cela que le péché qui détourne de la fin dernière déplaît par-dessus tout. L'autre douleur existe dans la partie sensitive, elle résulte de la première douleur, soit d'après la nécessité de la nature, selon que les puissances inférieures suivent le mouvement des puissances supérieures, soit d'après l'élection de la volonté selon que l'homme pénitent excite en lui-même cette douleur pour gémir sur ses péchés. Cette douleur ne doit être la plus grande ni de l'une ni de l'autre manière. En effet, les puissances inférieures sont mues plus vivement par leurs objets propres que par l'action qu'exercent indirectement sur elles les puissances supérieures. C'est pourquoi plus l'opération des puissances supérieures se rapproche des objets des puissances inférieures et plus celles-ci suivent leur mouvement. Ainsi la douleur qui résulte dans la partie sensitive d'une lésion sensible est plus grande que celle qui rejaillit de la raison sur la sensibilité ; et celle qui provient de la raison occupée de choses corporelles est plus vive que celle qui résulte de la raison appliquée aux choses spirituelles. Par conséquent, la douleur qui résulte dans la partie sensitive de l'horreur qu'a la raison pour le péché n'est pas une douleur plus grande que celle qui réside dans cette même puissance. Et il en est de même de la douleur que l'on conçoit volontairement ; soit parce que l'affection inférieure n'obéit pas aux puissances supérieures à volonté, de telle sorte que l'appétit intérieur éprouve une passion aussi forte que la puissance supérieure l'ordonne ; soit aussi parce que les passions sont employées par la raison dans les actes des vertus selon une certaine mesure que n'observe pas toujours la douleur qui existe sans la vertu, mais qu'elle dépasse quelquefois.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme la douleur sensible résulte du sentiment d'une blessure, de même la douleur intérieure résulte de la connaissance qu'on a de ce qui nuit. C'est pour ce motif que quoique la blessure du péché ne soit pas perçue par les sens extérieurs, néanmoins le sens intérieur de la raison la considère comme la plus grande.

Il faut répondre au *second*, que les modifications corporelles résultent immédiatement des passions de la partie sensitive, et c'est par leur intermédiaire qu'elles arrivent aux affections de l'appétit supérieur. D'où il résulte que la douleur sensible ou même ce qui nuit aux sens fait couler plus vite les larmes matérielles que la douleur spirituelle de la contrition (2).

Il faut répondre au *troisième*, que la joie que le pénitent a de sa dou-

(1) Il n'est pas nécessaire que cette douleur soit la plus grande *intensivement*, car elle a des degrés, elle peut être plus grande dans l'un que dans l'autre ; mais il suffit qu'elle soit la plus grande *appréciativement*, selon le langage de l'Ecole, c'est-à-dire qu'on doit détester le péché plus que tous les autres maux, et par conséquent on doit être disposé à tout souffrir plutôt que de le commettre.

(2) De là, par suite de la prépondérance des appétits sensibles, il peut se faire que l'on éprouve une douleur plus vive d'une perte matérielle que celle qu'on conçoit à l'égard du péché, même quand la contrition est véritable.

leur n'affaiblit pas sa détestation du péché, parce qu'elle ne lui est pas contraire, mais elle l'augmente selon que toute opération est augmentée par sa délectation propre, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 5). C'est ainsi que celui qui se délecte en apprenant une science l'apprend mieux. De même celui qui se réjouit de la détestation du péché en conçoit une détestation plus grande. Mais il peut bien se faire que cette joie adoucisse la douleur d'après l'action de la raison sur la partie sensitive.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'étendue de la détestation d'une chose doit être proportionnée à l'étendue de sa malice. Or, dans le péché mortel la malice se mesure d'après celui contre lequel on pèche selon ce qu'il y a d'indignité dans la faute, et d'après celui qui pèche en raison du tort qu'elle lui cause. Et comme l'homme doit aimer Dieu plus que lui-même, il doit pour ce motif plus haïr la faute selon qu'elle est une offense contre Dieu que selon qu'elle est un tort causé à lui-même. D'ailleurs elle lui nuit principalement en ce qu'elle le sépare de Dieu; et, sous ce rapport, la séparation de Dieu qui est une peine doit lui inspirer plus d'horreur que la faute elle-même considérée comme la cause de ce dommage, parce qu'on hait moins ce qu'on déteste à cause d'une autre chose. Mais on la déteste moins que la faute considérée comme une offense contre Dieu. Parmi toutes les peines du péché on considère un certain ordre suivant l'étendue du tort qui en résulte. C'est pourquoi le plus grand tort étant celui qui nous prive du plus grand bien, la séparation de Dieu est la plus grande des peines. Il y a encore une autre étendue de la malice accidentelle qu'il faut considérer dans la détestation sous le rapport du présent et du passé. Car ce qui est passé n'existe plus et a par conséquent une raison moindre de malice et de bonté. D'où il suit que l'homme évite plus d'affronter quelque chose de mal dans le présent ou dans l'avenir qu'il n'a horreur du passé. C'est ce qui fait qu'il n'y a pas de passion de l'âme qui réponde directement au passé, comme la douleur répond au mal présent et la crainte au mal futur. C'est pour cela que de deux maux passés l'esprit abhorre surtout celui dont il reste un plus grand effet dans le présent ou dont on craint un plus grand effet pour l'avenir, quand même il aurait été moindre dans le passé. Et parce qu'on ne perçoit pas quelquefois l'effet d'une faute antérieure, comme l'effet d'une peine passée; soit parce que la faute se guérit plus parfaitement qu'une peine, soit parce qu'un défaut corporel est plus manifeste qu'un défaut spirituel, il s'ensuit que l'homme bien disposé éprouve aussi quelquefois en lui-même plus d'horreur pour la peine précédente que pour la faute, quoiqu'il soit prêt à subir la même peine plutôt que de commettre la même faute. Quand on compare la faute et la peine, il faut aussi considérer qu'il y a des peines qui sont inséparablement unies à l'offense de Dieu, comme la séparation de Dieu; et il y en a qui ajoutent à ce châtiment la perpétuité, comme la peine de l'enfer. Donc la peine qui est annexée à la faute doit être évitée de la même manière que la faute elle-même; et celle qui y ajoute la perpétuité doit être absolument plus évitée que la faute. Si cependant on sépare de ces peines la nature de l'offense et qu'on ne considère que la nature de la peine, elles ont moins de malice que la faute considérée comme une offense de Dieu; et pour ce motif on doit moins les détester. — Il faut savoir aussi que quoique celui qui est contrit doive avoir cette disposition, on ne doit cependant pas le tenter à ce sujet (1),

(1) Saint Liguori conseille de ne pas faire de comparaisons semblables, et de ne pas demander au pénitent s'il aimerait mieux mourir que de commettre tel ou tel péché, ou s'il serait disposé

parce que l'homme ne peut pas facilement apprécier ses sentiments et que quelquefois ce qui déplaît le moins paraît déplaire le plus, parce qu'il est plus rapproché du dommage sensible que nous connaissons le mieux.

ARTICLE II. — LA DOULEUR DE LA CONTRITION PEUT-ELLE ÊTRE EXCESSIVE (1)?

1. Il semble que la douleur de la contrition ne puisse pas être excessive. Car aucune douleur ne peut être plus immodérée que celle qui détruit son propre sujet. Or, la douleur de la contrition, si elle est telle qu'elle produise la mort ou la corruption du corps, est louable. Car saint Anselme dit (implic. in lib. *De medit.* vers. fin.) : Plaise au ciel que les entrailles de mon âme soient vivifiées au point que la moelle de mes os se dessèche. Et saint Augustin dit (alius auct. lib. *De contrit. cord.* cap. 10. ad fin.) qu'il mérite de perdre les yeux en pleurant. La douleur de la contrition ne peut donc pas être excessive.

2. La douleur de la contrition provient de l'amour de la charité. Or, l'amour de la charité ne peut être excessif. La douleur de la contrition ne peut donc pas l'être non plus.

3. Mais au *contraire*. Toute vertu morale se corrompt par excès et par défaut. Or. la contrition est l'acte d'une vertu morale, de la pénitence, puisqu'elle est une partie de la justice. On peut donc avoir de ses péchés une douleur superflue.

CONCLUSION. — Puisque le péché, selon qu'il est une offense contre Dieu, ne peut pas excessivement déplaire, la douleur de la contrition, selon qu'elle existe dans la raison, n'est jamais trop grande; mais quant à la douleur sensible qu'elle produit, il peut y avoir un excès coupable.

Il faut répondre que la contrition par rapport à la douleur qui est dans la raison, c'est-à-dire par rapport à la haine qu'on a du péché considéré comme offense de Dieu, ne peut pas être excessive ; comme il ne peut pas y avoir excès dans l'amour de la charité dont l'ardeur règle l'horreur qu'on a pour le mal. Mais il peut y avoir excès quant à la douleur sensible, comme l'affliction extérieure du corps peut aussi être excessive (2). Dans ce cas on doit prendre pour règle la conservation de l'individu et des bonnes dispositions dont il a besoin pour remplir les devoirs dont il est chargé, et c'est pour cela qu'il est dit (*Rom.* XII, 1) : *Que votre soumission soit raisonnable.*

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Anselme désirait que pour alimenter sa dévotion la moelle de ses os se desséchât, non d'une manière matérielle , mais par rapport aux désirs et aux concupiscences charnelles. Quant à saint Augustin, quoiqu'il se reconnût digne de perdre les yeux du corps à cause de ses péchés, parce que tout pécheur est digne non-seulement de la mort éternelle, mais encore de la mort temporelle, il ne voulait cependant pas se priver de la lumière.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur la douleur qui existe dans la raison. — Quant au *troisième*, il repose sur la douleur de la partie sensitive.

à endurer le martyre, parce que ces questions ne serviraient qu'à l'embarrasser sans d'ailleurs éclairer suffisamment le confesseur.

(1) Après avoir démontré dans l'article précédent que la contrition doit être souveraine, saint Thomas signale dans celui-ci les excès qui sont à éviter.

(2) La contrition étant un acte de vertu, elle doit, comme tous les actes de cette nature, consister dans un certain milieu, de manière à ne pas compromettre la santé de l'individu et à le mettre ainsi dans l'impossibilité de remplir ses devoirs.

ARTICLE III. — DOIT-ON AVOIR UNE PLUS GRANDE DOULEUR D'UN PÉCHÉ QUE D'UN AUTRE (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas avoir une plus grande douleur d'un péché que d'un autre. Car saint Jérôme (Ep. XXVII, cap. 7, in med.) loue sainte Paule de ce qu'elle pleurait les moindres péchés comme de grandes fautes. On ne doit donc pas plus gémir sur un péché que sur un autre.

2. Le mouvement de la contrition est subit. Or, un mouvement subit ne peut pas être tout à la fois plus et moins intense. La contrition ne doit donc pas être plus grande d'un péché que d'un autre.

3. La contrition a principalement pour objet le péché selon qu'il détourne de Dieu. Or, tous les péchés mortels ont de commun ce mouvement; parce qu'ils enlèvent tous la grâce par laquelle l'âme est unie à Dieu. On doit donc avoir une contrition égale de tous les péchés mortels.

Mais c'est le *contraire*. La loi dit (*Deut.* XXV, 2) : *que le nombre des coups sera proportionné à l'étendue de la faute.* Or, dans la contrition les coups se mesurent sur les péchés; parce que la contrition est annexée au dessein de satisfaire. Donc la contrition doit avoir pour objet un péché plus qu'un autre.

L'homme doit être contrit de ce qu'il a dû éviter. Or, l'homme devrait éviter un péché plus qu'un autre; parce qu'il est plus grave, dans le cas où il serait dans la nécessité de faire l'un des deux. De même on doit donc regretter un péché plus qu'un autre, du moment qu'il est plus grave.

CONCLUSION. — Dieu étant plus offensé par un péché plus grave que par un péché moindre, il est évident qu'on doit avoir une contrition plus grande d'un péché plus grave que d'un péché moindre.

Il faut répondre que nous pouvons parler de la contrition de deux manières : 1° selon qu'elle se rapporte en particulier à chaque péché, alors il faut par rapport à la volonté supérieure qu'on ait une douleur plus grande pour un péché plus grave; parce que le motif de la douleur, qui est l'offense commise contre Dieu, existe plus dans l'un que dans l'autre. Car Dieu est plus grièvement offensé selon que l'acte est plus déréglé. Pareillement puisqu'une faute plus grave mérite une peine plus grande, la douleur de la partie sensitive doit être aussi proportionnée à la gravité de la faute, suivant qu'on se l'impose librement comme une peine du péché qu'on a commis. Mais selon qu'elle se produit dans la partie inférieure de l'âme, par suite de l'influence de l'appétit supérieur, l'étendue de la douleur se considère d'après les dispositions dans lesquelles se trouve la partie inférieure pour recevoir les impressions de la partie supérieure, et non selon l'étendue du péché. 2° On peut considérer la contrition, selon qu'elle se rapporte simultanément à tous les péchés, comme dans l'acte de la justification. Ou cette contrition provient elle-même de la considération de chaque péché, et alors quoique l'acte soit un, cependant la distinction des péchés subsiste virtuellement en lui; ou elle est au moins accompagnée du dessein de penser à chacun d'eux, et, dans ce cas, elle se rapporte habituellement à l'un plus qu'à l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que sainte Paule n'est pas louée de ce qu'elle se repentait également de tous ses péchés, mais de ce qu'elle regrettait les moindres fautes autant que des fautes graves, comparativement

(1) Puisque la contrition a pour objet les péchés qu'on a commis et que les péchés sont plus ou moins graves, il en résulte qu'ils doivent exciter plus ou moins de regret en proportion de leur gravité.

à la contrition que les autres ont de leurs péchés; mais elle aurait encore beaucoup plus déploré ses fautes, si elles eussent été plus grandes.

Il faut répondre au *second*, que dans ce mouvement subit de contrition, quoiqu'on ne puisse trouver actuellement une intention distincte qui réponde aux divers péchés; cependant on la trouve, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*) et aussi d'une autre manière, suivant que chaque péché se rapporte à l'offense de Dieu qui est l'objet que celui qui est contrit a en vue dans son repentir général. Car celui qui aime un tout, en aime potentiellement les parties, quoiqu'il ne les aime pas en acte; et de la sorte il les aime plus ou moins en raison de leur rapport avec le tout. Ainsi celui qui aime une communauté en aime virtuellement plus ou moins chacun des membres selon leur rapport avec le bien commun. De même celui qui s'afflige d'avoir offensé Dieu, regrette implicitement de différentes manières ses différentes fautes, suivant qu'il a plus ou moins offensé Dieu en les commettant.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique tout péché mortel détourne de Dieu et enlève la grâce, cependant l'un éloigne de lui plus qu'un autre, en ce que par suite de son déréglement il se trouve plus qu'un autre en opposition avec l'ordre de la bonté divine.

QUESTION IV.

DE LA DURÉE DE LA CONTRITION.

Nous devons ensuite nous occuper de la durée de la contrition. A cet égard il y a trois questions à examiner : 1° La contrition doit-elle durer toute cette vie? — 2° Est-il convenable de gémir continuellement sur le péché? — 3° Après cette vie les âmes sont-elles contrites de leurs péchés?

ARTICLE I. — LA CONTRITION DOIT-ELLE DURER PENDANT TOUTE CETTE VIE (1)?

1. Il semble que la contrition ne doive pas durer toute cette vie. Car comme on doit avoir de la douleur au sujet du péché qu'on a commis; de même on doit aussi en avoir de la honte. Or, on n'a pas honte de ses péchés pendant toute la vie; parce que, comme le dit saint Ambroise (*De pœnit.* lib. II, cap. 7), celui qui a reçu le pardon de ses péchés n'a plus lieu d'en rougir. Il semble donc qu'il ne doive plus en avoir la contrition qui est la douleur qu'on a de ses péchés.

2. Il est dit (I. Joan. IV, 18) que *la charité parfaite chasse la crainte, parce que la crainte a en vue la punition*. Or, la douleur a aussi en vue la punition. Donc la douleur de la contrition ne peut subsister dans l'état de charité parfaite.

3. La douleur qui a pour objet propre le mal présent ne peut se rapporter au passé qu'autant qu'il reste dans le présent quelque chose du péché passé. Or, quelquefois on parvient en cette vie à un état où il ne reste rien du péché passé, ni disposition, ni faute, ni peine à expier. Il ne faut donc plus s'affliger de ses péchés.

4. Saint Paul dit (*Rom.* VIII, 28) que *pour ceux qui aiment Dieu tout tourne à leur avantage*, même les péchés, comme l'observe la glose (Aug. lib. *De corrept. et grat.* cap. 9). Il ne faut donc pas pleurer ses péchés, après qu'on en a obtenu le pardon.

5. La contrition est une partie de la pénitence, comme la satisfaction qui

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des bégards et des autres hérétiques qui ont nié les œuvres, sous prétexte que quand l'homme est arrivé à la perfection il ne doit plus faire aucune bonne œuvre, et que cette obligation ne regarde que ceux qui sont imparfaits.

est une autre partie de cette vertu. Or, il ne faut pas toujours satisfaire. Donc il ne faut pas non plus être toujours contrit de ses péchés.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin, dans son livre de la pénitence (seu alius auctor *De ver. et falsa pœnit.* cap. 13), dit que dès que la douleur cesse la pénitence fait défaut, et dès que la pénitence fait défaut il ne reste rien du pardon. Il semble donc que puisqu'il ne faut pas perdre le pardon qu'on a obtenu, on doive toujours se repentir de ses péchés.

Il est dit (*Eccli.* v, 5) : *Ne soyez pas sans crainte au sujet du péché pardonné.* On doit donc toujours gémir pour avoir ses fautes pardonnées.

CONCLUSION. — Puisque le péché passé ralentit le cours de notre vie vers Dieu, on doit pendant tout le temps de la vie présente être contrit de ses péchés passés et les pleurer.

Il faut répondre que dans la contrition, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 1), il y a deux sortes de douleur : l'une appartient à la raison, et elle est la détestation du péché qu'on a commis; l'autre appartient à la partie sensitive et résulte de la première. Par rapport à l'une et à l'autre, la contrition doit durer pendant toute la vie présente. Car, tant qu'on est ici-bas, on déteste les obstacles qui nous retardent et qui nous empêchent de parvenir au terme de notre carrière. Ainsi, le péché peut retarder la course de notre vie vers Dieu, parce que nous ne pouvons plus recouvrer le temps qui nous avait été donné pour courir ; il faut donc que pendant la durée de cette vie l'état de la contrition subsiste toujours, quant à la détestation du péché. Il en est de même par rapport à la douleur sensible que la volonté excite à titre de châtiment. Car, comme l'homme en péchant a mérité une peine éternelle, et qu'il a péché contre Dieu qui est éternel, la peine éternelle ayant été changée en une peine temporelle, il faut au moins que la douleur subsiste pendant toute l'éternité de l'homme, c'est-à-dire pendant tout le temps que dure sa vie présente (1). C'est pour cela que Hugues de Saint-Victor dit (tract. VI *Sum. sent.* cap. 11) : que Dieu en absolvant l'homme de la faute et de la peine éternelle, l'enchaîne par le lien de la détestation perpétuelle du péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que la honte se rapporte au péché seulement, suivant ce qu'il a de honteux. C'est pour cela que quand le péché a été remis quant à la faute, il n'y a plus lieu d'en rougir; mais il y a toujours lieu d'en avoir de la douleur, parce que la douleur ne se rapporte pas seulement à la faute en raison de ce qu'elle a de honteux, mais encore en raison du dommage qui lui est annexé.

Il faut répondre au *second*, que la crainte servile que la charité chasse est en opposition avec cette vertu, en raison de la servilité, puisqu'elle se rapporte à la peine ; au lieu que la douleur de la contrition est produite par la charité, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 2). Et c'est pour ce motif qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique le pécheur revienne par la pénitence à son ancien état de grâce et à l'affranchissement de toute peine, il ne revient cependant jamais à la dignité première de son innocence. C'est pour cela qu'il reste toujours en lui quelque chose de son péché passé.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme l'homme ne doit pas faire

(1) C'est ce que suppose le concile de Trente quand il dit au sujet de l'extrême-onction (sess. XIV, cap. 1) : *Visum est sanctæ synodo præcedenti doctrinæ de pœnitentia adjungere ea quæ sequuntur de sacramento Extremæ unctionis : quod non modò pœnitentiæ, sed totius christianæ vitæ, quæ perpetua pœnitentia esse debet, consummativum existimatum est à Patribus.*

le mal pour qu'il arrive du bien ; de même il ne doit pas se réjouir des maux, parce que la grâce de Dieu ou l'action de sa providence en tirent occasionnellement des avantages. Car, ce ne sont pas les péchés qui ont été la cause de ces biens, mais ils en ont été plutôt les obstacles ; c'est la providence divine qui les a produits. On doit donc se réjouir de son action et s'affliger du péché.

Il faut répondre au *cinquième*, que la satisfaction s'apprécie suivant la peine particulière qu'on doit subir pour ses péchés. C'est pourquoi elle peut être complète de manière qu'on ne soit pas obligé d'aller au delà. Cette peine est surtout proportionnée à la faute en raison du mouvement par lequel on se porte vers la créature, et sous ce rapport elle est finie. Mais la douleur de la contrition répond à la faute par rapport au mouvement qui nous détourne de Dieu, et à ce point de vue elle a quelque chose d'infini. D'où il arrive que la contrition doit toujours subsister ; et il ne répugne pas que ce qui est en dernier lieu étant détruit, ce qui est avant reste encore.

ARTICLE II. — EST-IL AVANTAGEUX DE S'AFFLIGER CONTINUELLEMENT DE SES PÉCHÉS (1) ?

1. Il semble qu'il ne soit pas avantageux de pleurer continuellement ses péchés. Car il est quelquefois avantageux d'être dans la joie, comme on le voit d'après ces paroles de l'Apôtre (*Phil.* IV) : *Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur*, à l'occasion desquelles la glose dit (*ord.*) qu'il est nécessaire de se réjouir. Or, il n'est pas possible d'être tout à la fois dans la joie et la douleur. Il n'est donc pas avantageux de s'affliger continuellement de ses péchés.

2. On ne doit pas prendre ce qui est mauvais en soi et ce que l'on doit fuir, à moins que ce ne soit nécessaire comme une médecine l'est à une maladie : c'est ainsi qu'on applique à une blessure le feu et le fer. Or, la tristesse est en soi une chose mauvaise. D'où il est dit (*Eccli.* XXX, 24) : *Dispersez loin de vous la tristesse ;* l'Ecriture en donne le motif : *Car la tristesse en a fait périr un grand nombre, et elle n'est utile à rien.* C'est aussi ce que dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 13 et 14, et lib. X, cap. 5). On ne doit donc s'affliger du péché qu'autant qu'il le faut pour en obtenir le pardon. Et comme le péché a été effacé immédiatement après la première tristesse produite par la contrition, il n'est pas avantageux de le pleurer davantage.

3. Saint Bernard dit (*Serm.* XI *in Cant.*, cap. 2) : La douleur est bonne si elle n'est pas continuelle, car il faut mêler du miel à l'absinthe. Il semble donc qu'il ne soit pas avantageux de pleurer continuellement.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (alius auctor, lib. *De vera et falsa pœnit.* cap. 13 in fin.) : Que le pénitent soit toujours dans la douleur, et que cette douleur soit pour lui un sujet de joie.

Il est avantageux de produire toujours, autant qu'il est possible, les actes dans lesquels la béatitude consiste. Or, la douleur que l'on a du péché est du nombre de ces actes, comme on le voit par ces paroles de l'Evangile (Matth. V, 5) : *Bienheureux ceux qui pleurent.* Il est donc avantageux d'être continuellement dans la douleur autant que possible.

CONCLUSION. — La contrition étant un acte de la pénitence, il serait très-avantageux à l'homme d'être continuellement contrit de ses péchés et d'en être modé-

(1) L'Ecriture nous insinue que l'on doit continuellement avoir de la douleur de ses fautes (*Ps.* L) : *Miserere mei quoniam iniquitatem meam ego cognosco et peccatum meum contra me est semper.* (Thren. II) *Deduc quasi torrentem lacrymas per diem ac noctem, non des requiem tibi, neque taceat pupilla oculi tui.*

rément attristé, pourvu qu'il n'omette pas les devoirs des autres vertus quand ils sont plus nécessaires.

Il faut répondre que les actes des vertus sont d'une telle nature, qu'il ne peut y avoir en eux ni excès ni défaut, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6 et 7). Ainsi la contrition, considérée comme un déplaisir qui existe dans l'appétit rationnel, étant un acte de la vertu de pénitence, il ne peut jamais y avoir d'excès en elle ni quant à l'intensité, ni quant à la durée, sinon dans le cas où l'acte d'une vertu empêche l'acte d'une autre vertu qui serait plus nécessaire pour le moment. Par conséquent, plus l'homme peut vivre continuellement en produisant des actes de contrition, et mieux il fait; pourvu qu'il pratique en leur temps et comme il faut toutes les autres vertus. Mais les passions peuvent pécher par excès et par défaut quant à l'intensité et quant à la durée. C'est pourquoi, comme la passion de la douleur que la volonté s'impose doit être modérément intense, de même elle doit être aussi d'une durée modérée, de peur qu'en se prolongeant trop elle jette l'homme dans le désespoir, la pusillanimité et les autres excès de ce genre (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la joie du siècle est empêchée par la douleur de la contrition; mais qu'il n'en est pas de même de la joie qui vient de Dieu, parce qu'elle a cette douleur même pour matière.

Il faut répondre au *second*, que l'Ecclésiastique parle en cet endroit de la tristesse du siècle; et Aristote parle de la tristesse qui est une passion dont on doit user modérément, selon qu'il est avantageux à la fin pour laquelle on l'emploie.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Bernard parle de la douleur qui est une passion.

ARTICLE III. — APRÈS CETTE VIE LES AMES SONT-ELLES ENCORE CONTRITES DE LEURS PÉCHÉS (2)?

1. Il semble que les âmes soient encore contrites de leurs péchés après cette vie. Car l'amour de la charité est cause du déplaisir que l'on a du péché. Or, la charité reste dans les âmes après cette vie et quant à l'acte et quant à l'habitude, parce que *la charité ne périt jamais*, comme l'a dit l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 8). Le déplaisir qu'on a du péché que l'on a commis et qui est essentiellement la même chose que la contrition, subsiste donc.

2. On doit avoir plus de douleur pour la faute que pour la peine. Or, les âmes dans le purgatoire s'affligent de la peine sensible qu'elles éprouvent et de ce que leur gloire est différée. A plus forte raison s'affligent-elles donc de la faute qu'elles ont commise.

3. La peine du purgatoire est satisfactoire à l'égard du péché. Or, la satis-

(1) Les théologiens examinent si on est obligé de faire un acte de contrition immédiatement après s'être rendu coupable d'une faute grave. Ils conviennent qu'il y a à ce sujet un précepte qui oblige par lui-même toutes les fois qu'on est en danger de mourir dans le péché, et il oblige *par accident* : 1° lorsqu'après avoir fait un péché mortel on est obligé de faire une chose qui demande qu'on soit en état de grâce; 2° quand on est obligé de faire un acte d'amour de Dieu, et on y est obligé au moins une fois par mois; 3° quand on est pressé par de violentes tentations et qu'on a besoin d'être en état de grâce pour les vaincre; 4° quand on est obligé de remplir le devoir de la confession annuelle. La plupart des pécheurs, et surtout parmi les gens simples, pensent qu'il n'y a obligation pour eux que dans cette dernière circonstance : Mgr Gousset conseille de les laisser dans cette bonne foi qui peut les rendre excusables (voyez sa *Théologie morale*, tome II, pages 244 et 245).

(2) L'Ecriture nous apprend dans une foule d'endroits qu'après cette vie la contrition n'existe plus dans les mêmes conditions que maintenant, c'est-à-dire qu'elle n'est plus ni satisfactoire, ni méritoire : *Venit nox, quando nemo potest operari* (Joan. IX). *Quodcumque potest manus tua, instanter operare : quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia sunt apud inferos : quo tu properas* (Eccles. IX). *Ante obitum tuum operare justitiam : quoniam non est apud inferos invenire cibum quo refocilleris* (Eccles. XIV).

faction tire son efficacité de la force de la contrition. Donc la contrition subsiste après cette vie.

Mais c'est le *contraire*. La contrition est une partie du sacrement de pénitence. Or, les sacrements ne subsistent pas après cette vie. Donc la contrition ne subsiste pas non plus.

La contrition peut être si grande qu'elle efface la faute et la peine. Si donc les âmes pouvaient être contrites dans le purgatoire, elles pourraient obtenir par la force de leur contrition la remise de leur dette et par conséquent être délivrées de la peine sensible; ce qui est faux.

CONCLUSION. — Puisqu'on requiert pour la contrition que l'on ait une douleur qui soit formée par la charité et méritoire, et puisque toutes ces conditions ne peuvent se trouver dans les âmes apres cette vie, il est impossible qu'elles aient alors en elles la contrition.

Il faut répondre que dans la contrition il y a trois choses à considérer: la première c'est le genre de la contrition qui est une douleur; la seconde c'est la forme de la contrition qui est un acte de vertu ennobli par la grâce; la troisième c'est l'efficacité de la contrition qui est un acte méritoire et sacramentel et satisfactoire d'une certaine manière. Après cette vie les âmes qui sont dans le ciel ne peuvent donc avoir la contrition, parce que la plénitude de leur joie les empêche de ressentir de la douleur. Celles qui sont dans l'enfer n'ont pas de contrition; parce que quoiqu'elles aient de la douleur (1), elles n'ont pas la grâce qui doit lui donner sa forme. Quant à celles qui sont dans le purgatoire, elles ont de leurs fautes une douleur ennoblie par la grâce, mais elles n'ont pas une douleur méritoire, parce qu'elles ne sont plus en état de mériter. Il n'y a donc que dans cette vie que ces trois choses peuvent se rencontrer.

Il faut répondre au *premier* argument, que la charité ne produit cette douleur que dans ceux qui en sont capables; mais la plénitude de la joie qu'éprouvent les bienheureux les rend absolument incapables de toute douleur; c'est pourquoi, quoiqu'ils aient la charité, cependant ils n'ont pas la contrition.

Il faut répondre au *second*, que les âmes dans le purgatoire s'affligent de leurs péchés; mais cette douleur n'est pas la contrition parce qu'elle n'en a pas l'efficacité.

Il faut répondre au *troisième*, que cette peine que les âmes souffrent dans le purgatoire ne peut pas être appelée proprement une satisfaction, parce que la satisfaction requiert une œuvre méritoire; mais on appelle satisfaction d'une manière large le payement d'une peine qui était due.

QUESTION V.

DE L'EFFET DE LA CONTRITION.

Il nous reste ensuite à considérer l'effet de la contrition. A cet égard trois questions se présentent : 1° La rémission du péché est-elle un effet de la contrition? — 2° La contrition peut-elle enlever totalement toute la peine que l'on a méritée? — 3° Une faible contrition suffit-elle pour effacer de grands péchés?

ARTICLE I. — LA RÉMISSION DU PÉCHÉ EST-ELLE UN EFFET DE LA CONTRITION (2)?

1. Il semble que la rémission du péché ne soit pas un effet de la con-

(1) Cette douleur est produite par les peines qu'elles endurent, mais elles ne sont pas affligées de leurs péchés selon qu'ils sont une offense contre Dieu, puisqu'au contraire elles s'endurcissent et s'obstinent dans leurs fautes

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur

trition. Car il n'y a que Dieu qui remette les péchés. Or, nous sommes d'une certaine manière causes de la contrition, parce qu'elle est notre acte. La contrition n'est donc pas cause de la rémission du péché.

2. La contrition est un acte de vertu. Or, la vertu est une suite de la rémission du péché; parce que la vertu et le péché n'existent pas simultanément dans l'âme. La contrition n'est donc pas la cause de la rémission de la faute.

3. Il n'y a que le péché qui empêche de recevoir l'eucharistie. Or, celui qui est contrit ne doit pas s'approcher de l'eucharistie avant de s'être confessé. Il n'a donc pas encore reçu la rémission de sa faute.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles du Psalmiste (*Ps.* L) : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*, etc., la glose dit : La contrition du cœur est le sacrifice par lequel les péchés sont effacés.

Le vice et la vertu sont altérés et produits par les mêmes causes, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2). Or, le péché se commet par un amour déréglé du cœur. Il est donc détruit par la douleur qui résulte de l'amour bien réglé de la charité, et par conséquent la contrition l'efface.

CONCLUSION. — La contrition, considérée comme un acte de vertu, prépare la rémission des péchés; mais selon qu'elle est une partie du sacrement elle la produit d'une manière efficiente instrumentale.

Il faut répondre qu'on peut considérer la contrition de deux manières, selon qu'elle est une partie d'un sacrement ou selon qu'elle est un acte de vertu. De ces deux manières elle est la cause de la rémission du péché, mais diversement. Car selon qu'elle fait partie d'un sacrement, elle contribue à la rémission des péchés d'une manière instrumentale, comme on le voit à l'égard des autres sacrements (*Sent.* IV, dist. 1, quæst. I, art. 4), et selon qu'elle est un acte de vertu, elle est, en quelque sorte, la cause matérielle de la rémission des fautes; parce que la disposition est nécessaire d'une certaine manière à la justification (1), et la disposition revient à la cause matérielle, quand il s'agit de la disposition qui a pour but de préparer la matière à recevoir la forme. Mais il en est autrement de la disposition qui prépare l'agent à agir, parce que celle-ci revient au genre de la cause efficiente.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu seul est la cause efficiente principale de la rémission des péchés; mais la cause dispositive ou préparatoire peut venir de nous, et il en est de même aussi de la cause sacramentelle, parce que les formes des sacrements sont les paroles que nous prononçons et elles ont la vertu instrumentale de faire venir la grâce par laquelle les péchés sont remis.

Il faut répondre au *second*, que la rémission des péchés précède la vertu et l'infusion de la grâce d'une manière et la suit d'une autre; et selon qu'elle la suit l'acte produit par la vertu peut en être la cause.

Il faut répondre au *troisième*, que la dispensation de l'eucharistie appar-

de Luther, qui prétendait que la contrition n'était nullement nécessaire pour obtenir la rémission de ses péchés, et qu'il suffisait de croire que l'on avait été absous pour l'être en effet. *Confide*, dit-il, *si sacerdotis obtinearis absolutionem et crede fortiter te absolutum et absolutus verè eris, quidquid sit de contritione.*

(1) Ainsi, comme acte, la contrition est une disposition. Si la contrition est parfaite, la rémission des péchés lui est adjointe, mais elle doit renfermer implicitement le vœu ou la volonté de recevoir le sacrement. Si elle est imparfaite, c'est une disposition qui a besoin d'être jointe au sacrement pour produire la rémission des péchés. Comme partie du sacrement, la contrition produit la rémission des péchés d'une manière instrumentale, et elle revient à la cause matérielle puisqu'elle est un des actes qui constitue la matière du sacrement de pénitence.

tient aux ministres de l'Église ; c'est pourquoi on ne doit pas s'en approcher avant d'avoir obtenu de ces ministres eux-mêmes la rémission de ses fautes, quand même elles auraient été remises devant Dieu (1).

ARTICLE II. — LA CONTRITION PEUT-ELLE TOTALEMENT EFFACER LA PEINE DUE AU PÉCHÉ (2) ?

1. Il semble que la contrition ne puisse pas totalement enlever la peine due au péché. Car la satisfaction et la confession ont pour but de nous délivrer de cette peine. Or, on n'est jamais si parfaitement contrit que l'on ne soit encore obligé de se confesser et de satisfaire. La contrition n'est donc jamais assez grande pour effacer toute la peine due au péché.

2. Dans la pénitence il doit y avoir compensation entre la peine et la faute. Or, il y a des fautes que l'on commet au moyen des membres du corps. Par conséquent, puisqu'il faut qu'il y ait une compensation complète du côté de la peine et *qu'on soit tourmenté par où l'on a péché* (*Sap.* XI, 17), il semble qu'on ne puisse jamais s'acquitter de la peine due à un pareil péché par la contrition.

3. La douleur de la contrition est finie. Or, un péché mortel mérite une peine infinie. Donc on ne peut d'aucune manière avoir une contrition assez grande pour effacer toute la peine due au péché.

Mais c'est le *contraire*. Les sentiments du cœur sont plus agréables à Dieu que les actes extérieurs. Or, l'homme est absous de la peine et de la faute par ces actes. Donc il l'est également par les sentiments du cœur ou par la contrition.

On peut citer pour exemple le bon larron, auquel il a été dit (Luc. XXIII, 43) : *Vous serez aujourd'hui avec moi dans le paradis*, pour un acte unique de pénitence.

Nous avons d'ailleurs déjà examiné si toute la peine due au péché était toujours enlevée par la contrition, en faisant la même question au sujet de la pénitence (Sup. dist. 15, lib. IV, quæst. II, art. 1 et 2, et part. III, quæst. LXXXVI, art. 4).

CONCLUSION. — La contrition, si on la considère soit du côté de la charité, soit du côté de la douleur sensible, peut être si grande qu'elle suffise pour effacer pleinement la faute et la peine.

Il faut répondre que l'intensité de la contrition peut se considérer de deux manières : 1° du côté de la charité qui produit le déplaisir. Sous ce rapport il peut se faire que la charité en acte soit si vive que la contrition qui en résulte produise non-seulement l'éloignement de la faute, mais encore la délivrance de toute la peine. 2° Du côté de la douleur sensible que la volonté excite dans la contrition. Et comme sous ce rapport elle est une peine, elle peut être si forte qu'elle suffise pour effacer la faute et la peine.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne peut être certain que la contrition qu'on a suffise pour effacer la peine et la faute (3). C'est pour

(1) Le concile de Trente s'exprime ainsi à ce sujet (sess. XIII, can. 11) : *Ne tantum sacramentum indignè atque ideo in mortem et condemnationem sumatur; statuit atque declarat ipsa sancta synodus illis quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habitâ copiâ confessoris, necessariò præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prædicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publicè disputando defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus existat.*

(2) Le concile de Trente a défini que la peine n'est pas toujours remise avec la faute (sess. XIV, can. 12) : *Si quis dixerit totam pœnam simul cum culpa remitti semper à Deo, anathema sit.* Ce qui suppose que cela peut arriver quelquefois, comme saint Thomas l'enseigne.

(3) C'est ce qu'exprime ainsi le concile de Trente (sess. VI, cap. 9) : *Nullus scire valet certitudine fidei cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.*

cela qu'on est tenu de se confesser et de satisfaire; surtout parce que la contrition n'est véritable qu'autant qu'elle est jointe au dessein de se confesser (1). Et on doit aussi exécuter ce dessein en raison du précepte qui fait de la confession une obligation.

Il faut répondre au *second*, que comme la joie intérieure rejaillit aussi sur les parties extérieures du corps, de même la douleur intérieure réagit aussi sur les membres extérieurs, d'où il est dit (*Prov.* XVII, 22): *La tristesse de l'esprit dessèche les os.*

Il faut répondre au *troisième*, que la douleur de la contrition, quoiqu'elle soit bornée quant à l'intensité, comme la peine due au péché mortel est bornée elle-même, néanmoins elle tire une vertu infinie de la charité qui l'anime; et, sous ce rapport, elle peut avoir la puissance d'effacer la faute et la peine.

ARTICLE III. — UNE FAIBLE CONTRITION SUFFIT-ELLE POUR EFFACER DE GRANDS PÉCHÉS (2)?

1. Il semble qu'une faible contrition ne suffise pas pour effacer de grands péchés. Car la contrition est le remède du péché. Or, une médecine corporelle qui guérit une faible maladie du corps ne suffit pas pour en guérir une plus grande. Donc la moindre contrition ne suffit pas pour effacer les plus grands péchés.

2. Nous avons dit (quest. III, art. 3) qu'il faut qu'on soit contrit davantage des plus grands péchés. Or, la contrition n'efface le péché qu'autant qu'elle est aussi grande qu'il faut. Donc la moindre contrition n'efface pas tous les péchés.

Mais c'est le *contraire*. Toute grâce sanctifiante efface tous les péchés mortels puisqu'elle est incompatible avec eux. Or, toute contrition est revêtue de la grâce sanctifiante. Donc toute contrition, quelque faible qu'elle soit, efface toutes les fautes.

CONCLUSION. — La douleur, quelque faible qu'elle soit, pourvu qu'elle suffise à l'essence de la contrition, efface toutes les fautes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit souvent (quest. I, art. 2 ad 1, et quest. III et VI, art. 1), la contrition produit une double douleur. L'une qui appartient à la raison consiste dans le déplaisir que l'on a du péché qu'on a commis. Cette douleur peut être si faible qu'elle ne suffise pas à l'essence de la contrition, comme dans le cas où le péché déplairait moins que ne doit déplaire l'acte par lequel on est séparé de sa fin (3). C'est ainsi que l'amour peut aussi être tellement faible qu'il ne suffise pas à la nature de la charité (4). L'autre douleur existe dans les sens; sa faiblesse n'empêche pas la contrition d'exister, parce qu'elle ne lui est pas essentielle, mais qu'elle lui est unie comme par accident. De plus elle n'est pas en notre pouvoir (5). On doit donc dire que, quelque faible que soit

(1) C'est encore l'observation du concile de Trente (sess. XIV, cap. 4), et on en comprend de soi-même la justesse, car la contrition ne peut être sincère et parfaite qu'autant qu'elle renferme la volonté de se soumettre aux moyens que Dieu a établis pour notre justification.

(2) La contrition, du moment qu'elle est véritable, suffit pour effacer les péchés (*Prov.* X): *Universa delicta operit charitas.* (I. Pet. IV) *Charitas operit multitudinem peccatorum.*

(3) Il est difficile de se rendre compte jusqu'où doit aller ce sentiment et si on le possède véritablement. C'est pourquoi nous ne devons jamais trop présumer de nos dispositions, et il importe de faire notre salut avec crainte et tremblement.

(4) Dans ce cas la contrition peut n'être que de l'attrition, et alors elle ne remet les péchés qu'autant qu'elle est jointe au sacrement.

(5) Nous ne pouvons à volonté verser des larmes, ni produire tous les autres phénomènes qui résultent de l'excitation de la sensibilité physique.

la douleur, pourvu qu'elle suffise à l'essence de la contrition, elle efface toutes les fautes.

Il faut répondre au *premier* argument, que les remèdes spirituels tirent une efficacité infinie de la vertu infinie (1) qui opère en eux. C'est pourquoi un remède qui suffit pour guérir un petit péché, suffit aussi pour en guérir un grand, comme on le voit à l'égard du baptême qui détruit les fautes graves et légères. Il en est de même de la contrition pourvu qu'elle soit véritable.

Il faut répondre au *second*, qu'il arrive nécessairement que le même homme a plus de regrets pour un grand péché que pour un péché moindre, en raison de ce qu'il répugne davantage à l'amour qui est la cause de sa douleur. Mais si un autre avait autant de douleur pour un péché plus grave que celui-ci en a pour un péché moindre, cela suffirait pour qu'il obtînt la rémission de sa faute.

QUESTION VI.

DE LA NÉCESSITÉ DE LA CONFESSION.

Après avoir parlé de la contrition nous devons nous occuper de la confession. A ce sujet il y a six choses à examiner : 1° la nécessité de la confession ; 2° son essence; 3° son ministre; 4° ses qualités; 5° ses effets; 6° son sceau. — Sur la nécessité de la confession il y a six questions : 1° La confession est-elle nécessaire au salut? — 2° Est-elle de droit naturel? — 3° Tout le monde est-il tenu de se confesser? — 4° Peut-on licitement confesser un péché qu'on n'a pas commis? — 5° Est-on tenu de se confesser immédiatement? — 6° Peut-on être dispensé de se confesser à un homme?

ARTICLE I. — LA CONFESSION EST-ELLE NÉCESSAIRE AU SALUT (2)?

1. Il semble que la confession ne soit pas nécessaire au salut. Car le sacrement de pénitence a été établi pour la rémission des fautes. Or, la faute est remise suffisamment par l'infusion de la grâce. Donc la confession n'est pas nécessaire pour faire pénitence de ses péchés.

2. Le péché qui a été contracté d'après la volonté d'un autre doit recevoir d'un autre son remède. Le péché actuel qu'on a commis de son mouvement propre ne doit donc tirer son remède que de soi-même. Or, la pénitence est établie contre ce péché. La confession n'est donc pas nécessaire à la pénitence.

3. Il y en a auxquels leurs péchés ont été remis sans qu'on dise qu'ils se soient confessés, comme on le voit de saint Pierre, de sainte Madeleine et de saint Paul. Or, la grâce qui remet le péché n'a pas moins d'efficacité maintenant qu'elle n'en avait alors. Il n'est donc pas nécessaire au salut que l'homme se confesse.

4. La confession est exigée pour que dans le jugement on inflige une peine proportionnée à la faute. Or, l'homme peut s'infliger une peine plus grande que celle qui lui serait infligée par un autre. Il semble donc que la confession ne soit pas nécessaire au salut.

(1) C'est-à-dire de la grâce divine.

(2) Il est de foi que la confession sacramentelle est nécessaire de droit divin à tous ceux qui sont tombés dans le péché après leur baptême. C'est ce que le concile de Trente a ainsi défini contre Wicleff, Luther et Calvin, et tous les novateurs qui avaient attaqué ce dogme : *Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino; aut dixerit, modum secretè confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, anathema sit* (sess. XIV, can. 6).

Mais c'est le *contraire*. Boëce dit (*De cons.* lib. I, pros. 4) : Si vous désirez le secours du médecin, il faut que vous lui découvriez la maladie. Or, il est nécessaire au salut que l'homme reçoive un remède pour ses péchés. Il est donc nécessaire au salut qu'il découvre sa maladie par la confession.

Dans un jugement séculier, ce n'est pas le même qui est juge, accusateur et accusé. Or, le jugement spirituel est mieux réglé. Donc le pécheur qui est accusé ne doit pas être juge de lui-même, mais il doit être jugé par un autre, et par conséquent il faut qu'il se confesse.

CONCLUSION. — Puisque le sacrement de pénitence ne peut être appliqué à quelqu'un comme remède si ses péchés ne sont connus, parce qu'on ne peut guérir ce qu'on ne connaît pas, la confession sacramentelle est de nécessité de salut pour celui qui est tombé dans le péché mortel.

Il faut répondre que la passion du Christ, sans la vertu de laquelle on ne remet ni le péché originel, ni le péché actuel, opère en nous par la réception des sacrements qui tirent d'elle leur efficacité. C'est pourquoi pour la rémission du péché actuel et du péché originel, il faut un sacrement de l'Eglise, soit qu'on le reçoive en acte, soit qu'on le reçoive au moins de vœu, quand on est empêché de le recevoir réellement par nécessité et non par mépris. Par conséquent ces sacrements qui ont pour but de remettre les péchés avec lesquels on ne peut être sauvé sont nécessaires au salut (1). C'est pourquoi comme le baptême qui efface le péché originel est nécessaire au salut, de même aussi le sacrement de pénitence (2). Or, comme en demandant le baptême, on se soumet aux ministres de l'Eglise auxquels il appartient de dispenser les sacrements, de même en confessant ses péchés on se soumet au ministre de l'Eglise pour en obtenir la rémission par le sacrement de pénitence dont il est le dispensateur. Mais le ministre ne peut employer un remède convenable, s'il ne connaît le péché qui lui est révélé par la confession du pécheur (3). C'est pourquoi la confession est de nécessité de salut pour celui qui est tombé dans le péché mortel actuel.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'infusion de la grâce suffit pour la rémission de la faute; mais après que la faute est remise le pécheur est encore redevable de la peine temporelle (4). Les sacrements ont été établis pour produire l'infusion de la grâce, et avant qu'on ne les ait reçus en acte ou d'intention, on n'obtient pas la grâce, comme on le voit pour le baptême, et il en est de même pour la confession. De plus, la peine temporelle est expiée par la honte de la confession, par le pouvoir des clefs auxquels se soumet celui qui se confesse, et par la satisfaction qui lui est prescrite et que le prêtre règle selon la nature des fautes qui lui ont été révélées par la confession. Mais cependant ce n'est pas en raison de ce qu'elle opère pour la rémission de la peine que la confession

(1) C'est ce que le concile de Trente a défini d'une manière générale : *Si quis dixerit sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, anathema sit* (sess. VII, can. 4).

(2) Le concile de Trente fait aussi cette comparaison : *Est autem hoc sacramentum pœnitentiæ lapsis post baptismum ad salutem necessarium ut nondum regeneratis ipse baptismus* (sess. XIV, cap. 2).

(3) C'est encore le raisonnement du concile de Trente : *Constat sacerdotes judicium hoc, incognitâ causâ, exercere non potuisse, neque æquitatem quidem illos in pœnis injungendis servare potuisse, si in genere duntaxat et non potiùs in specie, ac sigillatim, sua ipsi peccata declarassent* (sess. XIV, cap. 5).

(4) Il est de foi que cette partie de la peine n'est pas toujours remise totalement avec la faute : *Si quis dixerit totam pœnam simul cum culpa remitti semper à Deo, anathema sit* (sess. XIV, can. 2). C'est sur ce fondement que repose la doctrine des indulgences, des œuvres satisfactoires et du purgatoire.

est nécessaire au salut, parce que la peine à laquelle on est obligé après la rémission de la faute est une peine temporelle. Par conséquent on peut être sauvé sans l'expier ici-bas. Mais ce qui fait que la confession est nécessaire au salut, c'est qu'elle contribue à la rémission de la faute, comme nous l'avons dit.

Il faut répondre au *second*, que le péché qu'on a contracté d'après la volonté d'un autre, c'est-à-dire le péché originel, peut tirer son remède d'un principe absolument intrinsèque, comme on le voit pour les enfants; au lieu que le péché actuel qu'on a commis de soi-même, ne peut être expié qu'autant que celui qui l'a commis coopère à son expiation. Cependant il ne suffit pas par lui-même pour l'expier, comme il se suffit pour le commettre; parce que le péché est fini par rapport au mouvement de conversion et infini par rapport au mouvement d'aversion. Sous le premier rapport le pécheur peut s'élever contre le péché, mais sous le second il faut que le commencement de la rémission de la faute vienne d'un autre, parce que ce qui est le dernier dans la génération est le premier dans la destruction, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3). C'est pour cela qu'il faut que le péché actuel reçoive aussi d'un autre son remède.

Il faut répondre au *troisième*, que quoiqu'on ne dise pas que les saints se soient confessés, cependant ils ont pu le faire, car il s'est passé bien des choses qui ne sont pas écrites. — De plus, le Christ a une puissance d'excellence dans les sacrements; par conséquent il a pu conférer la chose du sacrement sans ce qui appartient au sacrement lui-même.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique la satisfaction ne suffise pas pour expier la peine du péché d'après l'étendue de la peine qui est imposée dans la satisfaction, cependant elle suffit selon qu'elle est une partie d'un sacrement et qu'elle a une vertu sacramentelle. C'est pourquoi il faut qu'elle soit imposée par les dispensateurs des sacrements; et c'est ce qui fait que la confession est nécessaire.

ARTICLE II. — LA CONFESSION EST-ELLE DE DROIT NATUREL (1)?

1. Il semble que la confession soit de droit naturel. Car Adam et Caïn n'étaient tenus qu'aux préceptes de la loi de nature. Or, ils sont blâmés de ce qu'ils n'ont pas confessé leur péché. La confession des péchés est donc de droit naturel.

2. Les préceptes qui subsistent dans la loi ancienne et dans la loi nouvelle sont de droit naturel. Or, la confession a existé sous la loi ancienne, car il est dit (Is. LXIII, 26) : *Si vous avez quelque chose, faites-le connaître pour être justifié.* Elle est donc de droit naturel.

3. Job n'était soumis qu'à la loi naturelle. Or, il confessait ses péchés; ce qui est évident par ces paroles (Job, XXXI, 33) : *Si j'ai caché mon péché, comme l'homme.* La confession est donc de droit naturel.

Mais c'est le *contraire.* Saint Isidore dit (*Etym.* lib. V, cap. 6) que le droit naturel est le même chez tous les hommes. Or, la confession n'existe pas de la même manière chez tous les hommes. Elle n'est donc pas de droit naturel.

On se confesse à celui qui a les clefs. Or, les clefs de l'Eglise n'ont pas été établies de droit naturel. Donc la confession non plus.

(1) Il est de foi que la confession sacramentelle a été instituée par Jésus-Christ et qu'elle est de droit positif divin. C'est ce que le concile de Trente a exprimé ainsi : *Ex institutione sacramenti pœnitentiæ jam explicatâ, universa Ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse à Domino integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam existere.*

CONCLUSION. — Puisque les sacrements sont supérieurs aux forces de la raison naturelle, il est évident que la confession n'est pas de droit naturel, mais de droit divin.

Il faut répondre que les sacrements sont des témoignages de foi; par conséquent il faut qu'ils soient proportionnés à la foi. Comme la foi est au-dessus de la connaissance de la raison naturelle, il s'ensuit que les sacrements sont supérieurs au dictamen de cette même raison. Et parce que le droit naturel est ce qui n'a pas été produit par l'opinion, mais ce qu'une puissance innée a gravé en nous, selon l'expression de Cicéron (*De invent.* lib. II, aliq. ante fin.), il en résulte que les sacrements ne sont pas de droit naturel, mais de droit divin. Ce droit est supérieur au droit naturel (1); mais on l'appelle aussi quelquefois naturel, dans le sens que ce que le Créateur impose à une chose lui est naturel, quoiqu'on ne doive proprement appeler ainsi que ce qui résulte des principes de la nature. Mais au-dessus de la nature il y a les choses que Dieu se réserve, soit qu'il doive les opérer par le ministère de la nature, ou par des opérations miraculeuses, soit qu'il s'agisse de la révélation des mystères, ou de l'institution des sacrements. Ainsi la confession qui est nécessaire comme sacrement n'est pas de droit naturel, mais de droit divin.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Adam est blâmé de n'avoir pas reconnu son péché devant Dieu; car la confession que l'on fait à Dieu en reconnaissant ses fautes est de droit naturel (2); mais maintenant nous parlons de la confession qui se fait à l'homme. — Ou bien il faut dire que la confession de sa faute est de droit naturel, dans un cas, par exemple, quand on est cité en jugement et interrogé par le juge. Car alors le pécheur ne doit pas mentir; et c'est de cela qu'on blâme Adam et Caïn. Mais la confession qu'on fait spontanément à l'homme pour obtenir de Dieu la rémission de ses fautes n'est pas de droit naturel.

Il faut répondre au *second*, que les préceptes de la loi de nature subsistent de la même manière sous la loi de Moïse et sous la loi nouvelle. Mais quoique la confession ait existé d'une certaine manière sous la loi de Moïse, cependant elle n'a pas existé de la même manière que sous la loi nouvelle, ni que sous la loi de nature. Car sous la loi de nature il suffisait de reconnaître intérieurement ses péchés devant Dieu, au lieu que sous la loi de Moïse il fallait manifester ses péchés par quelque signe extérieur, comme par l'oblation d'une hostie pour le péché, ce qui pouvait faire connaître aux autres hommes qu'on avait péché. Mais on n'était pas obligé de manifester en particulier le péché qu'on avait commis (3), ni ses circonstances, comme il le faut sous la loi nouvelle.

Il faut répondre au *troisième*, que Job parle de celui qui cache sa faute en la niant, ou en l'excusant lorsqu'il est surpris, comme on peut le voir d'après la glose (ord. Greg. *Mor.* lib. XXII, cap. 9).

ARTICLE III. — TOUT LE MONDE EST-IL TENU A LA CONFESSION (4)?

1. Il semble que tout le monde ne soit pas tenu à la confession. Car,

(1) Dans le sens que l'ordre surnaturel est supérieur à l'ordre naturel.

(2) D'où le Psalmiste dit : *Iniquitatem meam ego cognosco* (*Ps.* L).

(3) Surtout les péchés intérieurs. Cette existence de la confession qui se rencontre d'une certaine manière dans tous les états où l'homme s'est trouvé, prouve du moins qu'elle a fondamentalement ses principes dans notre nature, et qu'en l'instituant Jésus-Christ n'a fait qu'élever à l'ordre surnaturel une de nos dispositions intimes.

(4) D'après le concile de Trente, le précepte de la confession oblige tous ceux qui sont tombés dans quelque péché mortel après leur baptême : *Omnibus post baptismum lapsis jure divino necessaria existit.*

comme le dit saint Jérôme (sup. illud Is. III: *Peccatum suum*, etc.), la pénitence est une seconde planche après le naufrage. Or, il y en a qui n'ont pas fait naufrage après le baptême. La pénitence ne leur convient donc pas, et par conséquent ni la confession non plus qui est une partie de la pénitence.

2. Dans tout tribunal c'est au juge que l'on doit faire sa confession. Or, il y en a qui n'ont pas d'homme pour juge au-dessus d'eux. Ils ne sont donc pas tenus à se confesser.

3. Il y en a qui n'ont que des péchés véniels. Or, on n'est pas tenu de se confesser de ces fautes. Donc tout le monde n'est pas tenu à la confession.

Mais c'est le *contraire*. La confession se distingue par opposition de la satisfaction et de la contrition. Or, tout le monde est tenu à la contrition et à la satisfaction. Tout le monde est donc tenu à se confesser.

C'est évident d'après le droit canon qui dit (*Decret. de pœnit. et remis.* cap. 12) : que tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe, quand ils sont parvenus à l'âge de discrétion, sont tenus de confesser leurs péchés (1).

CONCLUSION. — Quoiqu'il n'y ait que les pécheurs qui soient tenus à la confession de droit divin, cependant, en vertu du droit positif, tous les fidèles du Christ y sont tenus au moins une fois par an.

Il faut répondre que nous sommes obligés à la confession de deux manières : 1° de droit divin par là même que c'est un remède. Sous ce rapport tout le monde n'y est pas tenu, il n'y a que ceux qui sont tombés dans le péché mortel depuis leur baptême. 2° D'après le précepte du droit positif. A ce titre tout le monde y est tenu d'après le décret porté par l'Eglise au concile général (le IVe conc. génér. de Latran, XIV, can. 21) sous Innocent III, soit pour qu'on se reconnaisse pécheur, parce que *tous ont péché et ont besoin de la grâce de Dieu* (*Rom.* III, 23), soit pour qu'on s'approche de l'eucharistie avec un plus grand respect (2), soit aussi pour que tous les fidèles se fassent connaître à ceux qui dirigent l'Eglise, dans la crainte que le loup ne se cache dans le troupeau.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'homme ici-bas puisse après le baptême éviter le naufrage qui est le péché mortel, cependant il ne peut pas éviter les péchés véniels qui préparent ce naufrage et contre lesquels la pénitence est aussi établie (3). C'est pourquoi même pour ceux qui ne pèchent pas mortellement il y a lieu de se soumettre à la pénitence et par conséquent de se confesser.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'y a personne qui n'ait pour juge le Christ à qui on doit se confesser dans la personne de celui qui tient sa place; quoique celui-ci soit inférieur à celui qui se confesse en dignité, ce-

(1) Luther et les autres novateurs modernes ayant prétendu que ce précepte n'était pas obligatoire, le concile de Trente les a ainsi condamnés : *Si quis dixerit confessionem omnium peccatorum qualem Ecclesia servat, esse impossibilem, et traditionem humanam à piis abolendam, aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexûs Christi fideles, juxta magni concilii Lateranensis constitutionem, semel in anno, et ob id suadendum esse Christi fidelibus, ut non confiteantur tempore Quadragesimæ, anathema sit* (sess. XIV, can. 8).

(2) Il y aurait de la témérité à s'approcher de la sainte table sans prendre l'avis d'un directeur spirituel, lorsqu'on a passé une année entière sans se confesser, bien qu'on ne se sente sur la conscience aucun péché mortel.

(3) Il n'est pas nécessaire de confesser les péchés véniels, mais le concile de Trente reconnait que cela est avantageux : *Venialia quibus à gratia Dei non excludimur, et in quæ frequentiùs labimur, quanquam rectè et utiliter citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat: taceri tamen citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt* (sess. XIX, cap. 5).

pendant il lui est supérieur en ce que l'un est pécheur et que l'autre est le ministre du Christ.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on n'est pas tenu de confesser ses péchés véniels en vertu du sacrement, mais on y est obligé d'après l'institution de l'Eglise quand on n'en a pas d'autres (1). — Ou bien on peut dire d'après quelques auteurs que d'après cette décrétale (in 2 arg. *sed cont.*) il n'y a d'obligation que pour ceux qui ont des péchés mortels; ce qui est manifeste parce qu'il est dit qu'on doit confesser tous ses péchés; ce qui ne peut s'entendre des péchés véniels parce que personne ne peut les confesser tous. D'après ce sentiment celui qui n'a pas de péchés mortels n'est pas tenu de confesser ses péchés véniels; mais il suffit pour accomplir le précepte de l'Eglise de se présenter au prêtre et de montrer qu'on n'a sur la conscience aucune faute mortelle; et cet acte tient lieu de la confession.

ARTICLE IV. — PEUT-ON LICITEMENT CONFESSER UN PÉCHÉ QU'ON N'A PAS (2)?

1. Il semble qu'on puisse licitement confesser un péché qu'on n'a pas. Car, comme le dit saint Grégoire (lib. XII *Regist.* epist. XXXI, ad inter. X), c'est le propre d'une bonne âme que de reconnaître une faute là où il n'y en a pas. Donc il appartient à une bonne âme de s'excuser des fautes qu'elle n'a pas commises.

2. On se croit par humilité pire que celui qui est un pécheur manifeste et on en est louable. Or, il est permis de confesser de bouche ce que l'on croit de cœur. Donc on peut licitement confesser que l'on a commis un péché plus grave que celui qu'on a fait réellement.

3. Quelquefois à l'égard d'un péché on ne sait s'il est mortel ou véniel, et alors on doit, ce semble, s'en accuser comme d'un péché mortel. On doit donc quelquefois confesser un péché qu'on n'a pas.

4. La satisfaction est réglée d'après la confession. Or, on peut satisfaire à l'égard d'un péché qu'on n'a pas commis. On peut donc aussi confesser un péché qu'on n'a pas fait.

Mais c'est le *contraire*. Celui qui dit qu'il a fait ce qu'il n'a pas fait ment. Or, on ne doit pas mentir en confession; puisque tout mensonge est un péché. On ne doit donc pas confesser un péché qu'on n'a pas fait.

Dans un jugement extérieur on ne doit pas intenter contre quelqu'un une accusation qu'on ne peut prouver par des témoins valables. Or, au tribunal de la pénitence, on a pour témoin la conscience. On ne doit donc pas s'accuser d'un péché qu'on n'a pas dans sa conscience.

CONCLUSION. — Puisque par la confession le pénitent doit faire connaître à son confesseur l'état de sa conscience, il est évident qu'il n'est nullement permis de confesser un péché qu'on n'a pas.

Il faut répondre que par la confession le pénitent doit se faire connaître à son confesseur. Or, celui qui dit de lui à son confesseur autre chose que ce qu'il a dans la conscience, soit en bien, soit en mal (3), ne se manifeste pas au prêtre, mais il se cache plutôt. C'est pourquoi cette confession n'est

(1) Ce sentiment est controversé. Il nous semble plus probable que le précepte de la confession annuelle n'est pas obligatoire dans cette circonstance; mais, selon la remarque du Rituel de Toulon, il convient néanmoins de se présenter à un confesseur, par la crainte de causer du scandale et afin de déclarer qu'on ne se sent coupable d'aucun péché mortel, comme le dit Mgr Gousset (Du sacrement de pénitence, § *Du précepte de la confession*).

(2) Il est évident qu'on ne doit pas s'accuser d'une faute qu'on n'a pas commise, car ce serait un mensonge.

(3) Si l'on vient à mentir en confession en affirmant ou en niant un péché véniel, le sentiment le plus suivi parmi les théologiens c'est que cette faute n'est que vénielle.

pas convenable. Pour qu'elle le soit, il faut que la bouche soit d'accord avec le cœur, de manière que la bouche n'accuse que ce que la conscience reproche.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il peut se faire de deux manières qu'on reconnaisse une faute où il n'y en a pas. 1° Cette locution peut s'entendre de la substance de l'acte et alors elle n'est pas vraie. Car il n'appartient pas à une bonne âme, mais à une erreur de l'esprit, de croire que l'on a commis un acte dont on n'est pas réellement l'auteur. 2° Elle peut se rapporter à la condition de l'acte, et alors ce que dit saint Grégoire est exact; parce que le juste en acte qui est bon de lui-même craint qu'il n'y ait eu faute de sa part. C'est ainsi qu'il est dit (Job, IX, 18) : *Je craignais toutes mes œuvres*. C'est pourquoi il appartient aussi à une bonne âme de confesser de bouche cette crainte qu'elle a au fond du cœur.

La réponse au *second* argument est par là même évidente. Car le juste qui est véritablement humble ne se croit pas plus pervers quant à la perpétration de l'acte qui est pire dans son genre, mais parce qu'il craint de pécher plus grièvement par orgueil dans les bonnes œuvres qu'il paraît faire.

Il faut répondre au *troisième*, quand on ne sait si un péché est mortel, on est tenu de le confesser, tant que le doute subsiste (1). Car celui qui fait une chose ou qui en omet une dans le doute, si elle est un péché mortel, pèche mortellement par là même qu'il s'expose au danger, et il y a également péril pour celui qui néglige de confesser une faute dont la gravité est pour lui douteuse. Cependant il ne doit pas affirmer que cette faute est mortelle, mais il doit exposer son doute et attendre le jugement du prêtre à qui il appartient de discerner entre la lèpre et la lèpre (2).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'en satisfaisant pour un péché qu'on n'a pas commis, on ne fait pas de mensonge; comme quand on confesse un péché qu'on ne croit pas avoir fait. Mais si on dit un péché qu'on n'a pas fait, quand on croit l'avoir fait, on ne ment pas. C'est pourquoi on ne pèche pas, si on s'exprime conformément à ce qu'on a dans le cœur.

ARTICLE V. — EST-ON TENU DE SE CONFESSER IMMÉDIATEMENT (3)?

1. Il semble qu'on soit tenu de se confesser immédiatement. Car Hugues de Saint-Victor dit (implic. *De an.* lib. I, cap. 10, et *De sacram.* lib. II, part. XIV, cap. 18, circ. med.) : S'il n'y a pas nécessité de différer, on n'est pas excusé du mépris. Or, tout le monde est tenu d'éviter le mépris. Donc on est tenu de se confesser aussitôt qu'on le peut.

2. On est tenu de faire plus pour échapper à une maladie spirituelle que pour échapper à une maladie corporelle. Or, celui qui est malade corporellement ne tarde pas à faire venir le médecin sans détriment pour son salut. Il semble donc qu'on ne puisse sans détriment pour son salut ne pas confesser immédiatement son péché à un prêtre quand on en a les moyens.

(1) Ce sentiment est controversé. Saint Liguori pense qu'il n'y a pas obligation de confesser les péchés douteux (lib. VI, n° 469). Cependant, dans la pratique, on doit engager les pénitents à les confesser pour tranquilliser leur conscience.

(2) Si le doute avait pour objet la nature de l'acte, dans le cas où l'on verrait plus tard que la faute a été mortelle on ne serait pas obligé de l'accuser de nouveau si la première fois on avait bien fait connaître la manière dont elle s'était passée. Mais si le doute provenait de ce qu'on n'était pas sûr de ses dispositions intérieures, si dans la suite on remarque qu'il y avait eu réellement consentement et qu'on ait la certitude d'avoir péché réellement, on doit accuser de nouveau sa faute comme étant certaine.

(3) Il y a quelques théologiens qui pensent qu'on est tenu de se confesser immédiatement après avoir commis un péché mortel. Mais il est plus probable, comme l'enseigne saint Thomas, qu'on n'y est pas tenu, même dans le cas où l'on serait exposé au péril d'oublier ses péchés, selon la remarque de Billuart (*De pœnit.* dissert. V, art. 3, § 1).

3. Ce qu'on doit sans terme, on le doit immédiatement. Or, l'homme doit se confesser à Dieu sans terme. Il y est donc tenu immédiatement.

Mais au *contraire*. Dans le droit (cap. *Omnis utriusque sexûs*, De pœnit. et remis.) on détermine tout à la fois le temps où l'on doit se confesser et recevoir l'eucharistie. Or, on ne pèche pas, si l'on ne reçoit pas l'eucharistie avant le temps déterminé par le droit. On ne pèche donc pas si on ne se confesse pas avant ce temps.

Quiconque omet une chose à laquelle il est tenu *ex præcepto* pèche mortellement. Si donc on ne se confessait pas immédiatement quand on a un prêtre, il en résulterait, dans le cas où l'on serait tenu à le faire aussitôt, qu'on pécherait mortellement, et que pour la même raison on pécherait aussi dans un autre temps et ainsi de suite; et qu'ainsi l'homme se trouverait coupable d'une foule de péchés mortels uniquement pour avoir différé sa pénitence; ce qui paraît répugner.

CONCLUSION. — Quoique tous les hommes soient tenus de gémir immédiatement sur leurs péchés et qu'il y ait danger à différer sa confession, cependant il n'est pas nécessaire au salut qu'on confesse immédiatement ses péchés; mais on doit le faire quand on a un confesseur et dans les temps marqués par l'Eglise pour la pénitence.

Il faut répondre que le dessein de se confesser étant annexé à la contrition, alors on est tenu de former cette résolution quand les péchés se présentent à la mémoire, surtout quand on est en danger de mort, ou dans le cas où l'on doit commettre un nouveau péché si on n'a pas obtenu la rémission de ses fautes, comme quand un prêtre est tenu de célébrer (1). Si on a un prêtre à qui l'on puisse s'adresser, on est tenu de se confesser; si on n'en a pas, on est tenu du moins à être contrit et à prendre la résolution de se confesser aussitôt qu'on aura un prêtre pour le faire. Quant à la confession actuelle de ses fautes, on y est obligé de deux manières : 1° par accident; quand on est tenu à une chose qu'on ne peut pas faire sans s'être confessé. Car dans ce cas on est tenu de se confesser; comme quand on doit recevoir l'eucharistie, dont on ne peut s'approcher après avoir fait un péché mortel sans s'être confessé, et qu'on a d'ailleurs un prêtre dont on peut se faire entendre et que la nécessité n'est pas pressante. De là vient l'obligation que l'Eglise a imposée à tous les fidèles de se confesser au moins une fois l'an, parce qu'elle a établi qu'au moins une fois l'an, à Pâques, tous les fidèles recevraient la sainte communion. C'est pour cela qu'avant ce temps tous sont tenus de se confesser (2). 2° On est obligé à la confession par soi-même. Alors il semble qu'on puisse raisonner de la même manière sur le délai de la confession et sur celui du baptême; parce que ces deux sacrements sont l'un et l'autre nécessaires. Or, on n'est pas tenu de recevoir le baptême immédiatement après qu'on en a conçu le dessein, de telle sorte qu'on pèche mortellement si on n'est pas baptisé aussitôt. Il n'y a pas non plus un temps déterminé au delà duquel on ne puisse différer le baptême (3),

(1) Voyez ce que nous avons dit au sujet de la contrition (quæst. IV, art. 1).

(2) Le précepte ecclésiastique exige que l'on se confesse une fois par an, et il y aurait faute grave à passer une année entière sans se confesser, à moins qu'on ne fût dans l'impossibilité de le faire. Mais ce précepte ne détermine pas l'époque où on doit se confesser, et il n'y a pas obligation, en vertu de ce précepte, de le faire dans un temps de l'année plutôt que dans un autre. Seulement, comme il prescrit de communier dans le temps de Pâques, et qu'on ne peut s'approcher de la sainte table surtout lorsqu'il y a longtemps qu'on ne s'est confessé sans le faire de nouveau, il en résulte que cette époque est la plus convenable pour la confession annuelle.

(3) Il s'agit ici du baptême à l'égard des adultes, car pour les enfants il en est autrement (voyez 3e part. quest. LXVIII, art. 3).

sans commettre un péché mortel. Mais il peut arriver qu'en différant le baptême on pèche mortellement ou non. La faute doit s'apprécier d'après la cause de ce délai. Car, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VIII, implic. text. 15), la volonté ne diffère l'exécution de la chose qu'elle veut que pour une cause raisonnable. Par conséquent, si la cause du délai du baptême est annexée à un péché mortel, comme dans le cas où l'on différerait le baptême par mépris ou pour quelque autre motif semblable, le délai serait un péché mortel, autrement il n'en serait pas un. C'est pourquoi il semble qu'il en est de même de la confession qui n'est pas plus nécessaire que le baptême. Et comme on est tenu de faire ici-bas ce qui est de nécessité de salut, il s'ensuit que s'il y a danger de mort imminent, on est tenu, absolument parlant, de se confesser alors ou de recevoir le baptême. C'est pour cela que saint Jacques a commandé de se confesser et de recevoir l'extrême-onction (Jac. V). C'est pourquoi l'opinion de ceux qui disent qu'on n'est pas tenu de se confesser aussitôt, quoiqu'il soit dangereux de différer, est une opinion probable (1). D'autres disent que celui qui est contrit est tenu de se confesser immédiatement aussitôt que l'occasion s'en présente selon la droite raison. Ils pensent ainsi malgré la décrétale qui détermine une époque pour qu'on se confesse au moins une fois par an; parce que l'Eglise n'autorise pas par là ceux qui diffèrent leur confession, mais elle défend la négligence de ceux qui voudraient la différer davantage. Ainsi cette loi n'excuse pas de faute le délai au for de la conscience, mais elle met à l'abri de la peine quant au for de l'Eglise, et empêche qu'on ne soit privé de la sépulture chrétienne (2) si on vient à mourir avant ce temps. Mais ce sentiment paraît trop dur; parce que les préceptes affirmatifs n'obligent pas immédiatement, mais pour un temps déterminé. Ils n'obligent pas non plus par là même qu'on peut les remplir facilement, parce qu'alors si on ne faisait pas l'aumône avec son superflu, toutes les fois qu'on trouve un pauvre, on pécherait mortellement; ce qui est faux. Mais on doit accomplir ces préceptes dans le temps où il y a nécessité urgente de le faire. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que l'on pèche mortellement si on ne se confesse pas immédiatement quand on trouve l'occasion de le faire, même quand on n'attendrait pas une occasion plus favorable; mais on pécherait mortellement quand il y a nécessité de le faire, comme à l'article de la mort. Si on n'est pas tenu de se confesser immédiatement, ce n'est pas par suite de l'indulgence de l'Eglise, mais c'est d'après la nature du précepte affirmatif. Par conséquent, avant le décret de l'Eglise, on était tenu encore à moins (3). Il y en a qui disent que les séculiers ne sont pas tenus à se confesser avant le temps du carême (4), qui est pour eux le temps de la pénitence; mais que les religieux sont tenus de se confesser immédiatement, parce que la vie entière est pour eux un temps de pénitence. Mais cette raison ne vaut rien; parce que les religieux ne sont pas tenus à d'autres choses que le reste des hommes, sinon à l'égard de celles auxquelles ils se sont obligés par un vœu; et la confession n'en fait pas partie.

(1) Dans la pratique, on doit conseiller de se confesser aussitôt qu'on peut le faire commodément. Cependant ce n'est que le petit nombre des théologiens qui considèrent comme une obligation de le faire immédiatement.

(2) Il est à remarquer que cette peine portée par le concile de Latran ne s'encourt pas *ipso facto*, qu'elle n'est que comminatoire.

(3) Saint Thomas ne regarde donc pas ce décret de l'Eglise comme une simple interprétation de la loi divine, comme le font certains théologiens, mais comme une loi particulière qu'elle a établie en raison de la puissance qu'elle a reçue du Christ.

(4) Il y en a qui font dater l'année du premier janvier, d'autres du carême, et d'autres enfin de la dernière confession. Ce dernier sentiment nous paraît plus conforme au précepte.

Il faut répondre au *premier* argument, que Hugues de Saint-Victor parle de ceux qui meurent sans sacrement.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'est pas nécessaire au salut du corps qu'on envoie chercher immédiatement un médecin, sinon dans le cas de nécessité urgente, et il en est de même pour la maladie spirituelle.

Il faut répondre au *troisième*, que la détention de la chose d'autrui, malgré celui qui en est le propriétaire, est contraire au précepte négatif qui oblige toujours et à toujours; et on est tenu toujours de la rendre et immédiatement. Mais il en est autrement de l'accomplissement d'un précepte affirmatif qui oblige toujours, mais non à toujours; par conséquent, on n'est pas tenu de l'accomplir immédiatement.

ARTICLE VI. — PEUT-ON ÊTRE DISPENSÉ DE CONFESSER SES PÉCHÉS?

1. Il semble qu'on puisse être dispensé de confesser à l'homme ses péchés. Car les préceptes qui sont de droit positif sont soumis à la dispense des prélats de l'Eglise. Or, telle est la confession, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 3 huj. quæst.). On peut donc être dispensé de se confesser.

2. Ce que l'homme a établi peut recevoir de lui une dispense. Or, il n'est pas dit que la confession a été établie par Dieu, mais par l'homme (Jac. v, 16) : *Confessez vos fautes l'un à l'autre.* Or, le pape a le pouvoir de dispenser à l'égard des choses qui ont été établies par les apôtres, comme on le voit pour les bigames. Il peut donc aussi dispenser de la confession.

Mais c'est le *contraire*. La pénitence dont la confession est une partie est un sacrement nécessaire, comme le baptême. Par conséquent, puisqu'on ne peut dispenser du baptême, on ne peut pas non plus dispenser de la confession.

CONCLUSION. — La confession étant de droit divin, aucune autorité ne peut en dispenser de telle sorte que celui qui y est obligé, d'apres la force du sacrement, ne s'y soumette jamais.

Il faut répondre que les ministres de l'Eglise sont établis dans l'Eglise qui a été fondée par Dieu. C'est pourquoi l'opération des ministres présuppose l'établissement de l'Eglise, comme l'œuvre de la nature présuppose l'œuvre de la création. Et comme l'Eglise est fondée sur la foi et les sacrements, il n'appartient pas pour ce motif aux ministres de l'Eglise de faire de nouveaux articles de foi ou de rejeter ceux qui ont été promulgués, ou d'établir de nouveaux sacrements, ou de détruire ceux qui existent (1). Ceci appartient à la puissance d'excellence qui n'est due qu'au Christ qui est le fondement de l'Eglise. C'est pourquoi comme le pape ne peut dispenser du baptême de manière qu'on soit sauvé sans cela; de même il ne peut faire qu'on soit sauvé sans la confession, selon qu'on y est tenu par la force même du sacrement. Mais il peut dispenser de la confession selon qu'elle est obligatoire d'après le précepte de l'Eglise (2), de telle sorte qu'on puisse la différer au delà du terme marqué par les lois de l'Eglise (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que les préceptes de droit divin

(1) Le concile de Trente reconnait expressément que l'Eglise n'a pas de pouvoir *sur la substance des sacrements*, et que dans toutes ses prescriptions elle doit toujours la respecter, *salvâ illorum substantiâ* (sess. XX, cap. 11).

(2) Ce pouvoir n'appartient qu'au pape ou à un concile général, parce qu'il s'agit d'une loi portée par l'Eglise universelle. D'ailleurs le pénitent peut différer sa confession, d'après le conseil de son confesseur, au delà du temps fixé par l'Eglise, si ce dernier juge ce délai avantageux pour son âme. Le concile de Latran fait expressément cette observation (*Cur omnis*).

(3) Billuart observe que ce délai ne pourrait pas s'étendre au delà du temps dans lequel le précepte divin oblige certainement, c'est-à-dire au delà de huit ou dix ans.

n'obligent pas moins que les préceptes de droit naturel; par conséquent, comme on ne peut dispenser du droit naturel, de même on ne peut dispenser du droit positif divin.

Il faut répondre au *second*, que le précepte de la confession n'a pas été d'abord établi par l'homme, quoiqu'il ait été promulgué par saint Jacques; mais il a été établi par Dieu (1), quoiqu'on ne trouve pas son établissement d'une manière expresse dans les livres saints. Cependant on trouve qu'il a été figuré à l'avance dans la confession que l'on faisait de ses péchés à Jean, parce que son baptême préparait à la grâce du Christ, et aussi en ce que le Seigneur envoya les lépreux aux prêtres, qui, quoiqu'ils n'appartinssent pas au Nouveau Testament, figuraient cependant le sacerdoce de la nouvelle alliance.

QUESTION VII.

DE L'ESSENCE OU DE LA NATURE DE LA CONFESSION.

Nous devons ensuite nous occuper de l'essence ou de la nature de la confession, et à cet égard trois questions se présentent : 1° Saint Augustin définit-il convenablement la confession ? — 2° Est-elle un acte de vertu ? — 3° Est-elle un acte de la vertu de pénitence ?

ARTICLE I. — SAINT AUGUSTIN DÉFINIT-IL CONVENABLEMENT LA CONFESSION (2)?

1. Il semble que saint Augustin définisse mal la confession en disant (collig. ex comment. in Psal. LXVI, à med.) que c'est un acte par lequel on découvre une maladie cachée, dans l'espérance du pardon. Car la maladie contre laquelle la confession est établie c'est le péché. Or, quelquefois le péché est découvert. Il n'est donc pas convenable de dire que la confession est le remède d'une *maladie cachée*.

2. Le commencement de la pénitence c'est la crainte. Or, la confession est une partie de la pénitence. Il n'est donc pas convenable d'indiquer *l'espérance* comme la cause de la confession, mais plutôt la crainte.

3. Ce qu'on met sous un sceau n'est pas ouvert, mais plutôt fermé. Or, le péché qu'on confesse est mis sous le sceau de la confession. Dans la confession on ne découvre donc pas le péché, mais on le ferme plutôt.

4. On trouve d'autres définitions différentes de celle-là. Car saint Grégoire dit (hom. XL in Evang. parum à princ.) que la confession est la détestation des péchés et la rupture de la plaie. D'autres disent que la confession est la déclaration légitime de ses péchés devant un prêtre. Enfin il y en a qui disent que la confession est une accusation sacramentelle que le pécheur fait par honte, qu'elle est satisfactoire par le moyen des clefs de l'Église et qu'elle oblige à faire la pénitence qui a été enjointe. Il semble donc que la première définition, puisqu'elle ne contient pas tout ce qui est contenu dans les autres, soit insuffisante.

CONCLUSION. — La confession est une action par laquelle on découvre une maladie cachée dans l'espérance du pardon.

Il faut répondre que dans l'acte de la confession il y a plusieurs choses à considérer : 1° la substance même de l'acte ou son genre qui est une manifestation; 2° la chose dont on s'accuse, c'est-à-dire le péché; 3° celui à

(1) Il est de foi que tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ (voyez quest. LXIV, art. 2).

(2) On définit ordinairement la confession : l'accusation légitime que le pénitent fait de ses péchés à un prêtre approuvé pour en obtenir la rémission par le moyen de l'absolution. Cette définition résume tout ce que renferment les définitions particulières que donne plus loin saint Thomas.

qui on s'adresse, c'est-à-dire le prêtre ; 4° sa cause, qui est l'espérance du pardon ; 5° ses effets, qui sont l'absolution d'une partie de la peine et l'obligation de s'acquitter du reste (1). Dans la première définition, saint Augustin indique la substance de l'acte par le mot *découvrir ;* l'objet de la confession en disant *une maladie cachée,* et sa cause par ces mots : *dans l'espérance du pardon.* Dans les autres définitions, on indique quelques-unes de ces cinq choses que nous avons déterminées, comme cela est évident pour quiconque les considère attentivement.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique un prêtre sache quelquefois le péché de quelqu'un comme homme, cependant il ne le sait pas comme vicaire du Christ : de même qu'un juge sait quelquefois quelque chose comme homme qu'il ne sait pas comme juge ; et sous ce rapport la faute se découvre par la confession.—Ou bien il faut dire que quoique l'acte extérieur soit à découvert, cependant l'acte intérieur qui en est le principe reste caché. C'est pourquoi il faut qu'il soit découvert par la confession.

Il faut répondre au *second,* que la confession (2) présuppose la charité par laquelle on redevient vivant, comme nous le dirons (IV, dist. 18). La contrition est l'acte dans lequel on reçoit la charité ; et la crainte servile qui existe sans l'espérance, est antérieure à la charité. Mais celui qui a la charité est mû par l'espérance plus que par la crainte. C'est pourquoi on désigne comme cause de la confession l'espérance plutôt que la crainte.

Il faut répondre au *troisième,* que dans toute confession le péché est découvert au prêtre, et qu'il est fermé pour les autres par le sceau de la confession.

Il faut répondre au *quatrième,* qu'il n'est pas nécessaire dans toute définition d'exprimer tout ce qui concourt à la chose définie. C'est pourquoi on trouve des définitions qui donnent une cause et d'autres une autre.

ARTICLE II. — LA CONFESSION EST-ELLE UN ACTE DE VERTU ?

1. Il semble que la confession ne soit pas un acte de vertu. Car tout acte de vertu est de droit naturel ; parce que nous sommes par nature aptes à la pratique de la vertu, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II). Or, la confession n'est pas de droit naturel. Elle n'est donc pas un acte de vertu.

2. Un acte de vertu paraît mieux convenir à un innocent qu'à un pécheur. Or, la confession des péchés dont nous parlons, ne peut pas convenir à un innocent. Elle n'est donc pas un acte de vertu.

3. La grâce qui est dans les sacrements diffère d'une certaine manière de la grâce qui est dans les vertus et les dons. Or, la confession est une partie d'un sacrement. Elle n'est donc pas un acte de vertu.

Mais c'est le *contraire.* Les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Or, la confession est de précepte. Elle est donc un acte de vertu.

Nous ne méritons que par des actes de vertu. Or, la confession est méritoire, parce qu'elle ouvre le ciel, comme le dit le Maître des sentences (lib. IV, dist. 17). Il semble donc qu'elle soit un acte de vertu.

(1) Les clefs n'ont pas seulement été données aux prêtres, dit le concile de Trente, pour délier, mais encore pour lier : *Claves sacerdotibus non ad solvendum duntaxat, sed ad ligandum concessas, etiam antiqui Patres et credunt et docent* (sess. IV, cap. 8) ; ce qui désigne la satisfaction à laquelle le prêtre lie celui qui se confesse.

(2) Il ne s'agit ici que de la confession qui est précédée par la contrition parfaite que la grâce sanctifiante accompagne toujours, au lieu que la confession qui ne suppose pas la charité a pour but de la recevoir.

CONCLUSION. — Puisque c'est une condition qui appartient à la vertu de confesser de bouche ce qu'on a dans le cœur, la confession qui renferme cette condition dans son essence est une bonne chose dans son genre et un acte de vertu.

Il faut répondre que pour qu'une chose soit appelée un acte de vertu, ainsi que nous l'avons dit auparavant (implic. art. præc. ad 3, et IV, dist. 15, quest. III, art. 1, quest. 2, et 1 2, quest. XVIII, art. 6 et 7, et 2 2, quest. LXXX et quest. LXXXV, art. 3, et quest. CIX, art. 3), il suffit qu'elle renferme dans son essence une condition qui appartienne à la vertu. Or, quoique la confession n'implique pas toutes les choses qui sont requises pour une vertu, cependant d'après son nom elle implique la manifestation d'une chose qu'on a au fond de la conscience. Car par là la bouche et le cœur ne font qu'un. Si on dit de bouche quelque chose qu'on n'a pas dans le cœur, ce n'est pas une confession, mais une fiction. Or, cette condition qui fait que l'on confesse de bouche ce qu'on a dans le cœur appartient à la vertu. C'est pourquoi la confession est une chose bonne dans son genre et elle est un acte de vertu. Cependant on peut en faire une chose mauvaise si on ne la revêt pas de toutes les autres circonstances voulues (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison naturelle nous porte en général à nous confesser de la manière convenable, comme il faut, à qui il faut et quand il faut, et sous ce rapport la confession est de droit naturel. Mais la détermination des circonstances qui se rapportent au temps (2), à la manière, aux choses qu'on doit confesser, et à la personne à laquelle on doit s'adresser, tout cela est établi de droit divin pour la confession dont nous parlons. Par conséquent, il est évident que le droit naturel porte à la confession par l'intermédiaire du droit divin qui détermine les circonstances; et il en est d'ailleurs ainsi pour toutes les choses de droit positif.

Il faut répondre au *second*, que quand il s'agit d'une vertu qui a pour objet le péché commis, quoique l'innocent puisse en avoir l'habitude (3), cependant il n'en a pas l'acte, tant que son innocence existe. C'est pourquoi la confession des péchés dont nous parlons maintenant, ne convient pas à l'innocent, quoiqu'elle soit un acte de vertu.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la grâce des sacrements soit autre que la grâce des vertus, cependant elles ne sont pas contraires, mais disparates. C'est pourquoi il ne répugne pas que la même chose soit un acte de vertu, selon qu'elle procède du libre arbitre animé par la grâce; et qu'elle soit un sacrement ou une partie d'un sacrement, selon qu'elle est une médecine qui a pour but de remédier au péché.

ARTICLE III. — LA CONFESSION EST-ELLE UN ACTE DE LA VERTU DE PÉNITENCE ?

1. Il semble que la confession ne soit pas un acte de la vertu de pénitence. Car elle est l'acte de la vertu qui en est la cause. Or, la cause de la confession c'est l'espérance du pardon, comme on le voit d'après la définition que nous avons donnée (art. 1 huj. quæst.). Il semble donc que ce soit un acte d'espérance et non de pénitence.

2. La honte est une partie de la tempérance. Or, on se confesse par

(1) La bonté ou la malice d'une chose dépend de ses circonstances, comme saint Thomas le prouve (1 2, quest. XVIII, art. 3). Les circonstances qui regardent la confession sont indiquées dans la réponse suivante.

(2) Nous avons vu dans la question précédente ce qui regarde le temps; nous verrons dans la question suivante à qui on doit se confesser et ensuite la manière dont on doit le faire.

(3) Il possède cette vertu d'une manière habituelle, dans le sens que l'innocent aurait le désir de se confesser, s'il lui arrivait de faire un péché.

honte, comme on le voit d'après la définition que nous avons citée (art. 1 huj. quæst.). Elle est donc un acte de tempérance et non de pénitence.

3. L'acte de pénitence s'appuie sur la miséricorde divine. Or, la confession s'appuie principalement sur la sagesse à cause de la vérité qu'il doit y avoir en elle. Elle n'est donc pas un acte de pénitence.

4. On est porté à la pénitence par l'article de foi qui se rapporte au jugement, à cause de la crainte qui est l'origine de la pénitence. Or, c'est l'article de la vie éternelle qui porte à la confession qu'on fait dans l'espérance du pardon. Elle n'est donc pas un acte de pénitence.

5. Il appartient à la vertu de vérité qu'on se montre tel qu'on est. Or, celui qui se confesse le fait. La confession est donc un acte de cette vertu qu'on appelle vérité et non un acte de pénitence.

Mais c'est le *contraire*. La pénitence a pour but la destruction du péché. Or, tel est aussi le but de la confession. Donc elle est un acte de pénitence.

CONCLUSION. — La confession est un acte produit par la vertu de pénitence, quoiqu'elle puisse être un acte commandé relativement à beaucoup d'autres vertus selon qu'elles le rapportent à leur fin.

Il faut répondre que dans les vertus on doit considérer que, quand on ajoute à l'objet d'une vertu une raison spéciale de bonté et de difficulté, il en résulte une vertu particulière. C'est ainsi que les grandes dépenses appartiennent à la magnificence, quoique communément les dépenses médiocres et les dons appartiennent à la libéralité, comme on le voit (*Eth.* lib. II, cap. 9, et lib. IV, cap. 1). Il en est de même pour la confession du vrai. Quoiqu'elle appartienne absolument à la vertu de la vérité (1), cependant selon qu'on y ajoute une autre espèce de bien, elle commence à appartenir à une autre vertu. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 7) que la confession qu'on fait judiciairement n'appartient pas à la vertu de vérité, mais plutôt à la justice. De même la confession des bienfaits de Dieu qui se fait en célébrant les louanges divines n'appartient pas à la vertu de vérité, mais à la vertu de latrie. Pareillement la confession des péchés qui a pour but leur rémission, n'appartient pas à la vertu de la vérité d'une manière élicite (2), comme quelques-uns le disent, mais à la vertu de pénitence. Toutefois, elle peut appartenir, comme étant commandée, à une foule de vertus, selon que l'acte de la confession peut être rapporté à la fin d'une multitude de vertus différentes (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'espérance est la cause de la confession, non dans le sens qu'elle produit cet acte, mais dans le sens qu'elle le commande.

Il faut répondre au *second*, que la honte dans cette définition n'est pas désignée comme la cause de la confession, puisqu'elle est plutôt faite pour empêcher l'acte de la confession, mais elle est en quelque sorte simultanément cause avec elle de la délivrance de la peine, en tant que la honte elle-même est une peine, comme les clefs de l'Eglise sont aussi cause simultanément à l'égard du même fait.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on peut d'une certaine manière rapporter les parties de la pénitence aux trois attributs des personnes di-

(1) La vertu de vérité ou la véracité dont parle saint Thomas (2 2, quest. CIX).

(2) C'est-à-dire elle n'est pas immédiatement l'acte de la vertu de vérité, mais de la vertu de pénitence, parce qu'elle a immédiatement pour but l'objet de la pénitence elle-même, qui est la rémission des péchés.

(3) Ainsi elle peut se rapporter ou à la justice ou à la reconnaissance des bienfaits, ou à la vérité ou à l'espérance du pardon.

vines, de telle sorte que la contrition réponde à la miséricorde ou à la bonté, à cause de la douleur qu'on a du mal qu'on a fait; la confession à la sagesse, à cause de la manifestation de la vérité; la satisfaction à la pénitence à cause de la peine qu'il faut se donner pour satisfaire. Et parce que la contrition est la première partie de la pénitence qui donne aux autres leur efficacité, on juge pour ce motif de la pénitence entière comme de la contrition.

Il faut répondre au *quatrième*, que la confession provient plus de l'espérance que de la crainte, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 2); c'est pourquoi elle s'appuie plus sur l'article de la vie éternelle qui est l'objet de l'espérance, que sur celui du jugement auquel se rapporte la crainte, quoique pour la pénitence considérée sous le rapport de la contrition, ce soit le contraire.

La réponse au *cinquième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION VIII.

DU MINISTRE DE LA CONFESSION.

Nous devons ensuite nous occuper du ministre de la confession. A ce sujet sept questions se présentent : 1° Est-il nécessaire de se confesser à un prêtre? — 2° En certain cas est-il permis de se confesser à d'autres qu'aux prêtres? — 3° Hors le cas de nécessité peut-on sans être prêtre entendre la confession des péchés véniels? — 4° Est-il nécessaire qu'on se confesse à son propre prêtre? — 5° Peut-on se confesser à un autre qu'à son propre prêtre d'après un privilége ou une permission d'un supérieur? — 6° Un pénitent qui est à l'extrémité peut-il être absous par tout prêtre? — 7° La peine temporelle doit-elle être déterminée selon l'étendue de la faute?

ARTICLE I. — EST-IL NÉCESSAIRE DE SE CONFESSER A UN PRÊTRE (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire de se confesser à un prêtre. Car nous ne sommes obligés à la confession que d'après l'institution divine. Or, l'institution divine nous est promulguée dans ces paroles de saint Jacques (v, 16) : *Confessez l'un à l'autre vos péchés*, où il n'est pas fait mention du prêtre. Il n'est donc pas nécessaire de se confesser à un prêtre.

2. La pénitence est un sacrement nécessaire comme le baptême. Or, dans le baptême tout homme est ministre, parce que ce sacrement est nécessaire. Il en est donc aussi de même pour la pénitence, et, comme on doit se confesser au ministre de la pénitence, il s'ensuit qu'il suffit de se confesser à un individu quel qu'il soit.

3. La confession est nécessaire pour qu'on détermine au pénitent la manière dont il doit satisfaire. Or, quelquefois celui qui n'est pas prêtre pourrait indiquer au pénitent la manière de satisfaire plus sagement que beaucoup de prêtres. Il n'est donc pas nécessaire que la confession soit faite à un prêtre.

4. La confession a été établie dans l'Eglise pour que les chefs connussent mieux la face de leur troupeau. Or, quelquefois un chef ou un supé-

(1) Les vaudois et les wicleffistes ont prétendu que tout laïque en état de grâce pouvait entendre les confessions et absoudre, et Luther a aussi avancé que tout fidèle, même les femmes, était ministre de la confession. Ces erreurs, condamnées dans les conciles de Florence et de Constance, l'ont encore été par le concile de Trente en ces termes (sess. XIV, can. 10) : ***Si quis dixerit, non solos sacerdotes esse ministros absolutos, sed omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum : Quæcumque ligaveritis, etc., quæcumque solveritis, etc., quorum verborum virtute quilibet absolvere possit peccata, etc.; anathema sit.***

rieur n'est pas prêtre. La confession ne doit donc pas toujours être faite à un prêtre.

Mais c'est le *contraire*. L'absolution du pénitent qui est le motif pour lequel il se confesse n'est donnée que par les prêtres auxquels les clefs ont été confiées. La confession doit donc être faite à un prêtre.

La confession est figurée par la résurrection de Lazare. Or, le Seigneur n'a commandé qu'à ses disciples de le délivrer, comme on le voit (Joan. XI). On doit donc se confesser aux prêtres.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a que le prêtre qui exerce un ministère sur le vrai corps du Christ, on ne doit faire qu'à lui la confession sacramentelle.

Il faut répondre que la grâce qui est accordée dans les sacrements descend du chef dans les membres. C'est pourquoi les sacrements dans lesquels la grâce se confère n'ont pour ministre que celui dont le ministère s'étend sur le vrai corps du Christ ; ce qui n'appartient qu'au prêtre qui a le pouvoir de consacrer l'eucharistie. C'est pourquoi comme la grâce est conférée dans le sacrement de la pénitence, il n'y a que le prêtre qui soit ministre de ce sacrement. C'est pour cela qu'on ne doit faire qu'à lui la confession sacramentelle qui doit être faite à un ministre de l'Eglise.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jacques présuppose l'institution divine, et parce que l'institution divine avait préalablement établi qu'on devait faire sa confession aux prêtres, par là même que c'était à eux qu'on avait donné dans la personne des apôtres le pouvoir de remettre les péchés, comme on le voit (Joan. XX), il s'ensuit qu'on doit entendre par là que saint Jacques a averti que l'on devait se confesser aux prêtres.

Il faut répondre au *second*, que le baptême est un sacrement plus nécessaire que la pénitence quant à la confession et à l'absolution ; parce que quelquefois on ne peut pas omettre le baptême sans danger pour le salut éternel, comme on le voit dans les enfants qui n'ont pas l'usage de raison ; mais il n'en est pas de même de la confession et de l'absolution qui n'appartiennent qu'aux adultes, dans lesquels la contrition avec le dessein de se confesser et le désir de l'absolution suffit pour les délivrer de la mort éternelle. C'est pourquoi il n'y a pas de parité entre le baptême et la confession.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la satisfaction non-seulement il faut considérer l'étendue de la peine, mais encore sa vertu selon qu'elle est une partie d'un sacrement. A cet égard elle exige un dispensateur des sacrements ; quoique l'étendue de la peine puisse aussi être déterminée par un autre que par un prêtre.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il est nécessaire de connaître le visage du troupeau pour deux fins : 1° pour le ranger sous la direction du Christ ; cette connaissance du visage du troupeau appartient à la vigilance et à la sollicitude pastorale dont sont quelquefois chargés ceux qui ne sont pas prêtres. 2° Pour lui donner les remèdes qui conviennent à son salut. Il appartient ainsi de connaître le visage du troupeau à celui qui doit lui donner le remède du salut, c'est-à-dire le sacrement de l'eucharistie, et les autres sacrements de cette nature ; par conséquent cela appartient au prêtre. Et c'est pour donner cette connaissance du troupeau que la confession est établie (1).

(1) Morin a pensé à tort que la faculté de confesser avait été autrefois accordée aux diacres. Voyez la réfutation de cette opinion dans Billuart (dissert. VI, art. 1).

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS EN CERTAIN CAS DE SE CONFESSER A D'AUTRES QU'A DES PRÊTRES ?

1. Il semble qu'il ne soit permis en aucun cas de se confesser à d'autres qu'à des prêtres. Car la confession est une accusation sacramentelle, comme on le voit d'après la définition que nous en avons donnée (quest. préc. art. 1). Or, la dispensation d'un sacrement n'appartient qu'à celui qui en est le ministre. Par conséquent, puisque le prêtre est le ministre propre du sacrement de pénitence, il semble qu'on ne doive faire sa confession à aucun autre.

2. Dans tout jugement la confession se rapporte à la sentence. Or, au for contentieux une sentence qui n'a pas été portée par le juge est nulle ; c'est pourquoi on ne doit faire d'aveu qu'à lui. Or, au for de la conscience il n'y a de juge que le prêtre qui a le pouvoir de lier et de délier. On ne doit donc pas se confesser à un autre.

3. Dans le baptême tout le monde peut baptiser ; et si un laïque baptise, même sans nécessité, le prêtre ne doit pas réitérer le baptême. Or, si on s'est confessé à un laïque dans le cas de nécessité, on est tenu de se confesser de nouveau à un prêtre, si on échappe à la nécessité. On ne doit donc pas se confesser à un laïque dans le cas de nécessité.

Mais c'est le *contraire* qui est décidé (lib. IV *Sent.* dist. 17).

CONCLUSION. — On ne peut confesser ses péchés à un autre qu'à un prêtre que dans le cas de nécessité.

Il faut répondre que comme le baptême est un sacrement nécessaire, de même aussi la pénitence. Mais le baptême qui est un sacrement nécessaire a deux sortes de ministres : l'un qui est tenu par sa charge de l'administrer, et c'est le prêtre ; l'autre qui n'est chargé de le dispenser qu'en raison de la nécessité. De même le prêtre est aussi le ministre de la pénitence à qui l'on doit se confesser par devoir ; mais, dans le cas de nécessité, un laïque peut aussi remplacer le prêtre de manière qu'on puisse se confesser à lui (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le sacrement de pénitence non-seulement il y a quelque chose de la part du ministre, comme l'absolution et la satisfaction qu'il enjoint ; mais il y a aussi quelque chose de la part de celui qui reçoit le sacrement et qui est aussi de l'essence du sacrement, comme la contrition et la confession. La satisfaction commence à venir du ministre, selon qu'il l'enjoint, et elle procède du pénitent selon qu'il la remplit. Ces deux choses doivent concourir à la plénitude du sacrement, quand cela est possible. Mais quand la nécessité presse, le pénitent doit faire ce qui le regarde, c'est-à-dire s'exciter à la contrition et se confesser à qui il peut. Quoique celui-ci ne puisse pas compléter le sacrement et faire ce qui appartient au prêtre, c'est-à-dire donner l'absolution (2), le prêtre souverain supplée à ce défaut. Ainsi la confession faite à un laïque à défaut de prêtre est sacramentelle d'une certaine manière (3),

(1) Avant saint Thomas et de son temps cet usage était en vigueur. Mais actuellement il n'existe plus, et les théologiens pensent qu'il est avantageux qu'il soit aboli, parce que cette espèce de confession n'est nullement de précepte, qu'elle paraîtrait favoriser l'erreur des hérétiques, qui prétendent que tout fidèle est ministre du sacrement, et qu'il n'est pas d'ailleurs avantageux de faire connaître hors du sacrement des fautes graves et secrètes.

(2) Quelqu'un qui n'est pas prêtre ne pourrait donner l'absolution sans commettre un sacrilége et sans encourir l'irrégularité.

(3) Cette expression et ce que dit saint Thomas, en observant qu'il manque à cette confession, pour être sacramentelle, ce qui vient du prêtre : *quod est ex parte sacerdotis;* ce qu'il dit plus loin dans sa réponse au troisième argument et dans un de ses opuscules (*Op.* V), ainsi que la proposition générale qu'il établit dans

quoique le sacrement ne soit pas parfait, parce qu'il manque de ce qui se rapporte au prêtre.

Il faut répondre au *second*, que quoique un laïque ne soit pas le juge de celui qui se confesse à lui, cependant, en raison de la nécessité, il reçoit absolument le droit de le juger, selon que celui qui se confesse se soumet à lui à défaut de prêtre.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme doit être réconcilié par les sacrements, non-seulement avec Dieu, mais encore avec l'Eglise. Mais il ne peut être réconcilié avec l'Eglise qu'autant que la sanctification de l'Eglise parvient jusqu'à lui. Or, dans le baptême, la sanctification de l'Eglise parvient à l'homme au moyen de l'élément extérieur qu'on emploie, et qui est sanctifié par la parole de vie selon la forme de l'Eglise, peu importe par qui il soit donné. C'est pour cela que du moment que quelqu'un a été baptisé une fois par un individu quel qu'il soit, il n'est pas nécessaire qu'il soit baptisé de nouveau. Mais dans la pénitence, la sanctification de l'Eglise ne parvient à l'homme que par le ministre, parce que là on n'emploie pas d'élément corporel extérieur qui confère la grâce invisible d'après sa sanctification. C'est pour cela que, quoique celui qui s'est confessé à un laïque dans le cas de nécessité, ait obtenu de Dieu son pardon (1), parce qu'il a rempli comme il a pu le dessein qu'il a conçu de se confesser selon l'ordre de Dieu, cependant il n'est pas encore réconcilié avec l'Eglise de manière à être admis à ses sacrements, s'il n'est absous auparavant par le prêtre; comme on n'admet pas à l'eucharistie celui qui n'est baptisé que par le baptême de vœu. C'est pourquoi il faut qu'on se confesse de nouveau au prêtre lorsqu'on peut en avoir les moyens, et surtout parce que, comme nous l'avons dit (in resp. ad 1), le sacrement de pénitence n'a pas été parfait. Il faut donc qu'on le complète pour qu'on obtienne de la réception de ce sacrement un effet plus abondant, et pour qu'on remplisse le précepte qui nous fait un devoir de recevoir ce sacrement.

ARTICLE III. — HORS LE CAS DE NÉCESSITÉ PEUT-ON, SANS ÊTRE PRÊTRE, ENTENDRE LA CONFESSION DES PÉCHÉS VÉNIELS?

1. Il semble que hors le cas de nécessité on ne puisse pas, si l'on n'est pas prêtre, entendre la confession des péchés véniels. Car on confie à un laïque la dispensation d'un sacrement en raison de la nécessité. Or, la confession des péchés véniels n'est pas de nécessité. Elle n'est donc pas confiée à un laïque.

2. L'extrême-onction est établie contre les péchés véniels comme la pénitence. Or, elle ne peut être conférée par un laïque, comme on le voit (Jac. v). On ne peut donc pas non plus lui faire la confession de ses péchés véniels.

Mais le *contraire* est dit par Bède sur ces paroles de saint Jacques : *Confitemini alterutrum* (*Sent*. lib. IV, dist. 17).

CONCLUSION. — Il n'est pas nécessaire de confesser ses péchés véniels à un prêtre, puisqu'ils sont remis lorsqu'on les confesse à un laïque, qu'on se frappe la poitrine ou par l'aspersion de l'eau bénite.

Il faut répondre que par le péché véniel l'homme n'est séparé ni de Dieu,

l'article précédent, toutes ces choses prouvent qu'il ne regardait pas cette confession comme sacramentelle. Il ne lui donne ce nom que parce qu'elle se faisait à l'imitation de la confession sacramentelle, ou parce qu'elle était accompagnée du désir de recevoir le sacrement.

(1) Il ne peut l'avoir obtenu dans ce cas qu'au moyen de la contrition parfaite, qui ne dispense pas de se confesser à un prêtre aussitôt qu'on en a l'occasion, mais qui implique au contraire l'intention de le faire.

ni du sacrement de l'Eglise. C'est pourquoi on n'a pas besoin de recevoir une grâce nouvelle pour obtenir le pardon de ses fautes, et il n'est pas nécessaire qu'on soit réconcilié avec l'Eglise. C'est ce qui fait qu'on n'est pas obligé de confesser les péchés véniels à un prêtre. Et parce que la confession faite à un laïque a quelque chose de sacramentel, quoiqu'elle ne soit pas un sacrement parfait, et parce qu'elle provient de la charité (1), on peut obtenir par ce moyen la rémission des fautes vénielles, comme on l'obtient en se frappant la poitrine et par l'aspersion de l'eau bénite.

La solution du *premier* argument est par là même évidente; parce que, pour la rémission des péchés véniels, il n'est pas nécessaire qu'on reçoive le sacrement, mais il suffit de quelque chose de sacramentel, comme l'eau bénite ou quelque autre moyen semblable.

Il faut répondre au *second*, que l'extrême-onction n'est pas établie directement contre les péchés véniels, pas plus qu'un autre sacrement.

ARTICLE IV. — EST-IL NÉCESSAIRE QU'ON SE CONFESSE A SON PROPRE PRÊTRE (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire qu'on se confesse à son propre prêtre. Car saint Grégoire dit (hab. cap. *Ex auctoritate*, XVI, quæst. 1) : D'après notre autorité apostolique et le devoir de la piété, nous avons établi qu'il était permis aux prêtres qui sont religieux et qui mènent la vie des apôtres, de prêcher, de baptiser, de donner la communion, de prier pour les pécheurs, d'imposer une pénitence et de délier les péchés. Or, les moines ne sont pas les propres prêtres de quelqu'un, puisqu'ils n'ont pas charge d'âmes. Par conséquent, puisqu'on se confesse pour recevoir l'absolution, il suffit de s'adresser à tout prêtre quel qu'il soit.

2. Comme le prêtre est ministre de ce sacrement, de même il est aussi ministre de l'eucharistie. Or, tout prêtre peut consacrer et par conséquent tout prêtre peut administrer le sacrement de pénitence. Il ne faut donc pas qu'on fasse sa confession à son propre prêtre.

3. La chose à laquelle nous sommes tenus d'une manière déterminée n'est pas soumise à notre choix. Or, nous avons le droit de choisir un prêtre discret, comme on le voit par le témoignage de saint Augustin (al. auct. lib. IV, dist. 17). Car il dit (*Lib. de vera et falsa pœnit.* cap. 10, à med.) : Que celui qui veut confesser ses péchés pour trouver grâce cherche un prêtre qui sache lier et délier. Il semble donc qu'il ne soit pas nécessaire qu'on se confesse à son propre prêtre.

4. Il y en a qui, comme le pape et les prélats, ne paraissent pas avoir de propre prêtre, puisqu'ils n'ont pas de supérieur. Ils sont cependant tenus à se confesser. On n'est donc pas toujours tenu à se confesser à son propre prêtre.

5. Ce qui a été établi pour la charité ne combat pas contre cette vertu, comme le dit saint Bernard (in tract. *De præcepto et dispens.* cap. 11, à med.). Or, la confession qui a été établie pour la charité combattrait contre elle, si on était obligé de ne se confesser qu'à un seul prêtre ; comme par exemple dans le cas où un pécheur saurait que son prêtre est hérétique, qu'il sollicite au mal ou qu'il a du penchant pour le péché qu'on lui confesse, ou dans le cas où il croirait avec probabilité qu'il révèle la confession, ou que le pé-

(1) Cette espèce de confession étant inspirée par l'humilité et la détestation des péchés, elle avait, comme tous les sacramentaux, la vertu de remettre les péchés véniels. Mais tous les théologiens disent qu'il est mieux de s'abstenir de cette espèce de confession, quoiqu'on puisse demander conseil à un laïque au sujet de ses fautes ou de certains péchés mortels.

(2) Par le *propre prêtre* on entend celui qui a charge d'âmes, ou l'autorité ordinaire sur celui dont il est le propre prêtre, comme les curés dans leur paroisse, les évêques dans leur diocèse et le pape dans l'Eglise entière.

ché dont il doit se confesser a été commis contre lui. Il semble donc qu'il ne faille pas toujours se confesser à son propre prêtre.

6. A l'égard de ce qui est nécessaire au salut, les hommes ne doivent pas être trop resserrés, dans la crainte qu'ils ne soient détournés de la bonne voie. Or, il semble que ce soit bien rétrécir le chemin, si l'on est absolument obligé de ne se confesser qu'à un seul homme. Car, par là il y en a beaucoup qui pourraient être éloignés de la confession, soit par crainte, soit par honte, soit par quelque autre motif semblable. Puisque la confession est nécessaire au salut, les hommes ne doivent donc pas être astreints, à ce qu'il semble, à se confesser à leur propre prêtre.

Mais c'est le *contraire*. Le décret d'Innocent III (in conc. Later. IV, gener. XII, can. 21) établit que tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe se confesseront une fois l'an à leur propre prêtre.

Ce que l'évêque est pour son diocèse, le prêtre l'est pour sa paroisse. Or, il n'est pas permis à un évêque d'exercer les fonctions épiscopales dans le diocèse d'un autre, d'après les canons (cap. *nullus Primas*, IX, quæst. 2 et cap. *Si quis episcoporum*, XVI, quæst. 5). Il n'est donc pas non plus permis à un prêtre d'entendre le paroissien d'un autre.

CONCLUSION. — Puisque la juridiction du ministre sur celui qui se confesse est nécessaire au sacrement, on ne doit se confesser qu'à son propre prêtre.

Il faut répondre que les autres sacrements ne consistent pas en ce que fait celui qui s'approche du sacrement, mais seulement en ce qu'il reçoit, comme on le voit évidemment pour le baptême et les autres sacrements. Seulement on requiert un acte de la part de celui qui reçoit un sacrement pour que celui qui est maître de sa volonté en retire de l'avantage, en écartant ce qui peut faire obstacle à son action, c'est-à-dire la fiction. Dans la pénitence, l'acte de celui qui s'approche du sacrement est de la substance du sacrement, parce que la contrition, la confession et la satisfaction sont des parties de la pénitence et sont des actes du pénitent. Or, nos actes ayant en nous leur principe, ne peuvent nous être ordonnés par les autres qu'au moyen du commandement. Il faut donc que celui qui est le dispensateur de ce sacrement soit en position de pouvoir commander quelque action. Et comme on ne peut commander quelque chose à un autre qu'autant qu'on a juridiction sur lui, il s'ensuit qu'il est nécessaire à ce sacrement, non-seulement que le ministre ait l'ordre, comme dans les autres sacrements, mais encore qu'il ait la juridiction (1). C'est pourquoi, comme celui qui n'est pas prêtre ne peut conférer ce sacrement, de même celui qui n'a pas juridiction ne le peut pas non plus. C'est pour cela que comme il faut se confesser à un prêtre, de même il faut que ce soit à son propre prêtre (2). Car puisque le prêtre n'absout qu'en obligeant à faire quelque chose, il n'y a que celui qui peut par son autorité obliger à une chose qui ait le pouvoir d'absoudre.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Grégoire parle des religieux qui ont juridiction, comme ceux auxquels on a confié le soin d'une paroisse, parce qu'il y en avait qui disaient que par là même qu'ils étaient

(1) Le concile de Trente fait valoir la même raison : *Quoniam igitur natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur ; persuasum semper in Ecclesia Dei fuit et verissimum esse synodus hæc confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem* (sess. XIV, cap. 7).

(2) D'après Benoît XIV et saint Alphonse de Liguori (lib. VI, n° 564), on satisfait au canon *Omnis utriusque* du concile de Latran en s'adressant à tout prêtre approuvé; cependant en France, dans plusieurs diocèses, l'usage exige que l'on ait une permission générale ou particulière du curé pour le temps pascal.

moines, ils ne pouvaient absoudre et enjoindre des pénitences; ce qui est faux.

Il faut répondre au *second*, que le sacrement de l'eucharistie ne demande pas qu'on ait autorité sur quelqu'un; tandis qu'il en est autrement pour la pénitence, comme nous venons de le dire (*in corp. art.*). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante. Cependant il n'est pas permis de recevoir l'eucharistie (1) d'un autre que de son propre prêtre, quoique ce sacrement reçu d'un autre soit véritable.

Il faut répondre au *troisième*, que nous n'avons pas le droit de faire choix d'un prêtre discret, comme si nous pouvions le choisir d'après notre volonté, mais nous ne devons faire ce choix qu'avec la permission d'un supérieur, dans le cas où notre propre prêtre paraîtrait moins apte à appliquer le remède salutaire à nos péchés.

Il faut répondre au *quatrième*, que les prélats ayant la charge de dispenser les sacrements qui ne doivent être conférés que par ceux qui sont purs, le droit leur a accordé pour ce motif (cap. *Ne pro dilatione*, De pœnit. et remis.) le pouvoir de se choisir pour confesseurs leurs propres prêtres qui à cet égard leur sont supérieurs; comme un médecin est soigné par un autre, non comme médecin, mais comme malade.

Il faut répondre au *cinquième*, que dans les cas où le pénitent craint avec probabilité un danger pour lui ou pour le prêtre d'après la confession qui lui serait faite, il doit recourir au supérieur ou demander au prêtre lui-même la permission de se confesser à un autre. S'il ne pouvait obtenir cette permission, il devrait se considérer comme celui qui n'a pas la faculté d'avoir un prêtre; par conséquent, il devrait plutôt choisir un laïque pour se confesser à lui (2). Il ne transgresserait pas en cela le précepte de l'Eglise; parce que les préceptes de droit positif ne s'étendent pas au delà de l'intention de leur auteur; cette intention est la fin du précepte, et la fin du précepte est la charité, d'après l'Apôtre (I. *Tim.* I). On ne fait pas non plus injure au prêtre qui mérite de perdre son privilége, parce qu'il abuse du pouvoir qui lui a été accordé.

Il faut répondre au *sixième*, que la nécessité où l'on est de se confesser à son propre prêtre ne resserre pas la voie du salut, mais cette voie doit toujours être suffisante. Ainsi le prêtre qui ne serait pas facile à accorder la permission de se confesser à un autre pécherait; parce qu'il y en a beaucoup qui sont tellement infirmes qu'ils mourraient sans confession plutôt que de se confesser à tel ou tel prêtre. Par conséquent, ceux qui sont désireux de connaître par la confession la conscience de leurs ouailles en jettent un grand nombre dans la damnation et par conséquent s'y jettent eux-mêmes (3).

ARTICLE V. — PEUT-ON SE CONFESSER A UN AUTRE QU'A SON PROPRE PRÊTRE D'APRÈS UN PRIVILÉGE OU LA PERMISSION D'UN SUPÉRIEUR?

1. Il semble qu'on ne puisse pas se confesser à un autre qu'à son propre prêtre, même d'après un privilége ou la permission d'un supérieur. Car on ne peut accorder un privilége au préjudice d'un autre. Or, ce serait au préjudice du propre prêtre, si un autre entendait la confession d'une de ses

(1) Ceci s'entend de la communion paschale.

(2) Il devrait plutôt passer outre et s'adresser néanmoins à un autre prêtre qui pourrait, dans ce cas, présupposer la permission de l'ordinaire, s'il ne pouvait la demander directement, et l'absoudre.

(3) Mgr Gousset cite ces paroles de saint Thomas pour prouver que les curés doivent se montrer faciles à accorder à leurs paroissiens la permission de s'adresser à tout prêtre approuvé.

ouailles. On ne peut donc pas obtenir ce droit par un privilége, ou une permission, ou un ordre d'un supérieur.

2. Ce qui est un obstacle à un ordre de Dieu ne peut être accordé par l'ordre ou le privilége d'un homme. Or, l'ordre de Dieu qui commande aux chefs de l'Eglise de *connaître avec soin le visage de leur troupeau* (*Prov.* XXVII. 27) ne peut être exécuté, si un autre qu'eux entend les confessions de leurs ouailles. Cela ne peut donc être permis par le privilége ou l'ordre d'un homme.

3. Celui qui entend la confession de quelqu'un est son propre juge; autrement il ne pourrait le lier et le délier. Or, le même homme ne peut avoir plusieurs personnes qui soient ses propres prêtres ou ses juges, parce qu'alors il serait tenu d'obéir à plusieurs, ce qui serait impossible, s'ils ordonnaient des choses contraires ou qu'on ne pût faire en même temps. On ne peut donc se confesser qu'à son propre prêtre, même d'après la permission du supérieur.

4. Celui qui renouvelle un sacrement sur une même matière fait injure au sacrement ou du moins il fait une chose inutile. Or, celui qui s'est confessé à un autre prêtre est tenu de se confesser de nouveau à son propre prêtre, si celui-ci le demande; parce qu'il n'est pas affranchi de l'obéissance et qu'il est obligé de lui obéir à cet égard. Il ne peut donc se faire licitement qu'on se confesse à un autre qu'à son propre prêtre.

Mais c'est le *contraire*. Les choses qui appartiennent à un ordre peuvent être confiées à celui qui a le même ordre par celui qui peut les faire. Or, un supérieur, comme l'évêque, peut entendre la confession d'un paroissien de l'un de ses prêtres; parce que quelquefois il y a des fautes qu'il se réserve, comme étant le principal chef. Il peut donc aussi charger un autre prêtre de l'entendre.

Tout ce que peut l'inférieur, le supérieur le peut. Or, le prêtre peut lui-même donner à son paroissien la permission de se confesser à un autre. A plus forte raison le supérieur le peut-il aussi.

Le prêtre tient de l'évêque le pouvoir qu'il a sur le peuple. Or, c'est d'après ce pouvoir qu'il peut entendre les confessions. Pour la même raison, un autre prêtre auquel l'évêque aura confié ce même pouvoir, pourra donc les entendre aussi.

CONCLUSION. — Puisque celui qui a la juridiction peut confier à un autre ce qui appartient à la juridiction, il s'ensuit que d'après le privilége ou l'ordre du supérieur on peut se confesser à un autre qu'à son propre prêtre.

Il faut répondre qu'un prêtre peut être empêché d'entendre la confession de quelqu'un de deux manières : 1° à cause du défaut de juridiction; 2° parce qu'il est empêché de remplir les fonctions de son ordre, comme les excommuniés, les dégradés et tous ceux qui sont dans une position semblable. Or, celui qui a la juridiction peut confier les choses qui appartiennent à la juridiction. C'est pourquoi si on est empêché d'entendre la confession d'une personne par défaut de juridiction, on peut recevoir le pouvoir d'entendre sa confession ou de l'absoudre de la part de celui qui a juridiction immédiate sur elle, soit de la part du prêtre lui-même (1), soit de la part

(1) C'est un principe général, dit Mgr Gousset, que ceux qui ont la puissance ordinaire peuvent déléguer. Cependant le concile de Trente, considérant que l'exercice de ce pouvoir entre les mains d'un si grand nombre de prêtres entraînait de grands abus, a statué qu'aucun prêtre séculier ou régulier ne pourrait entendre les confessions, ni être réputé apte à cette fonction, s'il n'avait un bénéfice à charge d'âmes ou s'il n'avait été jugé capable par l'évêque et n'avait obtenu une approbation (sess. XXIII *De reform.*, cap. 15). Comme aujourd'hui l'évêque délègue en même temps qu'il approuve, le droit des curés est devenu sans exercice.

de l'évêque, soit de la part du pape. Mais si on ne peut entendre les confessions parce qu'on est empêché d'exercer les fonctions de son ordre, on peut recevoir le pouvoir de les entendre de celui qui a le pouvoir de lever l'empêchement.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne porte préjudice à quelqu'un qu'autant qu'on lui retire ce qui a été établi en sa faveur. Or, la puissance de juridiction n'a pas été confiée à un homme en sa faveur, mais dans l'intérêt du peuple et pour la gloire de Dieu. C'est pourquoi si les prélats supérieurs croient avantageux au salut du peuple et à la gloire de Dieu, de confier à d'autres ce qui appartient à la juridiction, ils ne causent par là aucun préjudice aux prélats inférieurs, sinon *à ceux qui cherchent leurs intérêts et non ceux du Christ* (*Phil.* II, 21) et qui sont à la tête du troupeau, non pour le faire paître, mais pour se nourrir de lui.

Il faut répondre au *second*, que le chef d'une Eglise doit connaître le visage de son troupeau de deux manières : 1° par l'étude attentive de sa vie extérieure d'après laquelle il doit veiller sur le troupeau qui lui a été confié. A l'égard de cette connaissance il ne doit pas s'en rapporter à la déposition d'une de ses ouailles, mais il doit chercher, autant que possible, à acquérir la certitude du fait. 2° Par la manifestation de la confession. Relativement à cette connaissance, il ne peut pas avoir une certitude plus grande qu'en croyant à son paroissien, parce que cela existe pour subvenir à sa conscience. Ainsi au for de la confession on croit à l'homme pour lui et contre lui, tandis qu'il n'en est pas de même au for de la justice extérieure. C'est pourquoi à l'égard de cette connaissance il suffit qu'on croie à celui qui dit qu'il s'est confessé à un autre qui avait le pouvoir de l'absoudre. Par conséquent, il est évident que cette connaissance n'est pas empêchée par le privilége accordé à un autre d'entendre les confessions.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il ne serait pas convenable que deux chefs fussent établis également sur un même peuple ; mais s'ils commandent à des titres différents, il n'y a rien qui répugne. C'est ainsi que sur le même peuple sont établis immédiatement le curé de la paroisse, l'évêque et le pape ; et chacun d'eux peut faire les actes de juridiction qui lui appartiennent et confier un pouvoir à un autre. Mais si un supérieur confie ses pouvoirs à quelqu'un, celui qui est d'un ordre plus élevé peut les confier de deux manières : 1° il peut faire qu'il tienne sa place, comme le pape et l'évêque établissent leurs pénitenciers. Alors il est au-dessus du prélat inférieur, comme le pénitencier du pape est au-dessus de l'évêque et le pénitencier de l'évêque au-dessus du curé de paroisse, et celui qui se confesse est tenu de lui obéir plus qu'aux autres. 2° Il peut l'établir comme le coadjuteur du prêtre ; et parce qu'un coadjuteur se rapporte à celui qu'il doit aider, il s'ensuit que le coadjuteur n'a qu'un rang subalterne. C'est pour cela que le pénitent n'est pas tenu de lui obéir autant qu'à son propre prêtre.

Il faut répondre au *quatrième*, que personne n'est tenu de confesser les péchés qu'il n'a pas. C'est pourquoi si quelqu'un s'est confessé au pénitencier de l'évêque ou à un autre qui a reçu de l'évêque des pouvoirs à ce sujet, ses péchés ayant été pardonnés par rapport à l'Eglise et par rapport à Dieu, il n'est pas tenu de les confesser à son propre prêtre, quelque instance que celui-ci fasse. Mais à l'égard de la loi de l'Eglise (cap. *Omnis utriusque,* De pœnit. et remis.), qui prescrit de se confesser une fois par an à son propre prêtre, il doit se conduire comme celui qui n'a que des péchés véniels. Car celui qui en est là ne doit confesser que ses péchés véniels, comme quelques-uns le disent, ou déclarer qu'il n'est coupable d'aucun péché mortel,

et le prêtre doit le croire au for de la conscience, et il y est tenu. D'ailleurs, quand même on serait forcé de se confesser, on ne se serait pas confessé inutilement la première fois, parce qu'en se confessant à un plus grand nombre de prêtres, on obtient une plus large remise de la peine, soit par suite de la honte de la confession qui est comptée pour une peine satisfactoire, soit d'après le pouvoir des clefs. Ainsi on pourrait se confesser tant de fois qu'on fût délivré de la peine temporelle. Cette réitération ne fait pas injure au sacrement, sinon dans le cas où le sacrement sanctifie, soit par l'impression du caractère, soit par la consécration de la matière. Mais ces deux choses n'existent ni l'une ni l'autre dans la pénitence. Par conséquent il est bon que celui qui entend une confession d'après l'autorité de l'évêque, engage le pénitent à se confesser à son propre prêtre ; que s'il s'y refuse, il doit néanmoins l'absoudre.

ARTICLE VI. — UN PÉNITENT PEUT-IL SUR LA FIN DE SA VIE ÊTRE ABSOUS PAR TOUT PRÊTRE QUEL QU'IL SOIT (1)?

1. Il semble que sur la fin de sa vie un pénitent ne puisse pas être absous par tout prêtre quel qu'il soit. Car il faut pour l'absolution une juridiction, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, un prêtre n'acquiert pas juridiction sur celui qui se repent à la fin de la vie. Il ne peut donc l'absoudre.

2. Celui qui reçoit d'un autre que de son propre prêtre le sacrement de baptême à l'article de la mort ne doit pas être baptisé de nouveau par son propre prêtre. Si donc tout prêtre peut, à l'article de la mort, absoudre de toute espèce de péchés, le pénitent ne doit pas, s'il en revient, recourir à son propre prêtre ; ce qui est faux, parce qu'autrement le prêtre n'aurait pas connaissance du visage de son troupeau.

3. Comme il est permis à un prêtre étranger de baptiser à l'article de la mort, de même c'est aussi permis à celui qui n'est pas prêtre. Or, celui qui n'est pas prêtre ne peut jamais absoudre au for de la pénitence. Un prêtre ne peut donc pas non plus absoudre à l'article de la mort celui qui n'est pas soumis à sa juridiction.

Mais c'est le *contraire*. La nécessité spirituelle est plus grande que la nécessité corporelle. Or, on peut à la dernière extrémité faire usage des choses des autres, même malgré leurs maîtres, pour subvenir à une nécessité corporelle. On peut donc aussi à l'article de la mort, pour subvenir à une nécessité spirituelle, être absous par un autre prêtre que le sien.

C'est aussi ce que démontrent les témoignages cités (*Sent.* lib. IV, dist. 20).

CONCLUSION. — La nécessité n'ayant pas de loi, un pénitent, à l'article de la mort, peut être absous par tout prêtre non-seulement de tous ses péchés, mais encore de toute excommunication, peu importe par qui elle soit portée.

Il faut répondre que tout prêtre, pour ce qui est du pouvoir des clefs, a puissance indifféremment sur tout le monde et relativement à tous les péchés ; mais qu'il ne peut pas absoudre tout le monde de tous les péchés, parce que, d'après l'ordre établi par l'Eglise, il a une juridiction limitée, ou même il n'en a aucune. Mais parce que la nécessité n'a pas de loi, il s'ensuit que quand la nécessité presse, on n'est point empêché d'absoudre par les prescriptions de l'Eglise, du moment qu'on a sacramentellement le pouvoir des clefs, et le pénitent retire autant de fruit de l'absolution d'un

(1) Le concile de Trente s'exprime sur cette question absolument de la même manière que saint Thomas : *Ne hâc ipsâ occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes à quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt* (sess. XIV, cap. 7).

prêtre étranger (1) que de l'absolution qu'il aurait reçue de son propre prêtre. Dans ce cas il peut être absous par tout prêtre, non-seulement de ses péchés, mais encore de l'excommunication, peu importe par qui elle ait été portée; parce que cette absolution appartient aussi à la juridiction qui est restreinte par les lois établies par l'Eglise.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut user de la juridiction d'un autre d'après sa volonté, parce qu'on peut confier à un autre ce qui est de juridiction. Par conséquent, comme l'Eglise reconnaît que tout prêtre (2) peut absoudre à l'article de la mort (3), il s'ensuit par là même qu'on a l'usage de la juridiction sous un rapport, quoiqu'on n'ait pas de juridiction.

Il faut répondre au *second*, qu'on n'est pas obligé de recourir à son propre prêtre pour être de nouveau absous des péchés (4) dont on a reçu l'absolution à l'article de la mort, mais pour lui faire connaître qu'on a été absous. De même il n'est pas nécessaire que celui qui a été absous de l'excommunication se présente au juge qui aurait pu l'absoudre auparavant, pour lui demander de l'absoudre, mais pour lui offrir de satisfaire (5).

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême tire son efficacité de la sanctification elle-même de la matière. C'est pourquoi on reçoit ce sacrement, peu importe par qui il soit conféré. Mais la force sacramentelle de la pénitence consiste dans la sanctification du ministre. C'est pour cela que celui qui se confesse à un laïque, bien que de son côté il remplisse ce qui appartient à la confession sacramentelle, cependant il n'obtient pas l'absolution sacramentelle. C'est pourquoi ce qui est produit par le mérite et la peine de la confession lui est compté et diminue d'autant la peine temporelle à laquelle il est tenu, mais il n'obtient pas la diminution de cette peine qui résulte du pouvoir des clefs; et c'est pour ce motif qu'il est tenu de se confesser de nouveau à un prêtre. Et celui qui meurt après s'être ainsi confessé est plus puni après cette vie que s'il s'était confessé à un prêtre.

ARTICLE VII. — LA PEINE TEMPORELLE EST-ELLE PROPORTIONNÉE A L'ÉTENDUE DE LA FAUTE (6)?

1. Il semble que la peine temporelle, dont l'obligation subsiste après la pénitence, ne soit pas proportionnée à l'étendue de la faute; car elle est mesurée sur l'étendue de la délectation que l'on a eue dans le péché, d'après ces paroles (*Apoc.* XVIII, 7) : *Multipliez ses tourments et ses douleurs à proportion de ce qu'il s'est enorgueilli et qu'il a vécu dans les délices.* Or, là où la délectation est la plus vive, la faute est moindre, parce que les péchés charnels, qui procurent plus de délectation que les péchés spirituels, sont moins coupables, d'après saint Grégoire (implic. *Mor.* lib. XXXIII, cap. 11, circ. med.). La peine n'est donc pas fixée d'après l'étendue de la faute.

(1) On suppose dans ce cas que le propre prêtre est absent, suivant la remarque du Rituel romain : *Si periculum mortis immineat, approbatusque desit confessarius* (*De sacram. pœnitent.*).

(2) Cette expression embrasse même les prêtres excommuniés, suspens, hérétiques, schismatiques ou interdits pour une cause quelconque.

(3) Les théologiens n'exigent pas généralement qu'on soit à l'article de la mort, mais il suffit qu'on soit en danger, parce qu'il y a dès lors nécessité urgente.

(4) On n'est pas obligé de les confesser de nouveau, même pour les cas réservés.

(5) S'il ne se présentait pas pour se soumettre à ses ordres, il retomberait de nouveau sous les mêmes censures.

(6) Le Rituel romain s'exprime ainsi au sujet de la pénitence que le prêtre doit imposer : *Confessarius salutarem et convenientem satisfactionem, quantùm spiritus et prudentia suggesserit, injunget, habitâ ratione statûs, conditionis, sexûs et ætatis.* Le concile de Trente veut aussi que la pénitence soit proportionnée à la qualité des péchés et à la faculté des pénitents (sess. XIV, cap. 8).

L'étendue de la peine ne se rapporte pas à l'étendue de la faute. 2. Les péchés mortels obligent à une peine sous la loi nouvelle de la même manière que sous la loi ancienne. Or, sous la loi ancienne, on était tenu pour certains péchés à une peine de sept jours, de telle sorte qu'on était impur pendant ce temps pour un seul péché mortel. Par conséquent, puisque sous le Nouveau Testament on impose une peine de sept ans pour un seul péché mortel, il semble que l'étendue de la peine ne se rapporte pas à l'étendue de la faute.

3. Le péché d'homicide dans un laïque est plus grand que celui de la fornication dans un prêtre, parce que la circonstance qui se tire de l'espèce du péché est plus aggravante que celle qui se tire de la condition de la personne. Or, on impose sept ans de pénitence à un laïque pour un homicide et on en impose dix à un prêtre pour une fornication, d'après les canons (cap. *Si quis homicidium*, dist. 50, et cap. *Presbyter*, dist. 82). La peine ne se mesure donc pas d'après l'étendue de la faute.

4. Le plus grand péché c'est celui qu'on commet contre le corps même du Christ; parce que la faute qu'on fait est d'autant plus grave que celui contre lequel on pèche est plus élevé. Or, on impose à celui qui répand le sang du Christ contenu dans le sacrement de l'autel une pénitence de quarante jours ou un peu plus, au lieu que pour une fornication simple on enjoint une pénitence de sept ans, selon les canons (cap. *Si per negligentiam*, De consecrat. dist. 2, et cap. *Presbyter*, dist. 82). L'étendue de la peine ne répond donc pas à l'étendue de la faute.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. XXVII, 8) : *Lorsque la maison de Jacob sera rejetée, vous la jugerez avec mesure*. Donc l'étendue de la punition portée contre le péché est proportionnée à l'étendue de la faute.

L'homme est ramené à l'égalité de la justice par la pénitence qui lui est infligée. Or, il n'en serait pas ainsi, si l'étendue de la faute et celle de la peine n'étaient pas proportionnées. Donc l'une répond à l'autre.

CONCLUSION. — Quoique la peine considérée comme le payement d'une dette doive être déterminée selon l'étendue de la faute, cependant si on la considère comme un remède pour celui qui a fait le péché ou pour les autres, on ne doit pas toujours la fixer d'après l'étendue de la faute, mais quelquefois selon la condition des personnes.

Il faut répondre qu'après le pardon de la faute on exige une peine pour deux motifs, pour acquitter ce que l'on doit et pour fournir un remède (1). On peut donc considérer la détermination de la peine relativement à ces deux choses. 1° Par rapport à la dette. En ce sens l'étendue de la peine répond radicalement à l'étendue de la faute avant qu'elle n'ait été en rien pardonnée, de telle sorte que si la première des choses qui sont de nature à obtenir la remise de la peine a eu beaucoup d'effet, il reste moins à faire pour les autres actes. Car plus la remise de la peine qu'on a obtenue par la contrition est abondante et moins ce qui reste à acquitter par la confession est considérable (2). 2° On peut considérer la peine comme un remède pour le pécheur ou pour les autres. A ce point de vue on impose quelquefois une pénitence plus forte pour un péché moindre; soit parce qu'il est plus difficile de remédier au péché de l'un qu'au péché de l'autre, c'est ainsi qu'on impose une peine plus forte pour une fornication à un jeune homme qu'à un vieillard, quoique son péché soit moins grave: soit parce que dans l'un le péché

(1) La pénitence doit être afflictive et médicinale (*Habeant præ oculis sacerdotes*, dit le concile de Trente, *ut satisfactio quam imponunt, non sit tantùm ad novæ vitæ custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad præteritorum peccatorum vindictam et castigationem* ibid.).

(2) Le confesseur doit tenir compte aussi des œuvres expiatoires qui ont été faites avant la confession, et ensuite des faveurs attachées à un jubilé ou à une autre indulgence plénière.

est plus dangereux, comme le péché est plus dangereux dans un prêtre que dans un autre; soit parce que la multitude est plus portée à une faute, et alors il faut par la peine de l'un en détourner les autres. On doit donc déterminer la peine au for de la conscience à ce double point de vue. C'est pour cela qu'on n'impose pas toujours une peine plus grande pour un péché plus grave. Mais la peine du purgatoire a seulement pour but d'acquitter la dette, parce qu'il n'y a plus lieu alors de pécher. C'est pourquoi cette peine n'est fixée que d'après l'étendue du péché, après avoir considéré toutefois l'étendue de la contrition, la confession et l'absolution; parce que toutes ces choses contribuent à remettre une partie de la peine. Par conséquent, le prêtre doit aussi les considérer en imposant la satisfaction.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ce passage on touche à deux choses que l'on doit considérer par rapport à la faute: la gloire qu'on en retire et le plaisir ou la délectation. La première de ces deux choses se rapporte à l'orgueil qui fait que par le péché on résiste à Dieu; la seconde appartient à la jouissance qu'on trouve dans le péché lui-même. Or, quoiqu'il y ait quelquefois une délectation moindre dans un péché plus grand, cependant il y a toujours plus d'orgueil, et c'est pour ce motif que ce raisonnement n'est pas concluant.

Il faut répondre au *second*, que cette peine de sept jours n'expiait pas toute la peine due au péché; par conséquent, si on était mort après ce temps-là, on aurait encore été puni dans le purgatoire; mais elle expiait l'irrégularité qui était détruit par les sacrifices de la loi. Néanmoins, toutes choses égales d'ailleurs, l'homme pèche plus grièvement sous la loi nouvelle que sous la loi ancienne, parce qu'il est plus sanctifié par les grâces qu'il reçoit dans le baptême et parce que Dieu a accordé au genre humain de plus grands bienfaits. Ce qui est évident d'après ces paroles de l'Apôtre (*Heb.* x, 29): *Combien croyez-vous que celui-là sera jugé digne d'un plus grand supplice, qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu et qui aura tenu pour une chose vile et profane le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié?* Toutefois il n'est pas vrai universellement qu'on exige pour tout péché mortel une pénitence de sept jours; c'est une règle commune qu'il convient d'appliquer dans le plus grand nombre des cas; mais on peut cependant l'omettre en considérant les différentes circonstances des péchés et des pénitents.

Il faut répondre au *troisième*, qu'un évêque ou un prêtre pèche avec plus de péril pour lui et pour les autres. C'est pour cela que les canons l'éloignent du péché avec plus de sollicitude que les autres, en lui imposant une peine plus grande à titre de remède; quoique quelquefois il n'en mérite pas à titre de justice une aussi grande; par conséquent dans le purgatoire on n'en exigera pas une pareille.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette peine doit s'entendre du cas où cet accident arrive au prêtre involontairement; car s'il répandait le précieux sang spontanément il mériterait une peine plus grave (1).

(1) Toutes les pénitences extérieures rappelées dans ces différentes objections ne sont plus en usage aujourd'hui, mais le prêtre pourra les rappeler au pénitent pour lui faire sentir la gravité de ses fautes et l'engager à faire plus volontiers la pénitence qu'il lui impose. Indépendamment de la pénitence d'obligation, il pourra lui conseiller de suppléer à l'insuffisance de la satisfaction par d'autres œuvres de pénitence volontaires.

QUESTION IX.

DE LA QUALITÉ DE LA CONFESSION.

Nous devons ensuite nous occuper de la qualité de la confession. A cet égard quatre questions se présentent : 1° La confession peut-elle être informe? — 2° Faut-il qu'elle soit entière? — 3° Peut-on se confesser par un autre ou par écrit? — 4° Les conditions déterminées par les docteurs sont-elles requises pour la confession?

ARTICLE I. — LA CONFESSION PEUT-ELLE ÊTRE INFORME (1)?

1. Il semble que la confession ne puisse pas être informe. Car il est dit (*Eccli.* XVII, 26) : *La confession n'est pas pour les morts, parce qu'ils sont comme anéantis.* Or, celui qui n'a pas la charité est mort, parce que la charité est la vie de l'âme. Donc la confession ne peut exister sans la charité.

2. La confession est divisée par opposition avec la contrition et la satisfaction. Or, la contrition et la satisfaction ne peuvent jamais avoir lieu en dehors de la charité. La confession ne peut donc pas se faire non plus.

3. Dans la confession il faut que la bouche soit d'accord avec le cœur : parce que le nom même de confession l'exige. Or, celui qui demeure encore dans l'affection du péché s'il se confesse, n'a pas le cœur conforme à ce qu'il dit; puisqu'il tient du cœur au péché qu'il condamne des lèvres. Il ne se confesse donc pas.

Mais au *contraire.* Tout le monde est tenu à confesser ses péchés mortels. Or, si on s'est confessé une fois même en état de péché mortel, on n'est pas tenu de confesser ultérieurement les mêmes péchés; parce que, comme on ne sait jamais si on a la charité, on ne saurait jamais si on a été confessé. Il n'est donc pas nécessaire pour la confession qu'elle soit faite en état de grâce.

CONCLUSION. — La confession considérée comme partie du sacrement peut avoir quelquefois lieu dans quelqu'un qui n'est pas contrit et qui n'a pas la charité, mais comme acte de vertu elle ne peut exister proprement dans quelqu'un sans la charité.

Il faut répondre que la confession est un acte de vertu et qu'elle est une partie d'un sacrement. Comme acte de vertu, elle est un acte méritoire proprement dit; en ce sens la confession ne vaut rien (2) sans la charité qui est le principe du mérite. Mais, comme partie du sacrement, elle met celui qui la fait en rapport avec le prêtre qui a les clefs de l'Eglise et qui connaît par la confession la conscience de celui qui se confesse. De cette manière la confession peut exister même pour celui qui n'est pas contrit; parce qu'il peut découvrir ses péchés au prêtre et se soumettre aux clefs de l'Eglise; et quoique alors il ne reçoive pas le fruit de l'absolution, cependant quand ses mauvaises dispositions cesseront, il commencera à le recevoir (3), ainsi qu'il arrive aussi dans les autres sacrements. Celui qui s'approche de la pé-

(1) La confession peut être *informe* de plusieurs manières : 1° elle peut l'être parce qu'elle n'est pas revêtue de la forme du sacrement lorsqu'on se confesse sans recevoir l'absolution; 2° elle peut l'être parce qu'elle manque de certaines conditions essentielles, comme l'intégrité, la sincérité, etc.; 3° elle peut l'être quand elle n'est pas jointe à la grâce, comme dans le pécheur qui n'a que l'attrition et qui n'a pas encore reçu l'absolution.

(2) C'est-à-dire elle ne vaut rien pour le ciel, car elle pourrait être une œuvre moralement bonne.

(3) Les anciens thomistes ont ainsi cru, d'après ce passage, que le sacrement de pénitence pouvait être tout à la fois informe et valide; mais aujourd'hui tous les théologiens soutiennent généralement le contraire. Saint Thomas paraît s'être rétracté plus loin (quest. XXIX, art. 8). La question IX étant tirée du lib. IV *Sent.* dist. 17, et la question XXIX de la dist. 23, Billuart observe avec raison qu'il aurait traité avec plus de soin cette matière s'il eût achevé sa Somme.

nitence mal disposé n'est donc pas tenu de recommencer sa confession, mais il est obligé de faire ensuite l'aveu de ses mauvaises dispositions.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage doit s'entendre du fruit de la confession qu'on ne peut recevoir quand on est hors de la charité.

Il faut répondre au *second*, que la contrition et la satisfaction se rapportent à Dieu, au lieu que la confession se fait à l'homme. C'est pourquoi il est de l'essence de la contrition et de la satisfaction que l'homme soit uni à Dieu par la charité, tandis que cela n'est pas de l'essence de la confession.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui a des péchés les expose et parle avec vérité ; par conséquent le cœur est d'accord avec la parole ou avec les mots quant à la substance de la confession, quoiqu'il soit en désaccord avec la fin du sacrement.

ARTICLE II. — FAUT-IL QUE LA CONFESSION SOIT ENTIÈRE (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que la confession soit entière, c'est-à-dire qu'on confesse tous ses péchés à un même prêtre. Car la honte contribue à affaiblir la peine. Or, on éprouve d'autant plus de honte qu'on se confesse à un plus grand nombre de prêtres. La confession est donc plus fructueuse si on la divise entre un plus grand nombre de prêtres.

2. La confession est nécessaire dans la pénitence pour que la peine soit proportionnée à la faute d'après la sentence du prêtre. Or, plusieurs prêtres différents peuvent imposer une peine suffisante pour les divers péchés. Il ne faut donc pas confesser tous ses péchés à un seul prêtre.

3. Il peut se faire qu'après que la confession est faite et que la satisfaction est complète, on se souvienne d'un péché mortel qu'on n'avait pas dans la mémoire quand on s'est confessé, et que dans ce cas on n'ait plus à sa disposition son propre prêtre auquel on s'était d'abord confessé. On pourra donc confesser à un autre ce seul péché, et par conséquent confesser ses divers péchés à des prêtres différents.

4. On ne doit confesser ses péchés à un prêtre que pour en recevoir l'absolution. Or, quelquefois un prêtre qui entend une confession peut absoudre certains péchés et ne pas les absoudre tous. Donc, au moins dans ce cas, il ne faut pas que la confession soit entière.

Mais c'est le *contraire*. L'hypocrisie empêche la pénitence. Or, il appartient à l'hypocrisie de diviser sa confession, comme le dit saint Augustin (alius auct. lib. *De vera et falsa pœnit.* cap. 15). La confession doit donc être entière.

La confession est une partie de la pénitence. Or, la pénitence doit être entière. Donc la confession aussi.

CONCLUSION. — Comme le médecin du corps doit avoir une connaissance parfaite de son malade pour lui administrer les remèdes qui lui conviennent; de même il faut faire au prêtre une confession entière de tous ses péchés.

Il faut répondre que dans la maladie corporelle il ne faut pas que le médecin connaisse seulement la maladie contre laquelle il doit donner une médecine, mais il faut qu'il connaisse encore universellement l'état et le

(1) Luther et quelques autres novateurs ayant prétendu que l'on n'était pas obligé de confesser tous ses péchés, le concile de Trente les a ainsi condamnés (sess. XIV, can. 7) : *Si quis dixerit in sacramento pœnitentiæ ad remissionem peccatorum, necessarium non esse de jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta, et quæ sunt contra duo ultima Decalogi præcepta, et circunstantias quæ peccati speciem mutant; anathema sit.*

tempérament de son malade; parce qu'une maladie s'aggrave par suite de son alliance avec une autre, et qu'un remède qui convient pour une maladie devient nuisible pour une autre. Il en est de même pour les péchés; car l'un s'aggrave par suite de son union avec un autre, et ce qui serait un remède convenable pour l'un ne ferait qu'enflammer l'autre, puisque quelquefois on est souillé par des fautes contraires, comme l'enseigne saint Grégoire dans son Pastoral (part. III, cap. 3). C'est pourquoi il est nécessaire à la confession qu'on confesse tous les péchés qu'on a présents à la mémoire (1). Si on ne le fait pas, ce n'est pas une confession véritable, mais une confession simulée.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la honte soit plus multipliée quand on divise ses fautes entre différents confesseurs (2), cependant toutes ces humiliations réunies ne produisent pas une aussi grande confusion que celle qu'on éprouve quand on confesse simultanément tous ses péchés; parce qu'un seul péché considéré en lui-même ne montre pas aussi bien la mauvaise disposition du pécheur que quand il est considéré avec plusieurs autres. Car quelquefois on tombe par ignorance ou par faiblesse dans un péché; au lieu que la multitude des fautes démontre la malice du pécheur ou sa grande corruption.

Il faut répondre au *second*, que la peine imposée par divers prêtres ne serait pas suffisante, parce que chacun d'eux ne considérerait chaque péché qu'en lui-même sans voir la gravité qu'il a par suite de son union avec les autres; et quelquefois la peine qu'on déterminerait contre un péché serait le moyen de provoquer l'autre. De plus le prêtre qui entend la confession tient la place de Dieu. C'est pourquoi la confession doit lui être faite de la même manière que la contrition se fait par rapport à Dieu. Ainsi, comme il n'y aurait pas de contrition si on n'était pas contrit de tous les péchés qui se présentent à la mémoire, de même il n'y aurait pas de confession si on ne se confessait de toutes les fautes dont on se souvient.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des auteurs qui disent que quand on se rappelle des fautes qu'on avait oubliées auparavant, on doit se confesser de nouveau de celles qu'on a déjà accusées (surtout si on ne peut avoir le même prêtre auquel on s'était confessé auparavant et qui connaît tous les péchés qu'on a faits), afin que le même prêtre connaisse toute l'étendue de la faute. Mais cela ne paraît pas nécessaire, parce qu'un péché tire sa gravité de lui-même et des autres péchés qui lui sont adjoints. Or, pour qu'un prêtre connaisse cette double gravité du péché qu'on avait oublié, il suffit que celui qui confesse ce péché le dise explicitement et qu'il nomme les autres en général, en disant que lorsqu'il en a confessé beaucoup d'autres, il a oublié celui-là (3).

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique un prêtre ne puisse pas absoudre tous les péchés, cependant le pénitent est tenu de les lui confesser tous, pour qu'il connaisse toute l'étendue de la faute et qu'il le renvoie à un supérieur pour ceux dont il ne peut pas l'absoudre.

(1) Les théologiens examinent si l'on doit accuser toutes les circonstances aggravantes. Ils sont très-divisés à ce sujet. Un très-grand nombre en font un devoir; d'autres, en nombre non moins considérable, disent qu'on n'y est pas tenu. Saint Thomas regarde ce dernier sentiment comme le plus probable (Cf. in IV *Sent.* dist. 16, art. 2, quest. V).

(2) S'il s'agit de péchés mortels, on ne peut pas dire les uns à un confesseur et les autres à un autre sans rendre ses confessions nulles et sacriléges par défaut d'intégrité.

(3) On ne devrait faire recommencer les confessions antérieures que dans le cas où cet oubli serait grièvement coupable, parce qu'alors il aurait rendu ces confessions nulles et sacriléges.

ARTICLE III. — PEUT-ON SE CONFESSER PAR UN AUTRE OU PAR ÉCRIT (1)?

1. Il semble qu'on puisse se confesser par un autre ou par écrit. Car la confession est nécessaire pour que le pénitent découvre au prêtre sa conscience. Or, on peut faire connaître à un prêtre sa conscience par un autre ou par écrit. Il suffit donc de se confesser par un autre ou par écrit.

2. Il y a des pénitents que leurs propres prêtres ne comprennent pas, parce qu'ils ne parlent pas la même langue, et qui ne peuvent se confesser que par les autres. Il n'est donc pas nécessaire au sacrement qu'on se confesse par soi-même ; et par conséquent il semble que si on s'est confessé par un autre de quelque manière, cela suffise pour être sauvé.

3. Il est nécessaire au sacrement qu'on se confesse à son propre prêtre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc. art. 5). Or, quelquefois le propre prêtre est absent et le pénitent ne peut lui parler lui-même de vive voix ; mais il pourrait lui faire connaître sa conscience par écrit. Il semble donc qu'il doive le faire.

Mais c'est le *contraire*. On est tenu de confesser ses péchés, comme on est tenu de confesser sa foi. Or, on doit confesser sa foi de bouche, comme on le voit (*Rom.* x). On doit donc aussi confesser de la sorte ses péchés.

Celui qui a péché par lui-même doit se repentir par lui-même. Or, la confession est une partie de la pénitence. Le pénitent doit donc confesser ses péchés de sa propre bouche.

CONCLUSION. — On doit faire de sa propre bouche la confession de ses péchés, si on considère la confession comme une partie d'un sacrement, à moins qu'on n'en soit empêché par quelque obstacle naturel.

Il faut répondre que la confession n'est pas seulement un acte de vertu, mais qu'elle est encore une partie d'un sacrement. Quoique comme vertu il suffise qu'on la fasse d'une manière ou d'une autre (2), bien qu'elle ne soit pas aussi difficile d'une manière que de l'autre, cependant si on la considère comme partie d'un sacrement elle a un acte déterminé de la même façon que les autres sacrements ont une matière déterminée. Et comme dans le baptême pour signifier l'ablution intérieure on emploie l'élément qui est le plus en usage pour les ablutions, de même dans l'acte du sacrement pour le manifester on emploie ordinairement l'acte par lequel nous avons le plus souvent coutume de manifester nos pensées, c'est-à-dire notre propre parole (3); car les autres modes ne sont employés que pour suppléer à celui-là.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme dans le baptême il ne suffit pas de faire l'ablution d'une manière quelconque, mais qu'on doit employer un élément déterminé, de même dans la pénitence il ne suffit pas de manifester ses péchés d'une manière quelconque, mais il faut le faire par un acte déterminé.

Il faut répondre au *second*, que pour celui qui ne peut parler, il suffit qu'il se confesse par écrit, ou par signe (4), ou par interprète (5); car on

(1) Le pape Clément VIII a condamné en 1602 la proposition suivante, comme fausse, téméraire et scandaleuse : *Licere per litteras seu internuncium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem obtinere,* et il a défendu de la mettre en pratique d'aucune manière.

(2) Par lettre ou de vive voix.

(3) *Confessio*, dit saint Liguori (lib. VI, n° 495), *potest fieri nutu, scripto aliove signo : v. g. si quis ob anxietatem loqui non possit, aut puella supra modum verecunda aliter se non possit explicare quàm scripto, quo à confessario lecto, addat voce : De his me accuso. Ita Suarez, Vasquez, cardinalis de Luguo, Laymann, Salmanticenses.*

(4) C'est ainsi qu'on reçoit les confessions des sourds-muets qui peuvent s'exprimer de ces deux manières.

(5) Les étrangers qui ignorent la langue du

n'exige pas d'un homme plus qu'il ne peut; quoique l'homme ne puisse ni ne doive recevoir le baptême que dans l'eau qui est une cause absolument extérieure et qui nous est appliquée par un autre. Mais l'acte de la confession est intérieur et vient de nous. C'est pour cela que quand nous ne pouvons pas nous confesser d'une manière, nous devons le faire comme nous pouvons.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'absence de son propre prêtre on peut aussi faire sa confession à un laïque (1); c'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'on la fasse par écrit, parce que l'acte de la confession appartient plus à la nécessité du sacrement que celui auquel on la fait.

ARTICLE IV. — LES SEIZE CONDITIONS QU'ON ASSIGNE SONT-ELLES REQUISES POUR LA CONFESSION (2)?

1. Il semble que les seize conditions assignées par les docteurs ne soient pas requises pour la confession et qu'il ne soit pas nécessaire qu'elle soit *simple, humble, pure, fidèle, fréquente, claire, discrète, volontaire, modeste, entière, secrète, larmoyante, prompte, forte, accusatrice* et *obéissante*, comme on l'exprime dans ces vers :

> *Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,*
> *Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,*
> *Integra, secreta, et lacrymabilis, accelerata,*
> *Fortis, et accusans, et sit parere parata.*

Car la fidélité, la simplicité et la force sont par elles-mêmes des vertus. On ne doit donc pas en faire des conditions de la confession.

2. Ce qui est *pur*, c'est ce qui est sans mélange. De même ce qui est *simple* n'admet ni composition, ni mélange. L'une de ces deux expressions est donc superflue.

3. On n'est tenu de ne confesser qu'une fois un péché qu'on n'a commis qu'une fois. Si l'homme ne retombe pas dans son péché, il n'est donc pas nécessaire que sa pénitence soit *fréquente.*

4. La confession a pour but la satisfaction. Or, la satisfaction est quelquefois publique. Donc la confession ne doit pas toujours être *secrète.*

5. On ne requiert pas de nous ce qui n'est pas en notre pouvoir. Or, il n'est pas en notre pouvoir de répandre des larmes; on ne doit donc pas l'exiger de celui qui se confesse.

Mais le sentiment des docteurs est *contraire.*

CONCLUSION. — Il faut que la confession considérée comme acte de vertu soit discrète, volontaire, pure, forte, modeste, larmoyante, humble, vraie, claire, simple, entière; mais si on la considère comme partie d'un sacrement, il est nécessaire qu'elle soit accusatrice, obéissante et secrète, et il est utile qu'elle soit fréquente et prompte.

Il faut répondre que parmi ces conditions il y en a qui sont nécessaires à la confession, et d'autres qui ont pour but sa perfection. Celles qui sont nécessaires lui conviennent comme acte de vertu ou comme partie d'un sacrement. Si on la considère de la première manière, on peut l'envisager

pays et qui ne trouvent pas de prêtres qui la comprennent ne sont pas tenus de se confesser par interprète, d'après le sentiment le plus probable. Mais pour assurer la validité de l'absolution, on doit l'engager, dit Mgr Gousset, à prendre un interprète, et alors il suffit qu'il déclare par son intermédiaire un seul péché véniel. Ce sentiment est celui des docteurs de Salamanque, de Viva, Billuart, Suarez, saint Alphonse, etc.

(1) Voyez ce que nous avons dit au sujet de cette confession, quest. VIII, art. 2.

(2) Après avoir énuméré ces seize conditions, Mgr Gousset ajoute qu'elles peuvent se réduire à quatre : l'intégrité, la simplicité, l'humilité et la sincérité (*Théolog. morale*, t. II, p. 275).

par rapport à la vertu en général, ou par rapport à la vertu spéciale dont elle est l'acte, ou par rapport à l'acte lui-même. Par rapport à la vertu en général il y a quatre conditions, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 4). La première c'est qu'on sache ce que l'on fait; c'est pour cela qu'il est dit que la confession doit être *discrète*, dans le sens que dans tout acte de vertu il faut de la prudence. Cette discrétion consiste à confesser les fautes les plus graves avec plus de poids et de gravité. La seconde c'est qu'on soit libre, parce que les actes des vertus doivent avoir ce caractère, et c'est pour ce motif qu'on dit qu'elle doit être *volontaire*. La troisième c'est qu'on agisse pour une fin légitime. C'est ce qui fait dire que la confession doit être *pure*, c'est-à-dire inspirée par une intention droite. La quatrième c'est qu'on agisse d'une manière immuable, et c'est à cet égard qu'on dit que la confession doit être *forte*, c'est-à-dire qu'on ne doit pas s'écarter de la vérité par honte. Si l'on considère la confession comme un acte de la vertu de pénitence, on remarque : 1° qu'elle commence par l'horreur qu'on a de la honte du péché, et à ce titre la confession doit être *modeste*, c'est-à-dire qu'on ne doit pas se vanter de ses péchés à cause de la vanité du siècle qui s'y mêle. 2° Elle s'élève à la douleur que l'on a du péché qu'on a commis, et sous ce rapport on dit qu'elle est *larmoyante*. 3° Enfin elle a pour terme le mépris de soi-même, et par rapport à cela elle doit être *humble*, de telle sorte qu'on avoue sa misère et sa faiblesse. D'après la nature propre de cet acte qui est une confession, il faut qu'elle soit une manifestation. Cette manifestation peut être empêchée de quatre manières : 1° Par la fausseté, et à cet égard on dit qu'elle doit être *fidèle*, c'est-à-dire vraie. 2° Par l'obscurité des mots, et c'est pour obvier à cet inconvénient qu'on demande qu'elle soit *claire*, de manière que les expressions ne renferment rien d'obscur. 3° Par la multiplicité des paroles, et c'est pour cela qu'on dit qu'elle doit être *simple*, c'est-à-dire qu'il ne faut exposer en confession que ce qui se rapporte à l'étendue de la faute. 4° En sous-entendant quelques-unes des choses que l'on doit déclarer, et c'est contre ce défaut qu'on dit qu'elle doit être *entière*. Si on considère la confession comme une partie du sacrement, alors elle se rapporte au jugement du prêtre qui en est le ministre. Il faut donc qu'elle soit *accusatrice* par rapport à celui qui se confesse; *prête à obéir* par rapport au prêtre; *secrete*, quant à la condition du tribunal dans lequel il s'agit des secrets de la conscience. Mais pour que la confession soit meilleure, il est bon qu'elle soit *fréquente*, et qu'elle soit *prompte*, c'est-à-dire qu'on se confesse immédiatement (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il ne répugne pas que la condition d'une vertu se rencontre dans l'acte d'une autre, soit parce que celle-ci est commandée par elle, soit parce que d'autres vertus possèdent par participation le moyen qui appartient à l'une d'elles principalement.

Il faut répondre au *second*, que le mot *pur* exclut la perversité d'intention dont l'homme se purifie, tandis que le mot *simple* exclut le mélange de tout ce qui est étranger.

Il faut répondre au *troisième*, que cette condition n'est pas absolument nécessaire à la confession, mais qu'elle est seulement utile pour qu'on la fasse mieux.

Il faut répondre au *quatrième*, que la confession ne doit pas se faire en public (2), mais en secret à cause du scandale des autres qui pourraient

(1) Ces deux dernières conditions sont de conseil, mais elles ne sont pas d'obligation.

(2) Des novateurs ayant prétendu que la confession secrète n'avait été introduite que fort tard

être portés au mal par l'audition des fautes. Mais la peine satisfactoire ne scandalise pas de la même manière, parce qu'on fait les mêmes œuvres satisfactoires pour de petites fautes et même sans qu'on ait fait de péché.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'on doit entendre cette expression des larmes intérieures ou spirituelles (1).

QUESTION X.

DE L'EFFET DE LA CONFESSION.

Nous devons ensuite considérer l'effet de la confession. A cet égard il y a cinq questions à examiner : 1° La confession délivre-t-elle de la mort du péché? — 2° Délivre-t-elle de la peine de quelque manière? — 3° Ouvre-t-elle le paradis? — 4° Accorde-t-elle l'espérance du salut? — 5° La confession générale efface-t-elle les péchés mortels oubliés?

ARTICLE I. — LA CONFESSION DÉLIVRE-T-ELLE DE LA MORT DU PÉCHÉ (2)?

1. Il semble que la confession ne délivre pas de la mort du péché. Car la confession suit la contrition. Or, la contrition efface suffisamment la faute. Donc la confession ne délivre pas de la mort du péché.

2. Comme le péché mortel est une faute, de même aussi le péché véniel. Or, par la confession un péché qui était mortel auparavant devient véniel, comme on le voit (*Sent.* IV, dist. 17). Donc la confession ne remet pas la faute, mais elle change une faute en une autre.

Mais c'est le *contraire*. La confession est une partie du sacrement de pénitence. Or, la pénitence délivre de la faute. Donc la confession aussi.

CONCLUSION. — Puisque la contrition ne délivre de la faute qu'autant qu'elle est accompagnée de la résolution de se confesser, on doit dire pour ce motif que la confession délivre l'âme de la mort du péché.

Il faut répondre que la pénitence, comme sacrement, se perfectionne surtout dans la confession, parce que c'est par elle que l'homme se soumet aux ministres de l'Eglise qui sont les dispensateurs des sacrements. Car la contrition est accompagnée de la résolution qu'on a prise de se confesser, et la satisfaction est déterminée selon le jugement du prêtre auquel la confession s'est faite. Et parce que dans le sacrement de pénitence, comme dans le baptême, on reçoit la grâce par laquelle est produite la rémission des péchés, la confession remet le péché par la force de l'absolution qui lui est adjointe, comme le baptême le remet aussi. Or, le baptême délivre de la mort du péché, non-seulement selon qu'on le reçoit réellement, mais encore selon qu'on le reçoit de vœu ; comme on le voit dans ceux qui s'approchent du baptême ayant été déjà sanctifiés. Et si l'on n'y mettait pas d'obstacle, on obtiendrait par la collation même du baptême la grâce qui remet les péchés, si on n'en avait pas obtenu la rémission auparavant. Il

dans l'Eglise, le concile de Trente s'est exprimé ainsi à ce sujet : *Cùm à sanctissimis et antiquissimis Patribus magno unanimique consensu secreta confessio sacramentalis, quâ ab initio Ecclesia sancta usa est, et modò etiam utitur, fuerit semper commendata, manifestè refellitur inanis eorum calumnia qui eam à divino mandato alienam et inventum humanum esse, atque à Patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse docere non verentur* (sess. XIV, cap. 5).

(1) Les larmes du corps ne sont qu'un effet de la sensibilité physique, et par conséquent elles ne sont pas essentielles à la contrition, qui doit être purement intérieure.

(2) Il est de foi que la confession délivre des péchés quand on la fait d'une manière convenable et qu'on reçoit l'absolution : *Effectus hujus sacramenti*, dit le concile de Trente, *est absolutio à peccatis. Ante hoc tribunal sisti voluit*, ajoute le concile de Trente, *ut per sacerdotum sententiam ab admissis peccatis possent liberari* (sess. XIV, cap. 2).

en faut dire autant de la confession qui est jointe à l'absolution. Car du moment que le pénitent a eu antérieurement le désir de la faire, elle l'a délivré du péché (1). Mais la grâce est ensuite augmentée dans l'acte même de la confession et de l'absolution. Et l'on obtiendrait la rémission de ses fautes, quand même la douleur qu'on en a eue auparavant n'aurait pas été suffisante pour la contrition (2), pourvu qu'on ne mît point d'obstacle en ce moment à la grâce. C'est pourquoi comme on dit du baptême qu'il délivre de la mort, de même aussi on peut le dire de la confession.

Il faut répondre au *premier* argument, que la contrition est accompagnée du vœu de se confesser; c'est pourquoi elle délivre ainsi de leurs fautes les pénitents, comme le désir du baptême délivre ceux qui doivent être baptisés.

Il faut répondre au *second*, que le mot véniel ne se prend pas en cet endroit pour une faute, mais pour une peine que l'on peut expier facilement (3). Il ne s'ensuit donc pas qu'une faute se convertisse en une autre, mais qu'elle est anéantie. Car un péché est appelé véniel de trois manières, d'abord en son genre : comme une parole inutile; ensuite d'après sa cause, c'est-à-dire parce qu'il a en lui-même un motif de pardon, comme le péché qu'on a commis par faiblesse; et enfin d'après l'événement, comme dans la circonstance présente. Car par la confession il arrive que l'homme obtient le pardon d'une faute passée.

ARTICLE II. — LA CONFESSION DÉLIVRE-T-ELLE DE LA PEINE DE QUELQUE MANIÈRE (4) ?

1. Il semble que la confession ne délivre pas de la peine de quelque manière. Car le péché ne mérite qu'une peine éternelle ou qu'une peine temporelle. Or, la peine éternelle est remise par la contrition, tandis que la peine temporelle l'est par la satisfaction. La confession ne remet donc rien de la peine.

2. La volonté est réputée pour le fait, comme le dit le Maître des sentences (æquival. lib. IV, dist. 17). Or, celui qui est contrit a eu le dessein de se confesser. Il en a donc retiré autant d'avantages que s'il se fût confessé, et par conséquent la confession qu'il fait ensuite ne le délivre nullement de la peine qu'il a méritée.

Mais c'est le *contraire*. La confession est pénible. Or, la peine due au péché s'expie par toutes les œuvres pénibles. Elle s'expie donc aussi par la confession.

CONCLUSION. — Comme la confession délivre de la faute par la force de l'absolution qui lui est jointe; de même elle délivre aussi de la peine éternelle; elle affaiblit aussi la peine temporelle puisqu'elle est jointe à une certaine honte, et elle l'affaiblit plus ou moins selon les dispositions plus ou moins heureuses du pénitent et en raison de l'humiliation qui en résulte.

Il faut répondre que la confession jointe à l'absolution a le pouvoir de délivrer de la peine de deux manières : 1° D'après la force même de l'absolution. En ce sens elle délivre, quand on a le dessein de s'y soumettre, de la peine éternelle, comme aussi de la faute. Cette peine est la peine qui condamne et qui extermine totalement. L'homme qui en est délivré reste en-

(1) S'il a eu alors la contrition parfaite.

(2) C'est ainsi que celui qui n'a que l'attrition se trouve pardonné quand il reçoit l'absolution.

(3) Alors ce passage signifie qu'après la confession il ne reste du péché mortel qu'une certaine peine temporelle pour laquelle on peut facilement satisfaire.

(4) Cet article est une réfutation de ceux qui disent qu'avec l'absolution la faute et la peine sont l'une et l'autre complétement remises, ce que le concile de Trente a condamné en ces termes : *Si quis dixerit totam pœnam sibi cum culpa remitti semper à Deo..... anathema sit* (sess. XIV, can. 12).

core soumis à la peine temporelle, selon que cette peine est une médecine qui purifie et qui excite au bien. C'est cette peine que doivent souffrir dans le purgatoire ceux qui ont été délivrés de la peine de l'enfer. Elle n'est pas, à la vérité, proportionnée aux forces du pénitent qui vit en ce monde; mais elle est si affaiblie par la puissance des clefs qu'elle n'est plus supérieure à ses forces, et que par la satisfaction il peut se purifier en cette vie. 2° Elle diminue la peine d'après la nature même de l'acte de celui qui se confesse; parce que cet acte est accompagné de la peine de l'humiliation. C'est pourquoi la peine est d'autant plus faible qu'on se confesse plus souvent de ses péchés (1).

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que la volonté n'est pas réputée pour le fait dans ce qui vient d'un autre, comme le baptême ; car la volonté de recevoir le baptême ne vaut pas sa réception. Mais la volonté est réputée pour le fait dans les choses qui dépendent absolument de nous. C'est encore vrai quant à la récompense essentielle, mais non quant à l'éloignement de la peine et par rapport aux choses qui ne sont l'objet du mérite qu'accidentellement et secondairement. C'est pourquoi celui qui s'est confessé et qui a été absous sera moins puni dans le purgatoire que celui qui n'est que contrit (2).

ARTICLE III. — LA CONFESSION OUVRE-T-ELLE LE PARADIS (3)?

1. Il semble que la confession n'ouvre pas le paradis. Car les divers sacrements produisent des effets différents. Or, il appartient au baptême d'ouvrir le paradis. Donc ce n'est pas l'effet de la confession.

2. On ne peut pas entrer dans ce qui est fermé avant qu'il ne soit ouvert. Or, celui qui meurt avant de s'être confessé, peut entrer dans le paradis. La confession n'ouvre donc pas le paradis.

Mais c'est le *contraire*. La confession fait que l'homme est soumis aux clefs de l'Eglise. Or, ce sont ces clefs qui ouvrent le paradis. Donc la confession aussi.

CONCLUSION. — La confession sacramentelle délivrant l'homme du péché et de la peine qu'il a méritée, on dit avec raison qu'elle ouvre la porte du paradis.

Il faut répondre qu'on est empêché d'entrer dans le paradis par la faute et par la peine qu'on a à expier. La confession enlevant ces obstacles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 2 préc.), on dit pour ce motif qu'elle ouvre le paradis.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le baptême et la pénitence soient des sacrements différents, cependant ils agissent par la puissance de la seule passion du Christ par laquelle l'entrée du paradis nous a été ouverte.

Il faut répondre au *second*, qu'avant qu'il n'eût la volonté de se confesser, le paradis était fermé à celui qui pèche mortellement. Quoiqu'il lui ait été ensuite ouvert par la contrition qui implique le dessein de se confesser, même avant qu'il l'ait fait réellement; cependant l'obstacle de la peine

(1) C'est ce qui prouve l'avantage de la confession fréquente.

(2) Ces avantages rendent le devoir de la confession plus facile, suivant cette remarque du concile de Trente : ***Ipsa verò hujusmodi confessionis difficultas et peccata detegendi verecundia, gravis quidem videri posset, nisi tot, tantisque commodis et consolationibus levaretur, quæ omnibus dignè ad hoc sacramentum accedentibus per absolutionem certissimè feruntur*** (sess. XIV, cap. 5).

(3) Cet article est contraire aux manichéens et aux autres hérétiques, qui ont avancé que la confession ne servait à rien pour la rémission des péchés.

qu'il a méritée n'est pas totalement enlevé, tant qu'il ne s'est pas confessé et qu'il n'a pas satisfait (1).

ARTICLE IV. — LA CONFESSION DONNE-T-ELLE L'ESPÉRANCE DU SALUT (2) ?

1. Il semble qu'on ne doive pas considérer comme un effet de la confession qu'elle donne l'espérance du salut. Car l'espérance provient de tous les actes méritoires. Elle ne paraît donc pas être un effet propre de la confession.

2. Nous arrivons à l'espérance par la tribulation, comme le dit saint Paul (*Rom.* v). Or, l'homme souffre la tribulation principalement par la satisfaction. Il appartient donc à la satisfaction de donner l'espérance du salut plutôt qu'à la confession.

Mais c'est le *contraire*. Par la confession l'homme devient plus humble et plus circonspect, comme le dit le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 17). Or, il reçoit par là même l'espérance du salut. Donc c'est un effet de la confession que d'accorder à l'homme cette espérance.

CONCLUSION. — La confession sacramentelle donne l'espérance du salut, en ce que par elle l'homme se soumet aux clefs de l'Eglise qui tirent leur vertu de la passion du Christ.

Il faut répondre que nous n'espérons la rémission de nos péchés que par le Christ. Et parce que l'homme se soumet par la confession aux clefs de l'Eglise qui tirent leur vertu de la passion du Christ, on dit pour ce motif qu'elle donne l'espérance du salut.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'espérance du salut ne peut venir principalement de nos actes, mais de la grâce du Rédempteur. Et parce que la confession s'appuie sur la grâce du Rédempteur, elle donne pour ce motif l'espérance du salut, non-seulement comme étant un acte méritoire, mais encore comme étant une partie d'un sacrement.

Il faut répondre au *second*, que la tribulation nous donne l'espérance du salut en mettant à l'épreuve notre propre vertu et en diminuant la peine due à nos péchés, au lieu que la confession le fait, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE V. — LA CONFESSION GÉNÉRALE SUFFIT-ELLE POUR EFFACER LES PÉCHÉS MORTELS OUBLIÉS (3)?

1. Il semble que la confession générale ne suffise pas pour effacer les péchés mortels oubliés. Car il n'est pas nécessaire qu'on confesse de nouveau un péché qui a été effacé par la confession. Si les péchés oubliés étaient remis par la confession générale, il ne serait donc pas nécessaire de les confesser quand ils reviennent à l'esprit.

2. Celui qui ne se sent pas de péché n'en a pas ou il a oublié ceux qu'il a. Si donc par la confession générale les péchés mortels oubliés sont pardonnés, quiconque ne se sent pas de péché mortel, quand il fait une confession générale, peut être certain qu'il en est exempt ; ce qui est contraire

(1) Par conséquent, s'il venait à mourir dans cet état, il irait au purgatoire.

(2) La confession donne l'espérance du salut à un double titre, comme bonne œuvre et comme faisant partie d'un sacrement. *Bene operantibus usque in finem*, dit le concile de Trente, *proponenda est vita æterna et tanquam gratia filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda* (sess. VI, cap. 16).

(3) Le concile de Trente enseigne que les péchés oubliés dans une confession générale sont pardonnés : *Reliqua peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eâdem confessione inclusa esse intelliguntur : pro quibus fideliter cum Propheta dicimus : Ab occultis meis munda me, Domine* (sess. XIV, cap. 5).

à ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* IV, 4) : *Ma conscience ne me reproche rien; mais je ne suis pas pour cela justifié.*

3. Personne ne tire avantage de sa négligence. Or, il ne peut pas arriver, sans qu'il y ait de la négligence, qu'on oublie un péché mortel avant qu'il soit pardonné. On ne peut donc pas en retirer cet avantage, c'est qu'on en obtienne le pardon sans une confession spéciale.

4. Ce que le pénitent ignore absolument est plus éloigné de sa connaissance que ce qu'il a oublié. Or, la confession générale n'efface pas les péchés commis par ignorance, parce que, dans ce cas, les hérétiques qui ne connaissent pas les péchés dans lesquels ils sont, ou même les gens simples, seraient absous par une confession générale; ce qui est faux. Cette espèce de confession n'efface donc pas les péchés oubliés.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Ps.* XXXIII, 6) : *Approchez-vous de lui, éclairez-vous de sa lumière, et vos visages ne seront point confondus.* Or, celui qui confesse tous les péchés qu'il connaît s'approche de Dieu autant qu'il lui est possible, et on ne peut pas demander de lui davantage. Il ne sera donc pas confondu par le refus qu'on lui fera éprouver, mais il obtiendra son pardon.

Celui qui se confesse obtient son pardon, à moins qu'il ne soit dans de mauvaises dispositions. Or, celui qui confesse tous les péchés qu'il a dans la mémoire et qui en a oublié quelques-uns, n'a pas pour cela des dispositions mauvaises, parce qu'il est dans une ignorance de fait qui excuse du péché. Il obtient donc son pardon, et par conséquent les péchés qu'il a oubliés lui sont remis, puisque c'est une impiété de n'espérer son pardon qu'à demi.

CONCLUSION. — Les péchés mortels oubliés sont effacés par la confession générale; mais si on se rappelle un péché mortel on a besoin de le confesser en particulier pour montrer la honte qu'on en a.

Il faut répondre que la confession opère, en présupposant la contrition qui efface la faute. Ainsi, la confession se rapporte directement à la remise de la peine (1). Elle le fait par la honte qui l'accompagne et par le pouvoir des clefs auxquels se soumet celui qui se confesse. Or, il arrive quelquefois que par la contrition antérieure un péché a été effacé quant à la faute, soit en général, si on n'en a plus alors le souvenir, soit en particulier. Et si avant la confession on a oublié un péché, la confession générale sacramentelle contribue néanmoins à la remise de la peine, d'après le pouvoir des clefs auxquelles le pénitent se soumet, pourvu qu'en ce qui le concerne il n'y apporte aucun obstacle; mais par rapport à la honte de la confession qui diminue le péché, la peine due au péché dont on n'a pas eu spécialement à rougir devant le prêtre ne se trouve pas diminuée.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la confession sacramentelle, non-seulement on requiert l'absolution, mais on attend encore le jugement du prêtre qui impose la satisfaction. C'est pour ce motif que quoique l'absolution ait été donnée, on est tenu cependant de se confesser (2) pour suppléer à ce qui a manqué à la confession sacramentelle.

Il faut répondre au *second*, que la confession n'opère, comme nous l'a-

(1) Saint Thomas a tacitement rétracté cette proposition quand il dit que le sacrement de pénitence a été principalement institué *ad deletionem peccati mortalis* (part. III, q. LXXXIV, art. 2 ad 3), et quand il dit (art. 3) que l'absolution du prêtre n'est pas seulement déclaratoire, mais qu'elle produit la rémission des péchés. (Cf. suppl. quæst. VI, art. 1, et lect. IV in cap. 20 Joan.)

(2) On doit se confesser de la faute oubliée du moment qu'elle se présente à l'esprit, parce que dans l'absolution précédente on n'a été pardonné que parce qu'on était dans la disposition de confesser ses autres fautes si on s'en souvenait.

vons dit (*in corp.*), qu'autant qu'elle présuppose la contrition. On ne peut pas plus savoir si on a la contrition véritable qu'on ne peut savoir avec certitude si on a la plénitude de la grâce. C'est pourquoi on ne peut savoir avec certitude si on a reçu par la confession générale le pardon du péché qu'on a oublié, quoiqu'on puisse le penser par conjecture.

Il faut répondre au *troisième*, que dans ce cas on ne tire pas profit de sa négligence, puisqu'on n'obtient pas une rémission de ses fautes aussi pleine, ni les mêmes mérites, et qu'on est tenu de se confesser de nouveau lorsqu'on vient à se rappeler ce qu'on a oublié.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'ignorance du droit n'excuse pas (1), parce qu'elle est un péché; mais l'ignorance de fait excuse. Ainsi, celui qui ne confesse pas ses péchés parce qu'il ne sait pas que ce sont des fautes, par suite de l'ignorance où il est du droit divin, n'est pas excusable à l'égard de ses dispositions, mais il le serait s'il ignorait qu'un acte est une faute, parce qu'il n'aurait pas connu certaines circonstances particulières; comme celui qui s'approche d'une femme qu'il prend pour son épouse. Or, l'oubli d'un péché qu'on a commis vient de l'ignorance d'un fait; c'est pourquoi elle excuse du péché de fiction qui empêche de retirer de la confession et de l'absolution aucun fruit.

QUESTION XI.

DU SCEAU DE LA CONFESSION.

Nous devons ensuite nous occuper du sceau de la confession, et à cet égard cinq questions se présentent : 1° Est-on tenu de cacher dans tous les cas ce qu'on possède sous le sceau de la confession ? — 2° Le sceau de la confession s'étend-il à d'autres choses qu'à celles qui regardent la confession ? — 3° N'y a-t-il que le prêtre qui soit obligé au sceau de la confession ? — 4° Un prêtre peut-il avec la permission du pénitent faire connaître à un autre une faute qu'il connaît sous le sceau de la confession ? — 5° Est-on tenu de cacher ce qu'on connaît par la confession, quoiqu'on l'ait appris autrement ?

ARTICLE I. — UN PRÊTRE EST-IL TENU DANS TOUS LES CAS A CACHER LES PÉCHÉS QU'IL CONNAIT SOUS LE SCEAU DE LA CONFESSION (2)?

1. Il semble qu'un prêtre ne soit pas tenu de cacher dans tous les cas les péchés qu'il connaît sous le sceau de la confession. Car, comme le dit saint Bernard (implic. in tract. *De præcepto et dispensat.* cap. 2, à med.) : Ce qui a été établi pour la charité ne combat pas contre elle. Or, en cachant une confession, on irait dans certain cas contre la charité; par exemple, si on sait par la confession que quelqu'un est hérétique et qu'on ne puisse l'amener à cesser de corrompre le peuple. Il en est de même de celui qui sait par la confession qu'il y a affinité entre des personnes qui veulent se marier. Dans ce cas on doit donc révéler la confession.

2. Il n'est pas nécessaire d'observer une chose à laquelle on n'est obligé que d'après un précepte de l'Eglise, du moment que l'Eglise donne un ordre contraire. Or, le secret de la confession n'a été établi que d'après un statut

(1) Elle n'excuse qu'autant qu'elle est invincible ou qu'elle porte sur des choses qu'on n'est pas tenu de connaître.

(2) Le confesseur est tenu au secret de la confession par toutes les lois positives divines et humaines. Le concile de Latran, sous Innocent III, s'exprime ainsi à ce sujet (cap. 21) : *Caveat autem omnino, ne verbo vel signo, vel alio quovis modo prodat aliquatenùs peccatorem.... quoniam qui peccatum in pœnitentiali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solùm à sacerdotali officio deponendum decernimus, verùm etiam ad agendam perpetuam pœnitentiam in arctum monasterium detrudendum.*

de l'Eglise. Si donc l'Eglise ordonne à celui qui sait quelque chose d'un péché de le dire, celui qui le sait par la confession doit le faire.

3. On doit suivre sa conscience plutôt que de sauver la réputation d'autrui, parce que la charité bien ordonnée le prescrit. Or, quelquefois on ne peut cacher le péché d'un autre qu'au détriment de sa propre conscience; comme quand on est appelé en témoignage pour un péché qu'on sait par la confession, et qu'on est obligé de jurer qu'on va dire la vérité, ou quand un abbé sait par la confession le péché d'un prieur qu'il a sous sa juridiction, et qui doit être pour lui une occasion de ruine s'il lui laisse son prieuré. Alors il est tenu de lui enlever la dignité de sa charge pastorale, quoiqu'en la lui enlevant il paraisse rendre publique sa confession. Il résulte donc que dans certain cas il soit permis de rendre la confession publique.

4. Un prêtre peut, au moyen de la confession d'un pénitent qu'il a entendu, avoir la conviction que cette personne est indigne d'une charge. Or, tout le monde est tenu de faire opposition à la promotion des sujets indignes, si l'occasion s'en présente. Par conséquent, puisqu'en faisant de l'opposition on paraît rendre suspect de péché et révéler ainsi d'une certaine manière la confession, il semble qu'on doive la révéler quelquefois.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Decret. de pœnit. et rem. cap. *Omnis utriusque*, etc.) : Que le prêtre prenne garde de faire connaître le pécheur par un mot, par un signe ou de quelque autre manière que ce soit.

Le prêtre doit se consacrer à Dieu dont il est le ministre. Or, Dieu ne révèle pas les péchés qu'on découvre par la confession, mais il les cache. Le prêtre ne doit donc pas les révéler.

CONCLUSION. — Comme Dieu tient toujours voilé le péché de celui qui se soumet à lui par la pénitence, de même le prêtre doit toujours cacher les péchés de celui qui se confesse; puisque la confession extérieure qui se fait au prêtre est le signe de la confession intérieure qui se fait à Dieu.

Il faut répondre que dans les sacrements les choses qui se font extérieurement sont les signes de celles qui se passent intérieurement. C'est pourquoi la confession par laquelle on se soumet à un prêtre est le signe de la soumission intérieure par laquelle on se soumet à Dieu. Or, Dieu cache le péché de celui qui se soumet à lui par la pénitence. Il faut donc qu'il y ait dans le sacrement de pénitence un signe de cette action. C'est pour ce motif qu'il est nécessaire au sacrement qu'on cache la confession, et que celui qui la révèle pèche comme ayant violé un sacrement. Indépendamment de cette considération, ce secret a encore d'autres avantages; parce que les hommes sont par là même plus engagés à se confesser, et qu'ils confessent aussi plus simplement leurs fautes.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y en a qui disent que le prêtre n'est tenu de garder sous le sceau de la confession que les fautes à l'égard desquelles le pénitent promet de se corriger; que pour les autres il peut les dire à celui qui peut être utile au pénitent et qui ne peut lui nuire. Mais cette opinion est erronée parce qu'elle est contraire à la vérité du sacrement. Car comme le baptême est un sacrement, quoiqu'on s'en approche avec de mauvaises dispositions et qu'on n'y change rien pour ce motif de ce qui lui est essentiel; de même la confession ne cesse pas d'être sacramentelle, quoique celui qui se confesse ne se propose pas de se corriger. C'est pourquoi sa confession n'en doit pas moins être conservée sous le secret. Toutefois le sceau de la confession n'est pas contraire à la charité. Car la charité n'exige pas qu'on apporte un remède à un péché qu'on ignore. Or, ce qu'on sait sous le sceau de la confession est comme une chose qu'on

ne sait pas, puisqu'on ne le sait pas comme homme, mais comme Dieu. Cependant dans les cas précités on doit remédier au mal, autant qu'on le peut, sans révéler la confession; par exemple, en donnant des avis à ceux qui se confessent, et en donnant ses soins aux autres pour qu'ils ne se laissent pas corrompre par l'hérésie. On peut aussi dire à un prélat de veiller avec plus de soin sur son troupeau, mais toutefois sans rien échapper qui trahisse soit de vive voix, soit par signe, celui qui s'est confessé.

Il faut répondre au *second*, que le précepte du secret de la confession est une conséquence du sacrement lui-même. C'est pourquoi comme le précepte de faire la confession sacramentelle est de droit divin et qu'on ne peut en être exempté ni par une dispense, ni par une loi humaine; de même personne ne peut être contraint par un homme de révéler la confession, ni y être autorisé. Par conséquent, si on ordonne sous peine d'excommunication déjà portée de dire ce qu'on sait sur tel ou tel péché, on ne doit pas le faire; parce qu'on doit penser que l'intention de celui qui promulgue cet ordre c'est qu'on révèle ce qu'on sait comme homme, et que dans ce cas on ne sait rien comme tel. Et quand même on serait interrogé au sujet de la confession, on ne devrait pas répondre (1), et on n'encourrait pas l'excommunication; parce qu'on n'est soumis à son supérieur que comme homme, et qu'on ne sait pas cela comme homme, mais comme Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on n'est appelé en témoignage que comme homme. C'est pourquoi sans blesser sa conscience on peut jurer qu'on ignore ce qu'on sait seulement comme Dieu. De même un prélat peut aussi sans blesser sa conscience laisser impuni un péché qu'il sait seulement comme Dieu, ou il peut le laisser sans remède, parce qu'il n'est tenu de remédier à une chose que selon la manière dont elle lui est déférée. Ainsi pour les choses qui lui sont déférées au for de la pénitence, il doit y remédier là autant qu'il le peut. Par exemple, dans le cas précité, un abbé doit avertir le prieur de résigner son prieuré, ou s'il s'y refuse, il peut profiter d'une autre occasion pour le délivrer de sa charge (2), de telle sorte cependant qu'il évite tout soupçon au sujet de la révélation de la confession.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y a beaucoup d'autres causes que le péché qui rendent quelqu'un indigne de l'office d'une prélature, telles que le défaut de science, le défaut d'âge ou tel autre défaut semblable. C'est pourquoi celui qui fait de l'opposition ne fait pas soupçonner une faute, et ne révèle pas la confession.

ARTICLE II. — LE SCEAU DE LA CONFESSION S'ÉTEND-IL A D'AUTRES CHOSES QU'A CELLES QUI CONCERNENT LA CONFESSION?

1. Il semble que le sceau de la confession s'étende à d'autres choses qu'à celles qui appartiennent à la confession. Car il n'y a que les péchés qui soient l'objet de la confession. Or, quelquefois en disant ses fautes on raconte beaucoup de choses qui n'appartiennent pas à la confession. Par conséquent, puisqu'on dit ces choses au prêtre comme à Dieu, il semble qu'elles soient aussi comprises sous le sceau de la confession.

2. Quelquefois on dit à quelqu'un un secret et celui-ci le reçoit sous le

(1) Même quand on serait menacé de la mort, on devrait plutôt mourir martyr du sceau sacramentel que de révéler directement ou indirectement la confession d'un pénitent.

(2) Mais il ne faut pas que ce qu'il a appris par la confession influe sur sa détermination, parce qu'il y aurait en cela une sorte de révélation indirecte.

sceau de la confession. Donc le sceau de la confession s'étend à des choses qui n'appartiennent pas à la confession.

Mais c'est le *contraire*. Le sceau de la confession est quelque chose d'annexé à la confession sacramentelle. Or, les choses qui sont annexées à un sacrement ne s'étendent pas au delà de ce sacrement. Donc le sceau de la confession ne s'étend qu'aux choses dont la confession sacramentelle est l'objet.

CONCLUSION. — Le sceau de la confession étant quelque chose d'annexé à la confession sacramentelle, il ne s'étend directement qu'aux choses qui sont l'objet de la confession sacramentelle, quoiqu'il comprenne indirectement à cause du scandale les choses qui n'appartiennent pas à la confession sacramentelle.

Il faut répondre que le sceau de la confession ne s'étend directement qu'aux choses qui sont l'objet de la confession sacramentelle, mais il comprend indirectement ce qui n'appartient pas à la confession, comme les choses qui pourraient faire connaître le pécheur ou le péché (1). Néanmoins on doit tenir secrètes ces choses-là avec le plus grand soin, soit à cause du scandale, soit à cause du penchant qui pourrait résulter de l'habitude où l'on serait d'en parler.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne doit pas facilement recevoir quelque chose de cette manière; si cependant on le fait, on est tenu par sa promesse de le cacher comme si on le savait par la confession, quoiqu'on ne possède pas ce secret sous le sceau de la confession.

ARTICLE III. — N'Y A-T-IL QUE LE PRÊTRE QUI SOIT TENU AU SCEAU DE LA CONFESSION?

1. Il semble qu'il n'y ait pas que le prêtre qui soit tenu au sceau de la confession. Car quelquefois dans une nécessité pressante, on se confesse à un prêtre par interprète. Or, l'interprète, à ce qu'il semble, est tenu de cacher la confession. Il n'y a donc pas que le prêtre qui possède une chose sous le sceau de la confession.

2. Dans le cas de nécessité on peut quelquefois se confesser à un laïque. Or, il est tenu de tenir secrets les péchés qu'on lui confesse, puisqu'on les lui dit comme à Dieu. Il n'y a donc pas que le prêtre qui ait le sceau de la confession.

3. Quelquefois il y en a qui se disent prêtres pour pénétrer au moyen de cette fraude dans la conscience d'un autre. Or, celui qui agit ainsi pèche, à ce qu'il semble, s'il révèle la confession. Il n'y a donc pas que le prêtre qui ait le sceau de la confession.

Mais c'est le *contraire*. Le prêtre seul est le ministre de ce sacrement. Or, le sceau de la confession est annexé à ce sacrement. Il n'y a donc que le prêtre qui le possède.

On est tenu de tenir secrètes les choses qu'on a entendues dans la confession, parce qu'on ne les sait pas comme homme, mais comme Dieu. Or, il n'y a que le prêtre qui soit ministre de Dieu. Il n'y a donc que lui qui soit tenu à ce secret.

CONCLUSION. — Quoique le sceau de la confession ne convienne proprement qu'au prêtre, comme ministre des clefs, cependant, comme un laïque qui entend une confession par nécessité, participe d'une certaine manière à l'acte des clefs, de même il participe aussi à l'acte du sceau de la confession.

(1) Ainsi le secret de la confession ne comprend pas seulement les péchés mortels ou véniels, mais encore les vices, les penchants, les imperfections, les tentations, les défauts naturels ou accidentels, en un mot tout ce qui pourrait faire de la peine d'une manière quelconque au pénitent, et lui rendre la confession difficile ou odieuse.

Il faut répondre que le sceau de la confession convient au prêtre (1) selon qu'il est ministre de ce sacrement; ce qui n'est rien autre chose que le devoir de tenir la confession secrète, comme les clefs sont le pouvoir d'absoudre. Cependant comme quelqu'un qui n'est pas prêtre participe en certain cas d'une certaine manière à l'acte des clefs, en entendant une confession par nécessité; de même il participe aussi d'une certaine façon à l'acte du sceau de la confession, et il est tenu au secret (2), quoique, à proprement parler, il ne possède pas le sceau de la confession.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — UN PRÊTRE PEUT-IL AVEC LA PERMISSION DE SON PÉNITENT FAIRE CONNAITRE A UN AUTRE UN PÉCHÉ QU'IL SAIT SOUS LE SCEAU DE LA CONFESSION (3)?

1. Il semble qu'un prêtre ne puisse pas avec la permission de son pénitent faire connaître à un autre un péché qu'il sait sous le sceau de la confession. Car ce que ne peut pas le supérieur, l'inférieur ne le peut pas non plus. Or, le pape ne pourrait pas autoriser quelqu'un à dire à un autre une faute qu'il sait par la confession. Donc celui qui se confesse ne peut pas le lui permettre.

2. Ce qui a été établi pour le bien général de l'Eglise ne peut être annulé par la volonté d'un seul. Or, le secret de la confession a été établi pour le bien de l'Eglise entière, afin que les hommes s'approchent de la confession avec plus de confiance. Donc celui qui se confesse ne peut pas permettre au prêtre de parler de ce qu'il lui a dit.

3. Si on pouvait donner cette permission à un prêtre, il semble que ce serait un moyen de pallier la malice des mauvais prêtres, parce qu'ils pourraient prétendre qu'on leur a donné cette permission et pécher ainsi impunément; ce qui n'est pas convenable. Il semble donc que le pénitent ne puisse donner cette permission.

4. Celui à qui le prêtre révélera ce péché ne le connaîtra pas sous le sceau de la confession, et par conséquent un péché qui est déjà effacé pourra devenir public; ce qui répugne. On ne peut donc accorder une pareille permission.

Mais c'est le *contraire*. Un supérieur peut renvoyer de son consentement un pénitent à un prêtre inférieur avec des lettres dimissoires. Un prêtre peut donc aussi révéler à un autre un péché de son pénitent du consentement de ce dernier.

Celui qui peut faire une chose par lui-même peut aussi la faire par un autre. Or, celui qui se confesse peut révéler par lui-même à un autre le péché qu'il a fait. Il peut donc aussi le révéler par le prêtre.

CONCLUSION. — Le pénitent pouvant faire que le prêtre sache comme homme ce qu'il a su comme Dieu, s'il lui accorde la faculté de découvrir sa confession, dans le cas où celui-ci la révèle, il ne viole pas le sceau de la confession, mais il doit le faire

(1) Le secret de la confession lie directement d'abord le confesseur qui a entendu la confession, ensuite le supérieur auquel on se serait adressé pour des cas réservés, s'il y avait eu lieu; ceux que le confesseur consulte avec la permission du pénitent, quand cela est nécessaire; l'interprète qui sert d'intermédiaire entre le pénitent et le confesseur, quand ils ne parlent pas la même langue; enfin tous ceux qui sont initiés d'une manière ou d'une autre à la confession du pénitent, avec son consentement.

(2) Celui qui aurait entendu par indiscrétion la confession d'un autre, ou qui l'aurait lue, serait tenu, d'après certains théologiens, au secret sacramentel; mais tous reconnaissent qu'il est tenu certainement au secret naturel.

(3) Tous les théologiens reconnaissent en général qu'un confesseur peut parler des choses qu'il a entendues en confession si le pénitent lui en donne la permission; mais il faut une permission expresse, une permission tacite ou présumée ne suffirait pas, et le confesseur ne doit demander cette permission que pour des motifs raisonnables. Si le pénitent la lui refuse, même quand il aurait tort de le faire, il ne peut passer outre.

sans scandale dans la crainte qu'on ne croie qu'il a violé le secret qui lui a été confié.

Il faut répondre qu'il y a deux motifs pour lesquels le prêtre est tenu de cacher les péchés qu'on lui confesse. Le premier et le principal c'est que le secret est de l'essence du sacrement, en ce sens qu'il sait les péchés comme Dieu, dont il tient la place dans la confession; un autre motif c'est pour éviter le scandale. Or, le pénitent peut faire que ce que le prêtre savait comme Dieu, il le sache aussi comme homme. C'est ce qui a lieu quand il lui donne la permission de le dire. C'est pourquoi si le prêtre le dit, il ne rompt pas le sceau de la confession. Mais en le disant il doit prendre garde au scandale, dans la crainte qu'il ne passe pour avoir brisé ce sceau.

Il faut répondre au *premier* argument, que le pape ne peut pas permettre à un prêtre de dire ce qu'il sait par la confession, parce qu'il ne peut pas faire qu'il le sache comme homme, tandis que le pénitent peut bien le faire.

Il faut répondre au *second*, qu'on n'annule pas ce qui a été établi pour le bien commun; car le sceau de la confession n'est pas rompu quand on dit ce qu'on sait d'une autre manière.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on n'assure pas pour cela l'impunité aux mauvais prêtres; parce que si on les accuse, ils sont obligés de prouver qu'ils ont révélé la confession d'après l'autorisation du pénitent.

Il faut répondre au *quatrième*, que celui qui est admis à la connaissance d'une faute par l'intermédiaire du prêtre, du consentement du pénitent, participe d'une certaine manière à l'acte du prêtre (1). C'est pourquoi il en est de lui comme d'un interprète, à moins que par hasard le pécheur ne veuille qu'il le sache absolument et librement.

ARTICLE V. — PEUT-ON RÉVÉLER A UN AUTRE CE QU'ON SAIT PAR LA CONFESSION ET AUSSI D'UNE AUTRE MANIÈRE?

1. Il semble qu'on ne puisse pas révéler à un autre ce qu'on sait par la confession et encore d'une autre manière. Car on ne rompt le sceau de la confession qu'en révélant un péché qu'on connaît au tribunal de la pénitence. Si donc on révèle un péché qu'on a entendu en confession, de quelque manière qu'on le sache autrement, il semble qu'on rompe le sceau de la confession.

2. Celui qui entend la confession de quelqu'un est obligé envers lui de ne pas révéler ses péchés. Or, si on promettait à quelqu'un de conserver pour soi ce qu'il aurait dit, on devrait ainsi le garder, de quelque manière qu'on l'apprenne ensuite. On doit donc aussi garder pour soi ce qu'on a appris en confession, de quelque façon qu'on le sache d'ailleurs ensuite.

3. De deux choses celle qui est la plus puissante entraîne après soi le reste. Or, la science par laquelle on connaît un péché comme Dieu est plus puissante et plus noble que celle par laquelle on le connaît comme homme. Elle entraîne donc celle-ci après elle, et par conséquent on ne peut faire de révélation qu'autant que la science par laquelle on sait comme Dieu l'exige.

4. Le secret de la confession a été établi pour éviter le scandale et empêcher d'éloigner les hommes de la confession. Or, si on pouvait dire ce qu'on a entendu en confession, quand même on le saurait d'autre part, il en résulterait néanmoins du scandale. On ne peut donc le dire d'aucune manière.

(1) Il est tenu directement au secret sacramentel, comme nous l'avons observé (art. præc.).

Mais c'est le *contraire*. On ne peut obliger un autre à une chose à laquelle il n'était pas tenu, à moins qu'on ne soit son supérieur et qu'à ce titre on lui impose un précepte. Or, celui qui a vu de ses yeux la faute d'un autre n'était pas tenu de la cacher. Par conséquent celui qui se confesse à lui, n'étant pas son supérieur, ne peut l'obliger à cacher ce péché par là même qu'il le lui confesse.

Dans cette hypothèse on pourrait se soustraire à la justice de l'Eglise, si pour échapper à la sentence d'excommunication qui va être portée contre quelqu'un pour un péché dont il a été convaincu, il suffisait de se confesser à celui qui doit porter cette sentence. Or, l'exécution de la justice est de précepte. On n'est donc pas tenu de cacher le péché qu'on a entendu en confession, si on le sait d'autre part.

CONCLUSION. — S'il y a nécessité, le confesseur peut faire connaître ce qui lui a été dit en confession, pourvu qu'il ait appris ces choses hors du tribunal avant ou après la confession, mais il doit avoir soin d'en parler comme homme, mais non comme Dieu.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois sortes d'opinions. En effet il y en a qui disent que ce qu'on a entendu en confession, on ne peut le dire à un autre d'aucune manière, même quand on l'aurait su d'autre part, soit avant, soit après. D'autres prétendent que par la confession on s'enlève le moyen de pouvoir parler de ce qu'on a su auparavant, mais qu'on reste libre de parler de ces choses, si on vient à les apprendre après d'une autre manière. Mais ces deux opinions en accordant trop au sceau de la confession portent préjudice à la vérité et à la justice qu'on doit observer. Car on pourrait être plus porté à pécher, si on ne craignait pas d'être accusé par celui auquel on s'est confessé, dans le cas où l'on viendrait à retomber dans la même faute en sa présence. De même la justice pourrait en souffrir beaucoup, si on ne pouvait rendre témoignage sur ce que l'on a vu après que le coupable s'en serait confessé. On ne peut pas dire, comme quelques-uns le font, que le confesseur doit protester qu'il ne tiendra pas secrète telle ou telle faute particulière; parce qu'il ne pourrait faire cette protestation qu'après que le péché lui aurait été déclaré, et alors tout prêtre pourrait, quand il le voudrait, révéler un péché en faisant une protestation semblable, si cela suffisait pour le rendre libre de faire une pareille révélation. C'est pourquoi l'autre opinion est plus commune; c'est que pour ce qu'on sait d'autre part, soit avant, soit après la confession, on n'est pas tenu au secret relativement à ce qu'on sait comme homme. Car on peut dire : *Je sais cela, parce que je l'ai vu*. Cependant on est tenu de le cacher en tant qu'on le sait comme Dieu, car on ne peut pas dire : *J'ai entendu cela en confession*. Toutefois pour éviter le scandale on doit s'abstenir d'en parler, à moins qu'il n'y ait nécessité (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on dit qu'on a vu ce qu'on a entendu en confession, on ne révèle ce qu'on y a entendu que par accident; comme celui qui sait une chose par l'ouïe et la vue, ne révèle pas ce qu'il a vu, absolument parlant, s'il dit qu'il a entendu, mais il le révèle par accident, parce que ce qu'il a entendu il lui est arrivé de l'avoir vu. C'est pourquoi dans ce cas on ne rompt pas le sceau de la confession.

Il faut répondre au *second*, que celui qui entend une confession n'est pas obligé à ne pas révéler les péchés absolument, mais seulement à ne

(1) Il y a nécessité de dire ce que l'on sait hors de la confession quand il y aurait danger pour l'Etat, ou dommage notable pour un tiers à garder le silence, ou quand on est appelé en témoignage, ou que l'excommunication est portée contre ceux qui ne révéleraient pas la faute.

pas les révéler selon qu'il les a connus dans la confession (1). Car on ne doit dire en aucun cas qu'on a entendu une chose en confession.

Il faut répondre au *troisième*, que ce principe doit s'entendre de deux choses qui sont opposées; mais la science par laquelle on sait un péché comme Dieu et celle par laquelle on le sait comme homme ne sont pas opposées. C'est pour cela que ce raisonnement n'est pas concluant.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on ne doit pas éviter le péché d'un côté au point de méconnaître la justice de l'autre. Car on ne doit pas abandonner la vérité à cause du scandale. C'est pourquoi quand la justice et la vérité sont en péril d'une manière imminente, on ne doit pas se refuser, à cause du scandale, de révéler ce qu'on a entendu en confession, mais qu'on sait aussi d'autre part. Cependant on est tenu d'éviter le scandale autant qu'il est en soi (2).

QUESTION XII.

DE LA SATISFACTION QUANT A SON ESSENCE.

Après avoir parlé de la confession nous devons nous occuper de la satisfaction. A cet égard il y a quatre choses à considérer : 1° sa nature ou son essence; 2° sa possibilité; 3° sa qualité; 4° les choses par lesquelles l'homme satisfait à Dieu. Sur son essence il y a trois questions à faire : 1° La satisfaction est-elle une vertu, ou un acte de vertu? — 2° Est-elle un acte de justice? — 3° La définition de la satisfaction que donne le Maître des sentences est-elle convenable?

ARTICLE I. — LA SATISFACTION EST-ELLE UNE VERTU OU UN ACTE DE VERTU (3)?

1. Il semble que la satisfaction ne soit ni une vertu, ni un acte de vertu. Car tout acte de vertu est méritoire. Or, la satisfaction n'est pas méritoire, à ce qu'il semble, parce que le mérite est gratuit; tandis que la satisfaction se rapporte à une chose due. Elle n'est donc pas un acte de vertu.

2. Tout acte de vertu est volontaire. Or, quelquefois on satisfait pour une chose malgré soi; comme quand on est puni pour une offense qu'on a commise contre un autre. La satisfaction n'est donc pas un acte de vertu.

3. D'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 13), dans la vertu morale, la chose principale c'est l'élection. Or, la satisfaction n'est pas produite par l'élection, mais elle se rapporte principalement aux causes extérieures. Elle n'est donc pas un acte de vertu.

Mais c'est le *contraire*. La satisfaction appartient à la pénitence. Or, la pénitence est une vertu. Donc la satisfaction est aussi un acte de vertu.

Il n'y a qu'un acte de vertu qui contribue à effacer le péché, parce que le contraire est détruit par son contraire. Or, le péché est totalement anéanti par la satisfaction. Donc elle est un acte de vertu.

CONCLUSION. — On dit que la satisfaction est non-seulement un acte de vertu matériellement, puisqu'elle n'a pas de malice implicite et qu'elle ne manque d'aucune

(1) Il faut avoir bien soin de ne dire que ce qu'on a vu ou entendu hors de la confession, et de ne pas faire usage de ce qu'on sait par la confession, soit pour affirmer le fait d'une manière plus certaine, soit pour en modifier les circonstances.

(2) Pour éviter le scandale on peut dire dans quelles circonstances on a vu ou entendu ce que l'on raconte, en donner des preuves extérieures, pour que personne ne suppose que cette connaissance est venue de la confession.

(3) Le concile de Florence et le concile de Trente supposent que la satisfaction est un acte de vertu, puisqu'ils disent qu'elle est un des actes de la vertu de pénitence (sess. XIV, can. 4) : *Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitente, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quæ tres pœnitentiæ partes dicuntur....*

des circonstances exigées, mais encore formellement, puisqu'on dit que son nom renferme la forme et la nature d'une vertu.

Il faut répondre qu'on dit qu'un acte est un acte de vertu de deux manières : 1° matériellement. De la sorte on peut appeler acte de vertu tout acte qui n'a pas de malice implicite ou qui ne manque d'aucune des circonstances exigées, parce que la vertu peut se servir de tout acte semblable pour atteindre sa fin, comme marcher, parler, etc. 2° On dit qu'un acte est un acte de vertu formellement, parce qu'il renferme dans son nom même la forme et la nature particulière de certaine vertu. C'est ainsi que supporter une chose courageusement est considéré comme un acte de force. Or, ce qu'il y a de formel dans toute vertu morale, c'est le milieu rationnel qu'elle désigne. Par conséquent, tout acte qui implique un milieu rationnel est appelé un acte de vertu formellement. Et parce que l'égalité est un milieu que la satisfaction implique d'après son propre nom (car on dit qu'on satisfait suivant qu'on établit une proportion d'égalité avec une chose), il en résulte que la satisfaction est aussi formellement un acte de vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la satisfaction soit de devoir considérée en elle-même, cependant, suivant que celui qui satisfait agit volontairement, elle devient une chose gratuite par rapport à celui qui l'opère, et qui fait ainsi de nécessité vertu. Car ce qui est dû tend à diminuer le mérite, parce qu'il impose une nécessité qui est contraire à la volonté. Par conséquent, si la volonté consent à cette nécessité, la raison du mérite ne sera pas détruite (1).

Il faut répondre au *second*, que l'acte de vertu ne requiert pas le volontaire dans celui qui pâtit, mais dans celui qui agit, parce que l'acte appartient à ce dernier. C'est pourquoi, puisque celui contre lequel le juge exerce la vengeance remplit à l'égard de la satisfaction le rôle de patient et non celui d'agent ; ce n'est pas en lui, mais dans le juge qui l'exécute que la satisfaction doit être volontaire (2).

Il faut répondre au *troisième*, que ce qu'il y a de principal dans la vertu peut se considérer de deux manières : 1° On peut considérer ce qu'il y a de principal en elle comme vertu ; dans ce sens, ce qu'il y a de plus principal dans la vertu, ce sont les choses qui appartiennent à son essence ou qui en approchent davantage. Ainsi, l'élection et les actes intérieurs sont ce qu'il y a de plus principal dans la vertu considérée comme telle. 2° On peut considérer ce qu'il y a de principal dans la vertu selon qu'elle est telle ou telle vertu particulière. En ce sens, ce qu'il y a de plus principal en elle, c'est l'objet d'où l'acte intérieur tire sa détermination ; et dans certaines vertus, l'acte intérieur est déterminé par les actes extérieurs, parce que l'élection, qui est commune à toutes les vertus, devient propre à cette vertu par là même qu'elle a pour objet tel acte. C'est ainsi que dans certaines vertus les actes extérieurs sont les actes principaux, et il en est ainsi pour la satisfaction (3).

ARTICLE II. — LA SATISFACTION EST-ELLE UN ACTE DE JUSTICE (4)?

1. Il semble que la satisfaction ne soit pas un acte de justice. Car la sa-

(1) Autrement rien de ce qui est de devoir ne serait méritoire.

(2) Dans ce cas la satisfaction n'est pas méritoire dans le patient, puisqu'elle est forcée et nécessaire ; mais elle n'existe que dans le juge qui l'impose.

(3) Car elle se trouve déterminée par les œuvres extérieures que l'on enjoint au pénitent.

(4) Saint Thomas explique dans cet article comment la satisfaction est un acte de justice qui se rapporte à la pénitence.

tisfaction se fait pour réconcilier l'homme avec celui qu'il a offensé. Or, la réconciliation étant un acte d'amour, elle appartient à la charité. Elle est donc un acte de charité et non un acte de justice.

2. Les causes des péchés sont en nous les passions de l'âme par lesquelles nous sommes portés au mal. Or, la justice, d'après Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 2 et 3), n'a pas pour objet les passions, mais les opérations. Par conséquent, puisqu'il appartient à la satisfaction de détruire les causes des péchés, comme le dit le Maître des sentences (iv, dist. 15), il semble qu'elle ne soit pas un acte de justice.

3. Se tenir en garde contre l'avenir n'est pas un acte de justice, mais plutôt un acte de prudence dont la prévoyance est une partie. Or, ceci appartient à la satisfaction, parce que c'est à elle à repousser tout ce qui peut suggérer le péché. La satisfaction n'est donc pas un acte de justice.

Mais c'est le *contraire*. De toutes les vertus, il n'y a que la justice qui ait pour objet ce qui est dû. Or, la satisfaction rend à Dieu l'honneur qui lui est dû, comme le dit saint Anselme (in lib. i, *Cur Deus homo*, cap. 11 ad fin.). La satisfaction est donc un acte de justice.

De toutes les vertus, il n'y a que la justice qui puisse établir l'égalité des choses extérieures. Or, la satisfaction le fait en établissant l'égalité entre la réparation et l'offense antérieure. La satisfaction est donc un acte de justice.

CONCLUSION. — Puisque le nom de satisfaction désigne une équation proportionnelle, c'est-à-dire l'égalité par rapport à une offense qu'on a commise antérieurement, et que le milieu de la justice se considère suivant l'égalité d'une chose à une autre dans une certaine proportion, il est certain que la satisfaction est formellement un acte de justice.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 3 et 4), le milieu de la justice se considère suivant l'égalité d'une chose à une autre dans une certaine proportionnalité. Ainsi, le mot de satisfaction impliquant une équation semblable, parce que l'adverbe *satis* (assez) désigne une égalité de proportion, il est constant que la satisfaction est formellement un acte de justice. Or, un acte de justice, d'après Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 2 et 4), consiste dans le rapport qu'on a soi-même avec un autre, comme quand on rend à un autre ce qu'on lui doit, ou il consiste dans le rapport d'un autre homme avec un autre, comme quand un juge établit la justice entre deux parties adverses. Quand l'acte de la justice consiste dans le rapport qu'on a soi-même avec un autre, l'égalité se trouve dans celui qui opère cet acte (1); mais quand elle consiste dans le rapport d'un individu avec un autre, l'égalité s'établit dans celui qui avait souffert l'injustice (2). Et comme la satisfaction exprime l'égalité dans celui qui l'opère, elle désigne pour ce motif l'acte de justice qui consiste, à proprement parler, dans le rapport qu'on a soi-même avec autrui. Mais dans les rapports qu'on a soi-même avec les autres, on peut pratiquer la justice soit dans les actions et les passions (3), soit dans les choses extérieures; comme on fait aussi injure à autrui soit en lui enlevant ses biens, soit en le blessant par quelque action. Et parce que l'usage des choses extérieures consiste à donner, il en résulte que l'égalité dans l'acte de la justice, selon qu'il l'établit dans les choses extérieures, consiste proprement à rendre. La satisfaction démontre évidemment l'égalité dans les actions, quoiqu'on prenne quelquefois l'une pour l'autre. Et comme on ne réta-

(1) En payant ce qu'il doit.
(2) Quand on lui rend ce qu'il avait perdu.
(3) Par les actions, en restituant ce que l'on a enlevé; passivement, par la souffrance d'une peine imposée à l'auteur de l'injure pour réparer son dommage.

blit l'égalité qu'entre les choses qui sont inégales, il s'ensuit que la satisfaction présuppose une inégalité d'actions, et cette inégalité constitue l'offense. C'est pour ce motif qu'elle se rapporte à une offense antérieure. Or, de toutes les parties de la justice, il n'y a que la justice vindicative qui se rapporte à l'offense antérieure. Elle rétablit l'égalité dans celui qui souffre une injustice, sans établir aucune différence entre les personnes; soit que le patient soit le même que l'agent (comme quand on s'inflige à soi-même une peine), soit qu'il ne soit pas le même, comme quand un juge punit un individu. La justice vindicative se rapporte à l'un et à l'autre. Il en est de même aussi de la pénitence qui implique l'égalité seulement dans celui qui l'opère, parce que le pénitent supporte volontairement sa peine (1), de telle sorte que la pénitence est en quelque sorte une espèce de justice vindicative. Et par là il est constant que la satisfaction qui implique l'égalité par rapport à une offense antérieure dans celui qui l'exécute est une œuvre de justice relativement à cette partie qu'on appelle pénitence.

Il faut répondre au *premier* argument, que la satisfaction, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp.*), est la compensation d'une injure. Par conséquent, comme l'injure causée conduisait immédiatemen à l'inégalité de la justice et par conséquent à l'inégalité opposée à l'amitié, de même la satisfaction mène directement à l'égalité de la justice et à l'égalité de l'amitié par voie de conséquence. Et comme un acte procède d'une manière élicite de l'habitude dont il a la fin pour objet immédiat, tandis qu'il procède d'une manière impérative de celle dont il tend en dernier lieu à atteindre la fin, il s'ensuit que la satisfaction est produite élicitement par la justice, tandis qu'elle résulte de la charité impérativement.

Il faut répondre au *second*, que quoique la justice ait principalement pour objet les opérations, cependant par voie de conséquence elle se rapporte aux passions, selon qu'elles sont les causes des opérations. C'est pourquoi comme la justice comprime la colère pour empêcher de nuire aux autres injustement, et comme elle comprime la concupiscence pour empêcher qu'on ne viole le lit conjugal, de même la satisfaction peut aussi détruire les causes des péchés (2).

Il faut répondre au *troisième*, que toutes les vertus morales participent à l'acte de la prudence, parce qu'elle complète formellement en elles la nature de la vertu (3), puisque c'est d'après elle que se règle le milieu dans chaque vertu morale, comme on le voit par la définition qu'Aristote donne de la vertu (*Eth.* lib. II, cap. 2 et 6).

ARTICLE III. — LA DÉFINITION DE LA SATISFACTION QUI SE TROUVE DANS LE MAITRE DES SENTENCES EST-ELLE CONVENABLE (4)?

1. Il semble que la définition de la satisfaction telle qu'elle est dans le Maître des sentences (IV, dist. 15) n'ait pas été convenablement donnée par saint Augustin (Gennade de Marseille) quand il dit (lib. *De eccles. dogmat.* cap. 54) que la satisfaction consiste à *détruire les causes des péchés et à ne pas donner accès à leurs suggestions.* Car le foyer de la concupiscence est la cause du péché actuel. Or, nous ne pouvons pas en cette

(1) Ainsi la pénitence est une partie de la justice vindicative, et la satisfaction pénitentielle est un acte de cette même justice.

(2) En corrigeant les passions; c'est pour cela que la satisfaction n'est pas seulement une vertu expiatoire, mais encore une vertu médicinale.

(3) Ainsi par la prudence la satisfaction fait que le pénitent prend ses précautions pour ne pas retomber dans les fautes qu'il a commises.

(4) Cette définition de la satisfaction, donnée par le Maître des sentences sous le nom de saint Augustin, est de Gennade de Marseille.

vie détruire ce foyer. La satisfaction ne consiste donc pas à retrancher les causes des péchés.

2. La cause du péché est plus forte que le péché lui-même. Or, l'homme ne peut pas par lui-même détruire le péché. Donc il peut encore beaucoup moins en extirper les causes, d'où résulte la même conséquence qu'auparavant.

3. La satisfaction étant une partie de la pénitence se rapporte au passé et non à l'avenir. Or, fermer l'entrée aux suggestions des péchés est un acte qui se rapporte à l'avenir. On ne doit donc pas le faire entrer dans la définition de la satisfaction.

4. La satisfaction se dit par rapport à une offense passée. Or, dans cette définition il n'est fait aucune mention d'une offense antérieure. Elle n'est donc pas convenablement donnée.

5. Saint Anselme en donne une autre (*Cur Deus homo*, lib. I, cap. 11) en disant que la satisfaction consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Dans cette définition il n'est fait aucune mention de ce que met saint Augustin (Gennade) dans la sienne. Il semble donc que l'une des deux ne vaille rien.

6. Un innocent peut rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or, il ne convient pas à l'innocent de satisfaire. Donc la définition de saint Anselme est mauvaise.

CONCLUSION. — Puisque la satisfaction, considerée par rapport à une faute passée qu'elle prend soin de réparer, est appelée la compensation d'une injure qu'on a faite, selon l'égalité de la justice, il est nécessaire de reconnaître que la définition de saint Anselme est bonne; c'est-à-dire que satisfaire c'est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, et saint Augustin définit aussi parfaitement la satisfaction relativement à la préservation des fautes futures.

Il faut répondre que la justice ne tend pas seulement à détruire l'inégalité antérieure, en punissant une faute passée, mais encore à conserver l'égalité pour l'avenir; car, d'après Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3), les peines sont des remèdes. Par conséquent la satisfaction, qui est un acte de justice imposant une peine, est un remède qui guérit les péchés passés et préserve des péchés futurs. C'est pourquoi quand un homme satisfait à un autre homme, il lui donne une compensation pour le passé et prend ses précautions pour l'avenir. D'après cela on peut définir la satisfaction de deux manières. D'abord par rapport à la faute passée qu'on répare par une compensation; dans ce sens on dit que la satisfaction est la compensation d'une injure qu'on a faite, selon l'égalité de la justice (1). La définition de saint Anselme revient au même quand il dit, que satisfaire *c'est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû*, en considérant ce qui lui est dû (2) en raison des fautes qu'on a commises. On peut ensuite la définir selon qu'elle préserve des fautes futures, et c'est ainsi que la définit saint Augustin (Gennade). Or, on se préserve d'une maladie corporelle en enlevant les causes par lesquelles on peut gagner cette maladie; car du moment que les causes sont enlevées, la maladie ne peut arriver. Mais il n'en est pas de même des maladies spirituelles, parce que le libre arbitre n'est pas contraint. Par conséquent, quand les causes sont présentes, on peut éviter le péché, quoique avec peine, et quand elles sont éloignées, on peut aussi

(1) Billuart admet cette définition pour la satisfaction qui se rapporte au péché considéré en lui-même : *Compensatio injuriæ Deo illatæ secundùm justitiæ æqualitatem.*

(2) Cependant cette définition ne nous paraîtrait pas assez explicite.

y tomber. C'est pour ce motif que dans la définition de la satisfaction on met deux choses : le retranchement des causes du péché relativement au premier point de vue, et la résistance du libre arbitre au péché lui-même relativement au second.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on doit considérer les causes prochaines du péché actuel, qui sont de deux sortes : les unes intérieures, comme la passion qui résulte de la coutume ou de l'acte du péché et ce qu'on appelle les restes du péché; les autres extérieures, telles que les occasions extérieures qui portent au mal, comme le jeu, la mauvaise société et d'autres causes semblables. Les causes de cette nature sont enlevées ici-bas par la satisfaction (1), quoique le foyer de la concupiscence qui est la cause éloignée du péché actuel ne soit pas totalement détruit en cette vie par la satisfaction, bien qu'il soit affaibli.

Il faut répondre au *second*, que la cause du mal ou d'une privation n'étant à titre de cause qu'un bien qui manque de quelque chose, et le bien étant plus facilement enlevé que produit, il s'ensuit qu'il est plus facile d'enlever les causes du mal ou d'une privation que d'écarter le mal lui-même; parce qu'on n'écarte le mal qu'en établissant le bien, comme on le voit à l'égard de la cécité et de ses causes. — Toutefois les causes du péché que nous venons de citer ne sont pas des causes suffisantes, puisque le péché n'en résulte pas nécessairement, mais ce sont des occasions. De plus la satisfaction ne peut avoir lieu non plus sans le secours de Dieu, parce qu'elle ne peut exister sans la charité, comme on le dira (quest. XIV, art. 2).

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la pénitence se rapporte au passé d'après sa première institution ou son but primitif, cependant elle se rapporte aussi à l'avenir par voie de conséquence, dans le sens qu'elle est une médecine préservatrice; et il en est de même aussi de la satisfaction.

Il faut répondre au *quatrième*, que saint Augustin (Gennade) définit la satisfaction selon qu'elle se rapporte à Dieu, à qui dans la réalité on ne peut rien enlever, quoique le pécheur lui enlève quelque chose, autant qu'il est en lui. C'est pour ce motif que dans cette satisfaction on requiert plutôt l'amélioration pour l'avenir que la compensation du passé, et c'est pour cela que saint Augustin (Gennade) définit la satisfaction à ce point de vue. Néanmoins, d'après le soin qu'on prend pour l'avenir, on peut reconnaître une compensation pour le passé, et cette compensation se rapporte aux mêmes choses, mais en sens inverse. Car, quand nous regardons le passé, nous détestons les causes des péchés à cause des péchés eux-mêmes en commençant par détester le péché; au lieu que quand il s'agit de se prémunir pour l'avenir, nous commençons par les causes, afin que les causes étant enlevées, nous évitions plus facilement les péchés.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'il ne répugne pas qu'à l'égard de la même chose on donne différentes définitions selon les divers caractères qui se trouvent en elles; et c'est ce qui a lieu dans la circonstance présente, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp.*).

Il faut répondre au *sixième*, que par ce qui est dû on entend ce que nous devons à Dieu en raison d'une faute commise; car la pénitence se rapporte ainsi à ce qui est dû, comme nous l'avons dit auparavant (art. préc.) (2).

(1) Car la satisfaction ayant une vertu médicinale, la première chose à faire pour que cette vertu opère, c'est de s'éloigner autant que possible de toutes les influences extérieures qui peuvent être funestes.

(2) Sylvius, voulant embrasser dans une même

QUESTION XIII.

DE LA POSSIBILITÉ DE LA SATISFACTION.

Nous devons ensuite nous occuper de la possibilité de la satisfaction. A cet égard deux questions se présentent : 1° L'homme peut-il satisfaire à Dieu ? — 2° Peut-on satisfaire pour un autre ?

ARTICLE I. — L'HOMME PEUT-IL SATISFAIRE A DIEU (1) ?

1. Il semble que l'homme ne puisse pas satisfaire à Dieu. Car la satisfaction doit être égale à l'offense, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc. art. 2 et 3). Or, l'offense commise contre Dieu est infinie ; parce qu'elle tire sa gravité de celui contre lequel elle est commise, puisque celui qui frappe un prince fait une faute plus grave que s'il frappait toute autre personne. Donc puisque l'action de l'homme ne peut être infinie, il semble que l'homme ne puisse satisfaire à Dieu.

2. Un serf ne peut payer une dette, puisque tout ce qu'il a appartient à son seigneur. Or, nous sommes les serfs de Dieu et tout ce que nous avons de bon nous le tenons de lui. Par conséquent, puisque la satisfaction est la réparation d'une offense passée, il semble que nous ne puissions satisfaire à Dieu.

3. Celui dont tout l'avoir ne suffit pas pour payer une de ses dettes, ne peut pas satisfaire pour une autre dette. Or, tout ce qu'est l'homme, ce qu'il peut et ce qu'il a ne suffit pas pour payer ce qu'il doit pour le bienfait de la création. D'où il est dit (Is. XL, 16) que *les bois du Liban ne suffiront pas à l'holocauste*. Il ne peut donc satisfaire d'aucune manière pour ce qu'il doit d'après l'offense qu'il a commise.

4. L'homme doit employer tout son temps au service de Dieu. Or, on ne peut recouvrer le temps perdu, et c'est pour cela que la perte du temps est ce qu'il y a de plus grave, comme le dit Sénèque (impl. lib. I, epist. I). L'homme ne peut donc faire à Dieu une compensation, d'où résulte la même conséquence qu'auparavant.

5. Le péché actuel mortel est plus grave que le péché originel. Or, personne n'a pu satisfaire pour le péché originel, à moins d'être Dieu et homme. On ne peut donc pas non plus satisfaire pour le péché actuel.

Mais c'est le *contraire*. Comme le dit saint Jérôme (Pelag. in expos. fidei ad Damas.) : Que celui qui dit que Dieu a commandé à l'homme quelque chose d'impossible soit anathème. Or, la satisfaction est commandée : *Faites de dignes fruits de pénitence* (Luc. III, 8). Il est donc possible de satisfaire à Dieu.

Dieu est plus miséricordieux qu'un homme. Or, il est possible de satisfaire à un homme. Donc aussi à Dieu.

Il y a satisfaction quand la peine est égale à la faute ; parce que la justice est la même chose que la contrepassion, selon l'expression des pythagoriciens. Or, on peut subir une peine égale à la délectation qu'on a eue en péchant. On peut donc satisfaire à Dieu.

CONCLUSION. — L'homme peut satisfaire puisqu'il rend à Dieu ce qu'il peut ; car il semble qu'il y ait d'une certaine manière une proportion égale entre les efforts de

définition tous les caractères de la satisfaction, la définit : *une punition volontaire de soi-même pour réparer l'injure faite à Dieu par le péché, et l'apaiser ainsi*.

(1) Il est de foi que l'homme peut satisfaire à Dieu pour ses péchés. Le concile de Trente l'a ainsi défini contre Luther qui l'avait nié (sess. XIV, can. 13) : *Si quis dixerit pro peccatis, quoad pœnam temporalem, minimè Deo per Christi merita satisfieri pœnis ab eo inflictis et patienter toleratis ; vel à sacerdote injunctis..... anathema sit.*

l'homme et la grâce de Dieu. Si cependant le mot *satisfaire* impliquait à proprement parler une égalité d'étendue, l'homme ne pourrait point du tout satisfaire.

Il faut répondre que l'homme se rend débiteur envers Dieu de deux manières : d'abord en raison du bienfait qu'il en a reçu, ensuite en raison du péché qu'il a commis contre lui. Et comme l'action de grâces, ou le culte de latrie, ou tous les autres actes semblables se rapportent à ce qu'on lui doit en raison du bienfait qu'on a reçu, de même la satisfaction se rapporte à ce qu'on lui doit en raison du péché qu'on a commis. Or, dans les honneurs qu'on rend aux parents et à Dieu, même d'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, sub fin. lib.), il est impossible de rendre l'équivalent sous le rapport de la quantité, mais il suffit qu'on rende ce qu'on peut ; parce que l'amitié n'exige pas l'équivalent, mais ce qui est possible. Il y a cependant là aussi une sorte d'égalité, c'est-à-dire une égalité de proportion ; car ce que l'offense est à l'égard de Dieu, la peine l'est à l'égard de celui qui la souffre quand il se l'applique autant qu'il peut (1) ; et par conséquent la forme de la justice est conservée d'une autre manière. Et il en est de même par rapport à la satisfaction. Par conséquent l'homme ne peut satisfaire à Dieu, si le mot *satisfaire* implique une égalité d'étendue (2), mais il le peut s'il implique une égalité de proportion, comme nous l'avons dit (*hic sup.*). Et comme cela suffit pour l'essence de la justice, cela suffit de même pour l'essence de la satisfaction.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme l'offense a tiré une certaine infinité de l'infinité de la majesté divine, de même la satisfaction tire aussi une certaine infinité de l'infinité de la miséricorde divine, selon qu'elle est ennoblie par la grâce (3) qui fait agréer de Dieu ce que l'homme peut rendre. — Il y en a qui disent que l'offense tire son infinité de ce qu'elle détourne de Dieu, et qu'à cet égard elle est remise gratuitement ; mais qu'elle est finie en raison de l'acte par lequel elle porte vers les créatures et que c'est sous ce rapport qu'on peut satisfaire pour elle. Mais cette raison ne vaut rien, parce que la satisfaction ne répond au péché qu'en raison de ce qu'il est une offense contre Dieu ; et il est une offense non parce qu'il porte vers les créatures, mais parce qu'il détourne de Dieu. — D'autres disent qu'on peut aussi satisfaire pour le péché selon qu'il détourne de Dieu, en recourant à la vertu du mérite du Christ qui a été infinie d'une certaine manière. Mais ceci revient à ce que nous avons dit auparavant, parce que la grâce a été donnée à ceux qui croient par la foi du médiateur. Si cependant Dieu nous donnait la grâce d'une autre manière, la satisfaction suffirait de la manière que nous avons indiquée.

Il faut répondre au *second*, que l'homme qui a été fait à l'image de Dieu, participe d'une certaine manière à sa liberté, selon qu'il est maître de ses actes par le libre arbitre. C'est pourquoi par là même qu'il agit par son libre arbitre, il peut satisfaire à Dieu ; parce que quoiqu'il appartienne à Dieu selon qu'il a reçu de lui cette faculté, cependant elle lui a été donnée librement pour qu'il en soit le maître ; ce qui n'est pas applicable au serf.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison prouve qu'on ne peut

(1) Car comme il a offensé Dieu autant qu'il en était capable, il se punit aussi autant qu'il en est capable.

(2) Car par le péché nous offensons en Dieu une bonté infinie, au lieu que la satisfaction par laquelle nous réparons nos fautes est toujours quelque chose de fini.

(3) Comme les bonnes œuvres faites par la grâce méritent la vie éternelle *ex condigno*, de même elles sont satisfactoires *de condigno* pour la peine qui reste à expier. Et comme cette satisfaction ne vient pas de ce qui est propre à l'homme, mais de la grâce du Christ, les théologiens disent qu'on ne satisfait pas *ex rigore justitiæ*.

satisfaire à Dieu d'une manière équivalente, mais non qu'on ne peut satisfaire d'une manière suffisante. Car, quoique l'homme doive à Dieu tout ce qu'il peut, cependant on n'exige pas de lui, comme chose nécessaire au salut, qu'il fasse tout ce qu'il peut, parce qu'il lui est impossible dans l'état de la vie présente d'employer toute sa puissance à une seule chose, puisqu'il faut que sa sollicitude en embrasse une multitude. Mais il y a une mesure qu'on applique à l'homme et qu'on exige de lui, c'est qu'il accomplisse les préceptes de Dieu (1). Il peut faire au delà quelque chose par surérogation pour satisfaire.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique l'homme ne puisse pas recouvrer le temps passé, cependant il peut dans l'avenir faire compensation à ce qu'il aurait dû faire dans le passé, parce que pour remplir ce qui est de précepte il ne doit pas tout ce qu'il peut, comme nous l'avons dit (*in solut. præc.*).

Il faut répondre au *cinquième*, que le péché originel, quoiqu'il soit moins coupable que le péché actuel, est cependant un mal plus grave, parce qu'il souille la nature humaine elle-même. C'est pourquoi il n'a pas pu être expié par la satisfaction d'un seul homme qui ne fût qu'un simple mortel, comme le péché actuel.

ARTICLE II. — QUELQU'UN PEUT-IL REMPLIR POUR UN AUTRE LA PEINE SATISFACTOIRE (2)?

1. Il semble qu'on ne puisse pas accomplir pour un autre la peine satisfactoire. Car le mérite est requis pour la satisfaction. Or, on ne peut ni mériter, ni démériter pour un autre, puisqu'il est écrit (*Ps.* LXI, 12) : *Vous rendrez à chacun selon ses œuvres*. L'un ne peut donc pas satisfaire pour l'autre.

2. La satisfaction se divise par opposition avec la contrition et la confession. Or, on ne peut être contrit ni se confesser pour un autre. On ne peut donc pas non plus satisfaire.

3. En priant pour un autre on mérite pour soi. Si donc on peut satisfaire pour un autre, en satisfaisant pour lui on satisfait pour soi; et par conséquent on n'exige pas de celui qui satisfait pour un autre un autre acte satisfactoire pour ses propres péchés.

4. Si on peut satisfaire pour un autre, par là même qu'on paye la peine qu'un autre a méritée, celui-ci en est immédiatement délivré. Par conséquent s'il meurt, après qu'un autre a pris sur lui toute la peine qu'il devait, il doit aller directement au ciel; ou s'il est encore puni, on aura appliqué au même péché une double peine, la peine de celui qui commence à satisfaire et la peine de celui qui est puni dans le purgatoire.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Gal.* VI, 2) : *Portez les fardeaux les uns des autres*. Il semble donc que l'un puisse porter pour l'autre le fardeau de la pénitence imposée.

La charité a plus de pouvoir devant Dieu que devant les hommes. Or, devant les hommes l'un peut payer la dette d'un autre par amour pour lui. A plus forte raison cela peut-il se faire au jugement de Dieu.

CONCLUSION. — Celui qui est en état de grâce peut accomplir pour un autre la peine satisfactoire, selon qu'elle a pour but de payer ce qui est dû, mais non selon qu'elle est un remède au péché qui suit, si ce n'est par accident.

(1) Dieu n'exige de l'homme que certaines choses ; tout le bien qui est en dehors de ce qu'il exige constitue les œuvres de surérogation.

(2) Saint Paul dit aux chrétiens (*Gal.* VI) : *Alter alterius onera portate et sic adimplebitis legem Christi*, et le dogme de la communion des saints suppose que les fidèles peuvent satisfaire les uns pour les autres.

Il faut répondre que la peine satisfactoire se rapporte à deux choses : au payement d'une dette, et à la guérison de l'âme par rapport au péché que l'on veut éviter. Selon qu'elle a pour but de remédier au péché qui suit, la satisfaction de l'un ne sert pas à l'autre ; parce que la chair de l'un n'est pas domptée par les jeûnes que fait l'autre, et ce n'est pas d'après les actes de l'un que l'autre prend l'habitude de se bien conduire, si ce n'est par accident, en ce sens qu'on peut par ses bonnes œuvres mériter pour un autre un accroissement de grâce, ce qui est le remède le plus efficace pour éviter le péché. Mais on arrive à ce résultat plutôt par manière de mérite que par manière de satisfaction. Si on considère la satisfaction par rapport au payement de ce qui est dû, l'un peut satisfaire pour l'autre, pourvu qu'il soit en état de grâce et que ses actions puissent être satisfactoires (1). Il n'est pas nécessaire que l'on impose une peine plus grande à celui qui satisfait pour un autre qu'à l'auteur même de la faute, comme quelques-uns le prétendent, sous prétexte que la peine propre satisfait plus que la peine d'autrui ; parce que la peine tire surtout sa vertu satisfactoire de la charité avec laquelle on la supporte. Et comme il y a plus de charité à satisfaire pour un autre que si on satisfaisait pour soi-même, il s'ensuit qu'on exige une peine moindre de celui qui satisfait pour un autre que de l'auteur même de la faute. D'où il est dit dans les vies des Pères (lib. v, libel. v, num. 27) que par la charité d'un frère qui a fait la pénitence d'un autre pour un péché qu'il n'avait pas commis, se laissant guider en cela par l'amour qu'il lui portait, la faute de ce dernier lui a été pardonnée. Il n'est pas non plus requis par rapport au payement de la dette que celui pour lequel on satisfait soit impuissant à le faire ; parce que, quoiqu'il puisse satisfaire, du moment qu'un autre satisfait pour lui, il n'en est pas moins affranchi de sa dette. Mais on le requiert si on considère la peine satisfactoire comme remède. Par conséquent on ne doit pas permettre de faire une pénitence pour un autre, à moins qu'on ne remarque dans le pénitent un défaut corporel qui le mette dans l'impossibilité de supporter sa peine, ou un défaut spirituel qui l'empêche de s'y résigner.

Il faut répondre au *premier* argument, que la récompense essentielle est accordée selon les dispositions de l'homme ; parce que la plénitude de la vision divine existera selon la capacité de ceux qui en jouiront. C'est pourquoi comme une personne n'est pas disposée par l'acte d'une autre, de même l'un ne mérite pas pour l'autre (2) la récompense essentielle, à moins que son mérite n'ait une efficacité infinie ; comme celui du Christ qui par son mérite seul fait arriver les enfants à la vie éternelle au moyen du baptême. Mais la peine temporelle due pour le péché après la rémission de la faute n'est pas déterminée selon la disposition de celui auquel elle est due, parce que quelquefois celui qui est le meilleur est aussi celui qui a la plus grande peine satisfactoire à subir. C'est pour cela que quant à la rémission de la peine, l'un peut mériter pour l'autre, et l'acte de l'un devient l'acte de l'autre, par l'intermédiaire de la charité qui fait que *nous sommes tous un dans le Christ,* d'après saint Paul (*Gal.* III, 29).

Il faut répondre au *second,* que la contrition se rapporte à la faute et qu'elle

(1) Un fidèle ne peut satisfaire pour un autre *de condigno* ou à titre de justice qu'autant qu'ils sont l'un et l'autre en état de grâce ; s'ils sont l'un et l'autre vraiment pénitents, mais qu'ils ne soient pas encore en état de grâce, la satisfaction de l'un ne sert pour l'autre que *de congruo*.

(2) L'un ne mérite pas pour l'autre *de condigno*, mais il peut mériter *de congruo,* comme saint Thomas le reconnaît (1 2, quest. CXIV, art. 6).

appartient à la disposition bonne ou mauvaise de l'homme. C'est pourquoi la contrition de l'un ne délivre pas un autre du péché. De même l'homme se soumet aux sacrements de l'Eglise par la confession. Comme on ne peut pas recevoir un sacrement pour une autre personne, parce que la grâce est accordée dans le sacrement à celui qui le reçoit et non à un autre; il s'ensuit qu'il n'y a pas de parité à établir à l'égard de la satisfaction (1), de la contrition et de la confession.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le payement de la dette on considère l'étendue de la peine, tandis que dans le mérite on considère la charité qui en est la racine. C'est pourquoi celui qui mérite pour un autre par charité, du moins *ex congruo*, mérite encore davantage pour lui-même; mais celui qui satisfait pour un autre ne satisfait pas tout à la fois pour lui-même (2), parce que l'étendue de la peine ne suffit pas pour les péchés de l'un et l'autre. Cependant en satisfaisant pour un autre on mérite pour soi quelque chose de plus que la remise de la peine temporelle, puisqu'on mérite la vie éternelle.

Il faut répondre au *quatrième*, que si on s'était obligé à une peine quelconque, on ne serait pas exempt de sa dette avant de l'avoir payée. C'est pourquoi celui qui a pris un engagement doit souffrir sa peine jusqu'à ce qu'il ait satisfait pour l'autre. S'il ne satisfait pas, ils sont l'un et l'autre redevables de cette peine, l'un pour le péché qu'il a commis, l'autre pour l'engagement qu'il n'a pas tenu. Par conséquent il ne s'ensuit pas que le même péché soit puni deux fois.

QUESTION XIV.

DE LA QUALITÉ DE LA SATISFACTION.

Nous devons ensuite nous occuper de la qualité de la satisfaction. A ce sujet cinq questions se présentent : 1° Peut-on satisfaire pour un péché sans satisfaire pour un autre? — 2° Celui qui a été contrit d'abord de tous ses péchés et qui retombe ensuite dans le péché mortel, pourrait-il, n'étant plus en état de grâce, satisfaire pour les autres péchés qui lui ont été pardonnés par la contrition? — 3° La satisfaction antérieure commence-t-elle à reprendre de la valeur une fois que l'homme a recouvré la charité? — 4° Les œuvres faites hors de l'état de grâce méritent-elles quelque bien? — 5° Ces œuvres ont-elles de la valeur pour mitiger les peines de l'enfer?

ARTICLE I. — PEUT-ON SATISFAIRE POUR UN PÉCHÉ SANS SATISFAIRE POUR UN AUTRE (3)?

1. Il semble qu'on puisse satisfaire pour un péché sans satisfaire pour un autre. Car à l'égard des choses qui n'ont pas de connexion entre elles on peut enlever l'une sans l'autre. Or, les péchés n'ont pas de connexion entre eux; autrement celui qui aurait l'un les aurait tous. On peut donc expier l'un par la satisfaction sans expier l'autre.

2. Dieu est plus miséricordieux que l'homme. Or, l'homme reçoit le paye-

(1) Quand il s'agit de la satisfaction sacramentelle ou de la pénitence enjointe par le confesseur, l'un ne peut la remplir pour l'autre. D'où il est dit (cap. *Omnis utriusque sexûs*) : ***Et injunctam sibi pœnitentiam propriis viribus studeat adimplere pœnitens.***

(2) Ce qui est vrai de la satisfaction hors du sacrement; mais dans la satisfaction sacramentelle, le pénitent qui a reçu pour pénitence de prier pour les morts leur applique la valeur de son œuvre satisfactoire *ex opere operantis*, et il satisfait tout à la fois pour lui-même *ex opere operato* par la force des clefs.

(3) Dans cet article saint Thomas examine si celui qui a plusieurs péchés peut satisfaire à l'égard de l'un, tout en restant attaché aux autres pour lesquels il ne satisfait pas; ce qui revient à examiner si un péché mortel peut être pardonné sans les autres.

ment d'une dette sans le payement d'une autre. Donc Dieu reçoit aussi la satisfaction d'un péché sans celle d'un autre.

3. La satisfaction, suivant le Maître des sentences (IV, dist. 15), consiste à détruire les causes des péchés et à fermer l'accès à leurs suggestions. Or, on peut agir ainsi à l'égard d'un péché sans le faire à l'égard d'un autre; comme quand on met un frein à la luxure et qu'on s'attache à l'avarice. On peut donc satisfaire à l'égard d'un péché sans satisfaire à l'égard d'un autre.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. LVIII) : Le jeûne de ceux qui sont dans les inimitiés et les procès n'est pas agréable à Dieu, quoique le jeûne soit une œuvre de satisfaction. Or, on ne peut satisfaire que par une œuvre agréable à Dieu. Celui qui est dans le péché ne peut donc satisfaire à Dieu.

La satisfaction est une médecine qui guérit les péchés passés et qui préserve des péchés à venir, comme nous l'avons dit (quest. XII, art. 3). Or, les péchés ne peuvent pas être évités sans la grâce. Par conséquent puisque tout péché enlève la grâce, on ne peut pas satisfaire pour un péché sans satisfaire pour un autre.

CONCLUSION. — Puisque la satisfaction doit effacer l'offense d'un péché antérieur et que l'offense n'est remise qu'autant qu'on recouvre l'amitié de Dieu, qui est empêchée par tout péché quel qu'il soit, il ne peut se faire qu'on satisfasse pour un péché tout en en conservant d'autres.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont prétendu qu'on peut satisfaire pour un péché sans satisfaire pour un autre, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 15). Mais cela est impossible. Car puisque la satisfaction doit effacer une offense antérieure, il faut que le mode de la satisfaction soit tel qu'il convienne pour atteindre ce but. Or, l'offense s'efface quand l'amitié est rendue. C'est pourquoi s'il y a quelque chose qui empêche le rétablissement de l'amitié, même parmi les hommes, la satisfaction ne peut avoir lieu. Par conséquent puisque tout péché empêche l'amitié de charité qui existe de l'homme à Dieu, il est impossible qu'on satisfasse pour un péché tout en en conservant d'autres; comme on ne satisferait pas à l'égard d'un homme si pour un soufflet qu'on lui a donné on se prosternait devant lui et qu'on lui en donnât ensuite un pareil (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les péchés n'ayant pas de connexion entre eux dans le même sujet, on peut commettre l'un sans tomber dans l'autre; mais ils sont tous remis d'après un seul et même principe (2), et c'est pour ce motif que la rémission des divers péchés est connexe. C'est ce qui fait qu'on ne peut satisfaire pour l'un sans l'autre.

Il faut répondre au *second*, que dans l'obligation d'une dette il n'y a que l'inégalité opposée à la justice, parce que l'un a la chose de l'autre; c'est pourquoi on n'exige pour la réparation que le rétablissement de l'égalité de la justice; ce qui peut se faire à l'égard d'une dette sans avoir lieu à l'égard d'une autre. Mais quand il y a offense, il y a une inégalité qui se trouve opposée non-seulement à la justice, mais encore à l'amitié. C'est pourquoi pour que l'offense soit effacée par la satisfaction, non-seulement il faut que l'égalité de la justice soit rétablie par la compensation d'une peine égale, mais il faut encore que l'égalité d'amitié soit

(1) Il ne s'agit ici que des péchés mortels, car à l'égard des péchés véniels on peut satisfaire pour l'un sans satisfaire pour les autres.

(2) Ce principe unique est l'effusion de la grâce, qui est incompatible avec le péché mortel.

rétablie aussi; ce qui ne peut se faire tant qu'il y a quelque chose qui empêche l'amitié (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'un péché entraîne à un autre par son propre poids, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XXV, cap. 9, et *in Ezech.* hom. XI). C'est pourquoi celui qui conserve un péché ne retranche pas suffisamment les causes des autres péchés.

ARTICLE II. — CELUI QUI N'EST PAS EN ÉTAT DE GRACE PEUT-IL SATISFAIRE A L'ÉGARD DES PÉCHÉS QUI LUI ONT ÉTÉ PARDONNÉS PAR LA CONTRITION?

1. Il semble que celui qui a été auparavant contrit de tous ses péchés et qui tombe ensuite dans le péché mortel, puisse, quand il n'est plus en état de grâce, satisfaire à l'égard des autres péchés qui lui ont été remis par la contrition. Car Daniel dit à Nabuchodonosor (Dan. IV, 24) : *Rachetez vos péchés par des aumônes.* Or, il était encore pécheur, ce que prouve son châtiment subséquent. Celui qui est dans le péché peut donc satisfaire.

2. *Personne ne sait s'il est digne de haine ou d'amour* (*Eccles.* IX, 1). Si donc on ne pouvait satisfaire qu'à la condition d'être en état de grâce, personne ne saurait s'il a satisfait; ce qui répugne.

3. Tout l'acte tire sa forme de l'intention qu'on a en le commençant. Or, quand le pénitent a commencé sa pénitence, il était en état de grâce. Donc toute la satisfaction qui suit doit tirer son efficacité de la charité qui animait son intention.

4. La satisfaction consiste dans une certaine égalité entre la faute et la peine. Or, cette égalité de peine peut avoir lieu aussi dans celui qui n'a pas la charité. Donc, etc.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Prov.* X, 12) : *La charité couvre toutes les fautes.* Or, la vertu de la satisfaction consiste à effacer les fautes. Sans la charité elle n'a donc pas sa vertu.

Dans la satisfaction l'aumône est l'œuvre principale. Or, l'aumône faite hors de l'état de grâce ne vaut rien, comme on le voit (I. *Cor.* XIII, 3) : *Quand je distribuerais tous mes biens pour nourrir tous les pauvres... si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien.* Il n'y a donc pas de satisfaction possible dans l'état de péché mortel.

CONCLUSION. — Puisque Dieu n'agrée pas les œuvres faites en dehors de la charité, celui qui n'est pas en état de grâce ne peut satisfaire pour les péchés qui lui ont été auparavant remis par la contrition.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont dit qu'après que tous les péchés ont été remis antérieurement par la contrition, si on vient à tomber dans le péché avant que la satisfaction n'ait eu lieu et qu'on satisfasse étant dans le péché mortel, cette satisfaction est valide (2), de telle sorte que si on mourait dans cet état on ne serait pas puni dans l'enfer pour ces péchés antérieurs. Mais cela n'est pas possible; parce que dans la satisfaction il faut qu'après que l'amitié est rendue on rétablisse aussi l'égalité de la justice dont le contraire détruit l'amitié, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 1 et 3). Mais comme dans la satisfaction qui se rapporte à Dieu l'égalité n'existe pas d'une manière équivalente, mais plutôt en raison de son acceptation, il s'ensuit que quoique l'offense ait été déjà re-

(1) Si l'on supposait tous les péchés mortels pardonnés, on pourrait ensuite satisfaire à la peine méritée par l'un sans satisfaire à la peine due à l'autre.

(2) S'il s'agit de la satisfaction sacramentelle ou de la pénitence imposée par le confesseur, d'après le sentiment le plus commun et le plus probable on peut la remplir dans l'état de péché; mais d'après saint Liguori, Laymann, Suarez et d'autres théologiens, on pèche véritablement, parce que l'on prive le sacrement d'un effet partiel.

mise antérieurement par la contrition, il faut néanmoins que les œuvres satisfactoires soient reçues de Dieu, et c'est la charité qui les lui fait accepter. C'est pourquoi les œuvres faites sans la charité ne sont pas satisfactoires.

Il faut répondre au *premier* argument, que le conseil de Daniel voulait dire que le roi devait cesser de pécher, se repentir et ensuite satisfaire par des aumônes.

Il faut répondre au *second*, que comme l'homme ne sait pas certainement s'il a eu la charité en satisfaisant ou s'il l'a; de même il ne sait pas non plus avec certitude s'il a pleinement satisfait. C'est pour cela qu'il est dit (*Eccli.* v, 5) : *Ne soyez pas sans crainte au sujet du péché qui vous a été pardonné.* Cependant on n'exige pas qu'en raison de cette crainte l'on renouvelle la satisfaction qu'on a accomplie, si on ne se sentait alors aucun péché mortel sur la conscience (1). Car quoique par une satisfaction de cette nature on n'expie pas sa peine, cependant on n'encourt pas non plus la faute d'omission que la négligence de la satisfaction produit; comme celui qui s'approche de l'eucharistie sans avoir conscience du péché mortel dans lequel il se trouve, ne se rend pas coupable d'une communion indigne.

Il faut répondre au *troisième*, que cette intention a été interrompue par le péché qui est venu ensuite; c'est pourquoi elle ne donne pas de force aux œuvres faites après le péché.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'égalité ne peut être établie d'une manière suffisante, ni selon l'acceptation de Dieu, ni en raison de ce que les deux choses sont équivalentes. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

ARTICLE III. — LA SATISFACTION ANTÉRIEURE COMMENCE-T-ELLE A PRENDRE DE LA VALEUR DU MOMENT QUE L'HOMME EST EN ÉTAT DE GRACE (2)?

1. Il semble qu'après que l'homme a recouvré la charité, la satisfaction antérieure commence à prendre de la valeur. Car sur ces paroles (*Lev.* xxv) : *Si attenuatus frater tuus*, etc., la glose dit (interl. implic. et sparsim), que les fruits de la bonne vie doivent se compter depuis le temps où l'homme a péché. Or, on ne les compterait pas, s'ils ne retiraient une certaine efficacité de la charité qui a suivi. Donc ils commencent à reprendre de la valeur après qu'on a recouvré la charité.

2. Comme l'efficacité de la satisfaction est empêchée par le péché, de même celle du baptême l'est par la fiction. Or, le baptême commence à revivre du moment que la fiction cesse. La satisfaction revit donc aussi du moment que le péché est enlevé.

3. Si on enjoint à quelqu'un de jeûner pour les péchés qu'il a commis, et qu'étant tombé dans le péché il ait rempli ces jeûnes, on ne lui ordonne pas de les recommencer, lorsqu'il se confesse de nouveau. Or, on les lui enjoindrait, si la satisfaction n'était pas par là accomplie. Donc les œuvres antérieures reçoivent par le moyen de la pénitence qui suit une efficacité satisfactoire.

Mais c'est le *contraire*. Les œuvres faites en dehors de la charité n'étaient pas satisfactoires, parce qu'elles étaient des œuvres mortes. Or, la péni-

(1) Sylvius, Billuart et les autres théologiens pensent qu'on doit recommencer sa pénitence quand on l'a faite ayant sur la conscience un péché mortel. Ils s'appuient sur ce passage de saint Thomas.

(2) Cette question revient à celle qui a été traitée au sujet des œuvres mortes (part. III, quæst. LXXXIX, art. 6).

tence n'en fait pas des œuvres vivantes. Elles ne commencent donc pas à être satisfactoires.

La charité n'anime l'acte qu'autant qu'il procède d'elle de quelque manière. Or, les œuvres ne peuvent être reçues de Dieu, et ne sont par là même satisfactoires qu'autant qu'elles sont animées par la charité. Par conséquent, puisque les œuvres faites en dehors de la charité ne sont émanées d'elle d'aucune façon et ne peuvent en émaner, elles ne peuvent d'aucune manière être satisfactoires.

CONCLUSION. — Les œuvres faites hors de la charité ne sont pas vivifiées par la charité qui suit, et par là même la satisfaction antérieure n'a pas de valeur, quand même la charité viendrait ensuite.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont dit que les œuvres faites en état de grâce, et qu'on appelle des œuvres vivantes, sont méritoires par rapport à la vie éternelle et satisfactoires par rapport à la peine qui doit être remise; et que les œuvres faites hors de cet état sont vivifiées par la charité qui suit, de telle sorte qu'elles sont satisfactoires, sans être pour cela méritoires à l'égard de la vie éternelle. Mais il ne peut en être ainsi. Car les œuvres produites par la charité ont ce double effet pour la même raison, c'est-à-dire parce qu'elles sont agréables à Dieu. Par conséquent, comme la charité qui arrive ensuite ne peut rendre les œuvres faites hors de la charité agréables sous le premier rapport, elle ne peut pas non plus les rendre agréables sous le second.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne doit pas entendre que les fruits sont comptés depuis le temps où l'on a commencé à être dans le péché, mais depuis le temps où l'on a cessé de pécher, c'est-à-dire depuis qu'on a été en dernier lieu dans le péché; ou bien il faut entendre qu'on les a comptés immédiatement après qu'on a été contrit, et qu'on a fait beaucoup de bien avant de se confesser. — Ou bien il faut dire que plus la contrition est grande et plus elle diminue la peine, et que plus on fait de bien (1) quand on est dans le péché, mieux on se dispose à la grâce de la contrition. C'est pourquoi il est probable qu'on est passible d'une peine moindre. C'est pour ce motif que le prêtre devrait tenir prudemment compte de toutes ces bonnes actions pour imposer au pénitent une peine moindre, selon qu'il le trouve mieux disposé.

Il faut répondre au *second*, que le baptême imprime un caractère dans l'âme, tandis qu'il n'en est pas de même de la satisfaction. C'est pourquoi la charité qui survient enlevant les mauvaises dispositions et le péché, fait que le baptême a son effet; mais elle ne produit pas la même chose à l'égard de la satisfaction. Et en outre le baptême justifie *ex opere operato;* parce qu'il n'est pas de l'homme, mais de Dieu; et c'est pour cela qu'il n'est pas frappé de mort de la même manière que la satisfaction qui est l'œuvre de l'homme (2).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des satisfactions d'où il résulte un certain effet dans ceux qui les opèrent et même après que l'acte est passé. Ainsi il reste du jeûne l'affaiblissement du corps et de la distribution des aumônes une diminution de fortune, et ainsi des autres actes semblables. Ces sortes de satisfaction faites en état de péché ne doivent pas être re-

(1) C'est-à-dire plus on fait d'œuvres moralement bonnes, comme des jeûnes, des prières, des aumônes, etc.

(2) La satisfaction sacramentelle a aussi la vertu de conférer la grâce *ex opere operato*, comme on le voit d'après ce que dit saint Thomas lui-même (part. III, quæst. xc, art. 2).

nouvelées (1), parce que, par rapport à ce qui en reste, Dieu les agrée au moyen de la pénitence. Mais pour les satisfactions qui ne laissent aucun effet dans celui qui les opère, après que l'acte est passé, il faut qu'on les recommence. Telles sont la prière et les autres actions semblables. Mais comme l'acte intérieur n'est ranimé d'aucune manière, parce qu'il passe totalement, il faut qu'il soit réitéré.

ARTICLE IV. — LES ŒUVRES FAITES HORS DE LA CHARITÉ MÉRITENT-ELLES QUELQUE BIEN (2)?

1. Il semble que les œuvres faites hors de la charité méritent quelque bien, au moins quelque bien temporel. Car ce que la peine est aux mauvaises actions, la récompense l'est aux bonnes. Or, aucune mauvaise action ne reste impunie devant Dieu qui est un juste juge. Il n'y a donc pas non plus de bien qui ne soit pas récompensé, et par conséquent on mérite par là quelque chose.

2. La récompense n'est accordée qu'au mérite. Or, on donne une récompense aux œuvres faites hors de la charité. D'où il est dit (Matth. v) de ceux qui font des bonnes œuvres pour la gloire humaine, qu'*ils ont reçu leur récompense*. Donc ces œuvres méritent quelque bien.

3. Deux hommes qui sont dans le péché, dont l'un fait beaucoup de choses qui sont bonnes dans leur genre et d'après les circonstances, tandis que l'autre n'en fait pas, ne sont pas également près de recevoir les biens de Dieu ; autrement on ne devrait pas conseiller de faire du bien. Or, celui qui approche le plus de Dieu, reçoit aussi plus abondamment de ses biens. Par conséquent, par les bonnes œuvres qu'il fait, il mérite de Dieu quelque chose de bon.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit que le pécheur n'est pas digne du pain qu'il mange. Il ne peut donc pas mériter de Dieu quelque chose.

Celui qui n'est rien ne peut mériter quelque chose. Or, le pécheur, puisqu'il n'a pas la charité, n'est rien sous le rapport spirituel, comme on le voit (I. *Cor*. XIII). Il ne peut donc pas mériter quelque chose.

CONCLUSION. — Puisque tous les biens temporels et éternels nous sont accordés par la libéralité de Dieu ; les bonnes œuvres faites hors de la charité ne sont méritoires d'aucun bien *ex condigno ;* mais on peut cependant dire qu'elles méritent quelque chose *ex congruo*.

Il faut répondre que le mérite proprement dit est une action qui fait qu'il est juste de donner quelque chose à celui qui l'opère. Or, la justice s'entend de deux manières : dans le sens propre, suivant qu'elle se rapporte au droit que l'on a de recevoir une chose ; ensuite métaphoriquement, suivant qu'elle se rapporte au droit que l'on a de la donner. Car il convient que celui qui donne fasse don d'une chose à quelqu'un qui n'a cependant pas le droit de l'exiger. Cette justice est appelée la *convenance de la divine bonté*, selon l'expression de saint Anselme qui dit (in Prosol. cap. 10) que Dieu est juste, quand il épargne les pécheurs, parce que c'est une chose convenable. Dans le même sens on distingue aussi deux sortes de mérite : l'un qui consiste dans l'acte qui donne à celui qui le fait le droit

(1) Il suffit, lorsqu'on est en état de grâce, de les offrir à Dieu à titre de satisfaction.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur de Pélage, qui prétendait que l'homme peut mériter la vie éternelle sans le secours de la grâce, ce qui est contraire à la doctrine catholique que le concile de Trente a exprimée ainsi (sess. VI, cap. 16) : ***Christus Jesus tanquam caput in membra..... in ipsos justificatos jugiter virtutem influit : quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine quâ nullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt.***

de recevoir une récompense, c'est ce qu'on appelle le mérite *de condigno* (1); l'autre fait qu'il y a pour celui qui donne de la bienséance à donner, et c'est pour cela que ce mérite se nomme le mérite de convenance (*ex congruo*). Comme dans tout ce que l'on donne gratuitement, l'amour est la première raison qui porte à donner, il est impossible que celui qui n'a pas l'amitié de quelqu'un le fasse proprement son débiteur. C'est pourquoi tous les biens temporels et éternels nous étant donnés par la libéralité de Dieu, personne ne peut acquérir le droit de recevoir quelques-uns de ces biens autrement que par son amour envers Dieu. C'est pour ce motif que les œuvres faites hors de la charité ne méritent *ex condigno* devant Dieu ni bien éternel, ni bien temporel. Mais parce qu'il convient à la bonté divine d'ajouter la perfection partout où elle trouve une disposition, il s'ensuit qu'on dit qu'on mérite *ex congruo* par les bonnes œuvres que l'on fait en dehors de la charité (2). Ainsi ces bonnes œuvres conduisent à trois sortes de biens; elles aident à acquérir les biens temporels, elles disposent à la grâce et habituent à faire du bien. Toutefois comme ce mérite n'est pas appelé proprement un mérite, il vaut mieux dire que ces sortes d'œuvres ne sont nullement méritoires que de dire qu'elles le sont.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. ult.) le fils ne pouvant pas par tout ce qu'il peut faire rendre à son père autant qu'il en a reçu, il en résulte que le père ne devient jamais le débiteur de son fils; et un homme peut encore moins constituer Dieu son débiteur en égalant ses œuvres à ses bienfaits. C'est pourquoi aucune de nos actions n'est méritoire en raison de l'étendue de sa bonté; mais elle tire son mérite de la puissance de la charité qui rend commun ce que les amis possèdent. Ainsi quelle que soit la valeur d'une bonne action faite en dehors de la charité, elle n'établit pas, à proprement parler, dans l'homme le droit de recevoir de Dieu quelque chose. Mais une mauvaise action mérite une peine égale à l'étendue de sa malice; parce que les maux ne nous viennent pas de Dieu comme les biens. C'est pour cela que quoique les mauvaises actions méritent une peine *ex condigno*, cependant les bonnes actions ne méritent pas *ex condigno* une récompense sans la charité.

Il faut répondre au *second* et au *troisième* argument, qu'ils s'appuient sur le mérite *de congruo*. Quant aux autres raisons elles s'appuient au contraire sur le mérite *ex condigno*.

ARTICLE V. — LES ŒUVRES FAITES HORS DE L'ÉTAT DE GRACE PEUVENT-ELLES SERVIR A MITIGER LES PEINES DE L'ENFER (3)?

1. Il semble que les œuvres faites hors de l'état de grâce ne puissent pas servir à mitiger les peines de l'enfer. Car en enfer l'étendue de la peine sera proportionnée à l'étendue de la faute. Or, les œuvres faites hors de l'état de grâce n'affaiblissent pas la gravité de la faute. Elles n'adoucissent donc pas non plus la peine de l'enfer.

2. Quoique la peine de l'enfer soit infinie en durée, elle est cependant finie en intensité. Or, tout ce qui est fini s'évanouit du moment qu'on en retranche quelque chose. Si donc les œuvres faites hors de l'état de grâce

(1) Le mérite *de condigno* existe à titre de justice; au lieu que l'autre, qui n'existe qu'à titre de bienséance, n'est qu'un mérite improprement dit.

(2) Les œuvres moralement bonnes sont de deux espèces : il y en a qui ne sont inspirées que par la raison, et d'autres qui le sont par la grâce, comme celles que font les pénitents, d'après l'impulsion de l'Esprit de Dieu, avant leur justification. Les premières ne méritent *de congruo* que les biens temporels, les secondes méritent la grâce de la justification.

(3) Saint Thomas établit que ces œuvres ne peuvent servir à mitiger directement les peines de l'enfer, parce qu'elles n'ont pas la vertu d'affaiblir le péché qui est la cause de ces peines.

retranchaient quelque chose à la peine due aux péchés, il arriverait qu'on pourrait multiplier ces œuvres au point de détruire totalement la peine de l'enfer; ce qui est faux.

3. Les suffrages de l'Eglise sont plus efficaces que les œuvres faites hors de l'état de grâce. Or, comme le dit saint Augustin (*Ench.* cap. 110) : les suffrages de l'Eglise ne servent pas aux damnés qui sont en enfer. Donc les peines sont encore beaucoup moins adoucies par les œuvres faites hors de la charité.

Mais le *contraire*, c'est que le même Père dit (*Ench.* ibid.) que ces œuvres sont utiles ou pour obtenir une pleine rémission du péché, ou du moins pour mitiger la damnation qu'on a encourue.

Il est mieux de faire le bien que d'abandonner le mal. Or, l'abandon du mal évite toujours la peine, même dans celui qui n'a pas la charité. Donc à plus forte raison la pratique du bien.

CONCLUSION. — Quoique les bonnes œuvres faites hors de l'état de grâce ne puissent délivrer personne de la peine éternelle, cependant elles peuvent la diminuer en empêchant de la mériter, et elles méritent un adoucissement ou un délai de la peine temporelle.

Il faut répondre qu'on peut entendre l'adoucissement des peines de l'enfer de deux manières : 1° On peut entendre qu'on est délivré d'une peine qu'on a déjà méritée. Comme on ne peut être ainsi délivré de la peine qu'autant qu'on est absous de la faute, parce que les effets ne sont affaiblis ou détruits qu'autant que la cause est elle-même amoindrie ou enlevée, il s'ensuit que les œuvres faites hors de l'état de grâce ne peuvent ni enlever la faute, ni la diminuer, elles ne peuvent mitiger en ce sens les peines de l'enfer. 2° On peut entendre par là qu'on est empêché de mériter la peine. De la sorte ces œuvres adoucissent les peines de l'enfer : 1° parce que celui qui les accomplit échappe à une faute d'omission ; 2° parce que ces œuvres disposent au bien d'une certaine manière, de telle façon que l'on pèche avec moins de mépris et qu'on est aussi détourné d'une foule de péchés par ces mêmes œuvres. Toutefois elles méritent (1) une diminution ou un délai de la peine temporelle, comme on le voit à l'égard d'Achab (III. *Reg.* XXI), comme elles méritent aussi d'obtenir des biens temporels. — Il y en a qui disent qu'elles mitigent la peine de l'enfer, non pas en lui retirant quelque chose quant à la substance, mais en fortifiant le sujet qui la subit de manière qu'il puisse mieux la supporter. Mais il ne peut en être ainsi ; parce qu'on ne peut fortifier quelqu'un qu'en lui enlevant quelque chose de sa passibilité ou de sa souffrance. Or, la souffrance est proportionnée à l'étendue de la faute. C'est pourquoi si la faute n'est pas affaiblie, le sujet ne peut être fortifié. — D'autres disent encore que la peine est diminuée relativement au ver rongeur de la conscience, mais qu'elle ne l'est pas relativement au feu. Mais ce sentiment n'est pas non plus soutenable; parce que comme la peine du feu est égale à la faute, de même aussi la peine du remords de la conscience. Par conséquent on doit raisonner sur l'un et l'autre de la même manière (2).

La réponse aux objections est par là même évidente.

(1) Elles méritent cette diminution ou ce délai *ex congruo*, comme elles méritent les biens temporels.

(2) Les suffrages de l'Eglise, d'après Albert le Grand, sont cependant utiles indirectement aux damnés : *Valent et damnatis in inferno per modum diminutionis*, dit-il, *quia, quantò plures salvantur per meritum Ecclesiæ, tantò pauciores damnabuntur; et ita minor erit pœna per subtractionem consortii illorum.*

QUESTION XV.

DES CHOSES PAR LESQUELLES LA SATISFACTION S'OPÈRE.

Nous devons ensuite nous occuper des choses par lesquelles la satisfaction s'opère. A cet égard trois questions se présentent : 1° Faut-il que la satisfaction se fasse par des œuvres pénales? — 2° Les fléaux par lesquels Dieu punit l'homme en ce monde sont-ils satisfactoires? — 3° Enumère-t-on convenablement les œuvres satisfactoires quand on les réduit à trois : l'aumône, le jeûne et la prière?

ARTICLE I. — FAUT-IL QUE LA SATISFACTION SE FASSE PAR DES ŒUVRES PÉNALES (1)?

1. Il semble que la satisfaction ne doive pas se faire par des œuvres pénales. Car la satisfaction doit établir une compensation à l'égard de l'offense commise envers Dieu. Or, il semble qu'on ne puisse établir aucune compensation par des œuvres pénales; parce que Dieu ne prend pas plaisir à nos peines, comme on le voit (Job, III). Il ne faut donc pas que la satisfaction soit produite par des œuvres pénales.

2. Plus est grande la charité d'où une œuvre procède et moins cette œuvre est pénible, parce que *la charité n'a pas de peine*, selon la pensée de saint Jean (I. Joan. IV, 18). Si donc il faut que les œuvres satisfactoires soient pénales, elles seront d'autant moins satisfactoires, qu'elles seront inspirées par une charité plus vive; ce qui est faux.

3. Satisfaire, comme le dit saint Anselme (lib. I, *Cur Deus homo*, cap. 11, ad fin.), c'est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or, c'est ce qu'on peut faire par d'autres œuvres que par des œuvres pénales. Il n'est donc pas nécessaire que la satisfaction s'opère par des œuvres de cette nature.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Hom.* XX *in Evang.*) : Il est juste que le pécheur s'inflige par la pénitence des douleurs aussi grandes que les pertes qu'il s'est causées par le péché.

Il faut que par la satisfaction la plaie du péché soit parfaitement guérie. Or, les peines sont les remèdes des péchés, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3). Il faut donc que la satisfaction s'opère par des œuvres pénales.

CONCLUSION. — La satisfaction se fait par des œuvres pénales, soit qu'elle se rapporte à l'offense passée, soit qu'elle se rapporte au péché à venir.

Il faut répondre que la satisfaction, comme nous l'avons dit (quest. XII, art. 3), se rapporte à l'offense passée à l'égard de laquelle elle établit une compensation, et elle se rapporte aussi au péché à venir dont elle nous préserve. Sous ces deux rapports on exige qu'elle soit produite par des œuvres pénales. En effet la compensation de l'offense établit l'égalité qui doit se trouver entre l'offensant et l'offensé. Dans la justice humaine on arrive à cette égalité en retranchant à celui qui a plus qu'il ne doit avoir, pour ajouter à l'autre auquel on a enlevé quelque chose. Quoiqu'on ne puisse rien enlever à Dieu, considéré en lui-même, cependant le pécheur lui a enlevé quelque chose par son péché, autant qu'il le peut, comme nous l'avons dit (quest. XII, art. 3 ad 4). Il faut donc, pour qu'il y ait compensation, que la satisfaction enlève au pécheur quelque chose qui tourne à la gloire de Dieu. Comme une bonne œuvre, considérée comme telle, ne ravit rien à celui qui l'opère, mais qu'elle le perfectionne plutôt, il s'ensuit qu'on ne peut lui enlever quelque chose par une bonne œuvre, qu'autant qu'elle

(1) Le concile de Trente appelle les œuvres satisfactoires des peines : *Pœnas sponte susceptas, vel à Deo inflictas, vel à sacerdote injunctas* sess. XIV, can. 13).

est pénale. C'est pourquoi pour qu'une œuvre soit satisfactoire, il faut qu'elle soit bonne pour qu'elle honore Dieu, et il faut qu'elle soit pénale (1) pour qu'elle enlève au pécheur quelque chose. De même la peine préserve aussi du péché à venir; parce que l'on ne retombe pas facilement dans le péché du moment qu'on en a éprouvé de la peine. D'où Aristote dit (*loc. sup. cit.*) que les peines sont des remèdes.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique Dieu ne prenne pas plaisir à nos peines, considérées comme telles, cependant il s'y délecte selon qu'elles sont justes; et c'est de la sorte qu'elles peuvent être satisfactoires.

Il faut répondre au *second*, que comme dans la satisfaction on considère la pénalité; de même dans le mérite on considère la difficulté. L'affaiblissement de la difficulté qui provient de la nature de l'acte lui-même diminue le mérite, toutes choses égales d'ailleurs, au lieu que l'affaiblissement de la difficulté qui provient de l'activité de la volonté, ne diminue pas le mérite, mais l'augmente. De même la diminution de peine qui provient de la bonne disposition de la volonté que produit la charité, n'affaiblit pas l'efficacité de la satisfaction, mais l'augmente.

Il faut répondre au *troisième*, que ce que l'on doit à Dieu pour le péché c'est une compensation de l'offense, et cette compensation ne se fait pas sans que le pécheur éprouve quelque peine (2). C'est dans ce sens qu'il faut entendre le passage de saint Anselme.

ARTICLE II. — LES FLÉAUX DE LA VIE PRÉSENTE SONT-ILS SATISFACTOIRES (3)?

1. Il semble que les fléaux par lesquels Dieu nous punit en cette vie ne puissent être satisfactoires. Car une chose ne peut être satisfactoire qu'autant qu'elle est méritoire, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc. art. 2). Or, nous ne méritons que par ce qui est en nous. Par conséquent puisque les fléaux par lesquels Dieu nous punit ne sont pas en nous, il semble qu'ils ne puissent être satisfactoires.

2. La satisfaction n'appartient qu'aux bons. Or, ces fléaux frappent aussi les méchants et ils leur sont dus principalement. Ils ne peuvent donc être satisfactoires.

3. La satisfaction se rapporte aux péchés passés. Or, quelquefois ces fléaux sont infligés à ceux qui n'ont pas de péchés, comme on le voit à l'égard de Job. Il semble donc qu'ils ne soient pas satisfactoires.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Rom.* v, 3) : *L'affliction produit la patience, la patience l'épreuve*, c'est-à-dire d'après la Glose (interl.) la purification du péché. Donc ces fléaux purifient les péchés de cette vie et par conséquent ils sont satisfactoires.

Saint Ambroise dit (Sup. *Ps.* CXVIII, octon. 17) : Si nous n'avons pas de faute sur la conscience, la peine satisfait. Les fléaux de cette vie sont donc satisfactoires.

CONCLUSION. — Les fléaux et les châtiments de cette vie que Dieu inflige au pécheur, s'ils sont acceptés de celui qui les souffre, deviennent satisfactoires; s'ils

(1) Nous ferons observer que toute bonne œuvre méritoire est également satisfactoire, parce qu'elle est toujours jointe à une certaine peine de corps ou d'esprit par suite de l'état malheureux de notre nature, qui ne peut se porter au bien sans effort.

(2) Nous ferons observer que les choses qui sont de précepte peuvent être satisfactoires, comme le dit le concile de Trente (sess. VI, cap. 10 et 16), et que dans certaines circonstances le prêtre peut les imposer à titre de pénitence.

(3) Le concile de Trente enseigne ainsi absolument la même chose que saint Thomas dans cet article : *Quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis à Deo inflictis, et à nobis patienter toleratis, apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valemus* (sess. XIV, cap. 9).

ne le sont pas et qu'on les supporte avec impatience, ils sont alors une vengeance et non une satisfaction.

Il faut répondre que la compensation d'une offense passée peut être faite par l'auteur de l'offense et par l'offensé. Quand l'offensé la fait, cette compensation mérite plutôt le nom de vengeance que celui de satisfaction, mais quand elle est faite par l'offenseur elle est une satisfaction. Par conséquent, si les fléaux que Dieu inflige pour les péchés deviennent d'une certaine manière l'œuvre de celui qui les subit, ils ont la nature de la satisfaction. Or, ils deviennent l'œuvre de celui qui les souffre, selon qu'il les accepte pour la purification de ses fautes et qu'il en use patiemment. Mais si on les repousse avec impatience, alors ils ne deviennent d'aucune manière son œuvre. C'est pourquoi ils n'ont pas le caractère de la satisfaction, mais uniquement celui de la vengeance (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique ces fléaux ne soient pas absolument en notre pouvoir, cependant ils y sont sous un rapport, c'est-à-dire qu'il dépend de nous d'en user patiemment. C'est ainsi que l'on fait de nécessité vertu. Par conséquent, ils peuvent être méritoires et satisfactoires.

Il faut répondre au *second*, que comme dans le même feu, selon l'expression de saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 8), l'or brille et la paille fume; de même sous les mêmes fléaux les bons sont purifiés et les méchants sont au contraire souillés davantage par leur défaut de patience. C'est pour ce motif que quoique les fléaux soient communs, ils ne sont satisfactoires que pour les bons (2).

Il faut répondre au *troisième*, que les fléaux se rapportent toujours à une faute passée (3); ce n'est pas toujours une faute personnelle, mais c'est quelquefois une faute de la nature. Car si dans la nature humaine aucune faute n'eût précédé, il n'y aurait pas eu de peine. Mais la faute ayant précédé dans la nature, la Providence inflige des peines à quelqu'un sans qu'il ait commis de fautes personnelles (4), pour accroître en lui le mérite de la vertu et le prémunir contre le péché à venir. Ces deux choses sont aussi nécessaires dans la satisfaction. Car il faut qu'elle soit une œuvre méritoire pour qu'elle honore Dieu ; et il faut qu'elle soit la gardienne des vertus pour nous préserver des péchés à venir.

ARTICLE III. — LES ŒUVRES SATISFACTOIRES SONT-ELLES CONVENABLEMENT ÉNUMÉRÉES (5)?

1. Il semble que les œuvres satisfactoires ne soient pas convenablement énumérées, quand on dit qu'il y en a trois : le jeûne, l'aumône et la prière. Car une œuvre satisfactoire doit être pénale. Or, la prière n'est pas pénible, car puisqu'elle est un remède contre la peine que cause la tristesse, elle est au contraire une jouissance. D'où il est dit (Jac. V, 13) : *Quelqu'un parmi vous est-il dans la tristesse? qu'il prie. Est-il dans la joie? qu'il chante de*

(1) De la part de Dieu.

(2) C'est pour ce motif qu'on doit avertir souvent les fidèles de supporter patiemment les maladies et toutes les afflictions, pour satisfaire ainsi aux peines dues à leurs péchés.

(3) Le mal physique n'existe que comme conséquence du mal moral.

(4) Les peines physiques ne sont pas seulement expiatrices, mais elles sont encore un préservatif contre le vice et une source abondante de vertus. C'est à ces divers points de vue qu'il faut se placer pour concilier l'existence du mal physique avec la Providence.

(5) En énumérant les œuvres satisfactoires, le concile de Trente distingue aussi le jeûne, l'aumône et la prière, mais il ajoute les autres œuvres de piété : *Docendum est christiani hominis pœnitentiam continere .... satisfactionem per jejunia, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitæ exercitia* (sess. VI, cap. 14, et sess. XIV, cap. 15).

saints cantiques. On ne doit donc pas la compter parmi les œuvres satisfactoires.

2. Tout péché est charnel ou spirituel. Or, comme le dit saint Jérôme (in illud Matth. IX : *Hoc genus dæmoniorum*) : Les maux du corps sont guéris par le jeûne; ceux de l'âme le sont par la prière. Il ne doit donc pas y avoir d'autre œuvre satisfactoire.

3. La satisfaction est nécessaire pour la purification des péchés. Or, l'aumône purifie de tous les péchés (Luc. XI, 41) : *Donnez l'aumône, et vous serez purifiés de tous vos péchés.* Les deux autres moyens sont donc superflus.

4. Mais au *contraire*. Il semble qu'il doive y en avoir davantage. Car les contraires sont guéris par les contraires. Or, il y a beaucoup plus de trois genres de péchés. Donc on doit aussi compter un plus grand nombre d'œuvres de satisfaction.

5. On enjoint pour satisfaire des pèlerinages, et des disciplines, ou des flagellations qui ne sont pas comprises parmi ces œuvres satisfactoires. Donc l'énumération de ces œuvres est incomplète.

CONCLUSION. — Puisque nous ne pouvons satisfaire aux offenses contre Dieu qu'en retranchant quelque chose pour la gloire de Dieu aux trois seuls biens que nous possédons, les biens de l'âme, du corps et de la fortune, et que cela se fait par l'aumône, le jeûne ou la prière, il est évident qu'on distingue avec raison ces trois sortes d'œuvres satisfactoires.

Il faut répondre que la satisfaction doit être telle que nous nous retranchions quelque chose pour la gloire de Dieu. Or, nous ne possédons que trois biens : les biens de l'âme, les biens du corps, et les biens de la fortune ou les biens extérieurs. Nous nous enlevons quelque chose du côté des biens de la fortune par l'aumône, et du côté des biens du corps, par le jeûne. Mais il ne faut pas, à l'égard des biens de l'âme, que nous en retranchions quelque chose quant à l'essence ou de manière à les diminuer, parce que ce sont ces biens qui nous rendent agréables à Dieu. Nous devons les soumettre totalement à Dieu, et c'est ce qui se fait par la prière.—Ce nombre convient aussi par rapport à ce que la satisfaction détruit les causes des péchés. Car saint Jean distingue trois sources de péché (I. Joan. II, 16) : *la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie.* Le jeûne est dirigé contre la concupiscence de la chair, l'aumône contre la concupiscence des yeux, et la prière contre l'orgueil de la vie; selon la pensée de saint Augustin (sup. Matth.).—Cette division est encore convenable, en ce que la satisfaction a pour but de fermer l'accès aux suggestions du péché. Car nous commettons le péché ou contre Dieu, et la prière a pour but d'y remédier, ou contre le prochain, et l'aumône est opposée à ce genre de faute, ou contre nous-mêmes, et c'est à cela que se rapporte le jeûne.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après certains auteurs il y a deux sortes de prières : l'une qui est celle des contemplatifs, *dont la conversation est dans le ciel ;* cette prière n'étant qu'agréable n'est pas satisfactoire; l'autre qu'on fait en gémissant sur ses péchés ; celle-là est pénible et elle est une partie de la satisfaction.—Ou plutôt, il faut dire que toute prière est satisfactoire, parce que, quoiqu'elle soit douce pour l'esprit, elle est néanmoins affligeante pour la chair. Car comme le dit saint Grégoire (*Sup. Ezech.* hom. XIV) : Pendant que la force de l'amour intérieur s'accroît en nous, la force de la chair s'affaiblit certainement. C'est ainsi qu'il est dit que le nerf de la cuisse de Jacob se dessécha par suite de sa lutte avec l'ange (*Gen.* XXXII).

Il faut répondre au *second*, que le péché charnel s'entend de deux manières : 1° il désigne celui qui s'accomplit dans la délectation même de la chair, comme la gourmandise et la luxure ; 2° on entend par là celui qui s'accomplit dans les choses qui se rapportent à la chair, quoiqu'il ne se consomme pas dans la délectation de la chair, mais plutôt dans la délectation de l'âme : comme l'avarice. Par conséquent, ces péchés tiennent le milieu entre les péchés spirituels et les péchés charnels. C'est pourquoi il faut aussi qu'il y ait une satisfaction propre qui leur corresponde, et c'est l'aumône.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique chacune de ces trois œuvres soit appropriée d'après une certaine convenance à chaque péché, parce qu'il est convenable qu'on soit puni par où l'on a péché, et que la racine du péché qu'on a commis soit détruite par la satisfaction, cependant chacune de ces œuvres peut satisfaire pour toute espèce de péché. Ainsi, quand quelqu'un ne peut pas faire une de ces choses, on lui enjoint l'autre et surtout l'aumône, qui peut remplacer les autres œuvres, en ce sens que par l'aumône on mérite pour soi d'une certaine façon d'autres œuvres satisfactoires dans ceux qu'on assiste de cette manière. Ainsi de ce que l'aumône purifie tous les péchés, ce n'est pas une raison pour croire les autres satisfactions superflues.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoiqu'il y ait beaucoup d'espèces de péchés, néanmoins ils reviennent tous à ces trois sources ou à ces trois genres de fautes auxquels nous avons dit (*in corp. art.*) que les trois sortes de satisfactions répondent.

Il faut répondre au *cinquième*, que tout ce qui appartient à l'affliction du corps se rapporte au jeûne (1) ; que tout ce que l'on fait pour être utile au prochain se considère comme une aumône (2), et tous les actes de latrie que l'on fait envers Dieu sont compris dans la prière (3). C'est pourquoi une même œuvre peut être satisfactoire sous plusieurs rapports.

QUESTION XVI.

DE CEUX QUI REÇOIVENT LE SACREMENT DE PÉNITENCE (4).

Nous devons ensuite considérer ceux qui reçoivent le sacrement de pénitence. A cet égard trois questions se présentent : 1° La pénitence peut-elle exister dans les innocents ? — 2° Peut-elle exister dans les saints qui sont dans le ciel ? — 3° Peut-elle exister dans les anges bons ou mauvais ?

ARTICLE I. — LA PÉNITENCE PEUT-ELLE EXISTER DANS LES INNOCENTS ?

1. Il semble que la pénitence ne puisse pas exister dans les innocents. Car la pénitence consiste à pleurer le mal qu'on a commis. Or, les innocents n'en ont point commis. La pénitence n'existe donc pas en eux.

2. La pénitence, d'après son étymologie, implique une peine. Or, les innocents ne méritent pas de peine. Donc la pénitence ne se trouve pas en eux.

(1) Le jeûne désigne les veilles, les larmes, les pèlerinages, la solitude et tout ce qui peut mortifier le corps.

(2) L'aumône désigne toutes les œuvres de bienfaisance et tous les services qu'on peut rendre au prochain.

(3) La prière embrasse l'office, la contemplation, l'action de grâces, le saint sacrifice de la messe, et en général tout ce qu'on peut faire pour honorer Dieu.

(4) Sylvius observe avec raison que les auteurs du Supplément ont mal donné le titre de cette question, qui devrait être : ***Du sujet de la pénitence***, parce qu'il s'agit uniquement de la vertu de pénitence, et qu'on a parlé de ceux qui reçoivent le sacrement de pénitence (part. III, quæst. LXXXIV, art. 5, et supplem., quæst. VI, art. 3).

3. La pénitence se rapporte au même but que la justice vindicative. Or, si tout le monde était innocent, la justice vindicative n'aurait pas lieu. Donc la pénitence n'existerait pas non plus, et par conséquent elle n'est pas applicable aux innocents.

Mais c'est le *contraire*. Toutes les vertus sont simultanément infuses. Or, la pénitence est une vertu. Par conséquent, puisque dans le baptême les autres vertus sont infuses dans les innocents, la pénitence l'est aussi.

On dit guérissable celui qui n'a jamais été infirme corporellement. On doit donc dire de même de celui qui n'a jamais été infirme spirituellement. Or, comme on n'est guéri en acte de la blessure du péché que par l'acte de la pénitence, de même on ne peut être sain que par l'habitude de cette vertu. Donc celui qui n'a jamais eu l'infirmité du péché a l'habitude de la pénitence (1).

CONCLUSION. — Puisque ceux qui sont dans l'état d'innocence n'ont commis aucun péché, mais qu'ils peuvent en commettre, quoique l'acte de la pénitence n'existe pas en eux, néanmoins ils doivent en avoir l'habitude, s'ils ont la grâce avec laquelle toutes les vertus sont infuses.

Il faut répondre que l'habitude tient le milieu entre la puissance et l'acte. Car si on enlève ce qui est premier, on enlève aussi ce qui est dernier, mais non réciproquement. C'est pourquoi en enlevant la puissance on enlève l'habitude, mais non en enlevant l'acte. Et comme en enlevant la matière on enlève l'acte, parce que l'acte ne peut exister sans une matière sur laquelle il s'exerce, il s'ensuit que l'habitude d'une vertu peut se trouver dans quelqu'un qui n'a pas de quoi l'exercer, parce qu'il peut avoir un jour ce qu'il faut et passer ainsi à l'acte. Par exemple, un pauvre peut avoir l'habitude de la magnificence, cependant il n'en a pas l'acte, parce qu'il n'a pas les richesses, qui sont la matière de cette vertu, mais qu'il peut les avoir. C'est pourquoi, comme ceux qui sont dans l'état d'innocence n'ont pas commis de péchés qui soient la matière de la pénitence, mais qu'ils peuvent en commettre, l'acte de la pénitence ne peut exister en eux (2), mais il peut y avoir l'habitude de cette vertu. Et ils l'ont s'ils possèdent la grâce avec laquelle toutes les vertus sont infuses.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les innocents n'aient pas commis de péchés, cependant ils peuvent en commettre, et c'est pour ce motif qu'il leur convient d'avoir l'habitude de la pénitence. Mais cette habitude ne peut jamais passer à l'acte, sinon par rapport aux péchés véniels (3), parce que les péchés mortels la détruisent. Toutefois cette habitude n'est pas vaine, parce qu'elle est une perfection d'une puissance naturelle.

Il faut répondre au *second*, que quoique la peine ne leur soit pas due en acte, cependant il est possible qu'il y ait en eux quelque chose qui la leur fasse mériter.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance de pécher subsistant, la justice vindicative serait encore applicable quant à l'habitude, quoiqu'elle ne le fût pas selon l'acte, s'il n'y avait pas de péchés actuels.

(1) Ceux qui sont justes ont l'habitude de la pénitence, dans le sens qu'ils sont disposés à faire pénitence dans le cas où ils auraient le malheur de commettre une faute grave.

(2) D'où il est dit dans l'Evangile : ***Non veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam*** (Luc. v) ; ***Justi non indigent pœnitentiâ*** (Luc. xv).

(3) Quelque saint que l'on soit, on ne peut manquer de commettre toujours quelques péchés véniels, et on a ainsi matière à exercer la vertu de pénitence.

ARTICLE II. — LES SAINTS QUI SONT DANS LE CIEL ONT-ILS LA PÉNITENCE (1).

1. Il semble que les saints qui sont dans le ciel n'aient pas la pénitence. Car, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. IV, cap. ult., ad fin.) : Les bienheureux se rappellent leurs péchés, comme lorsque nous nous portons bien, nous nous rappelons nos douleurs sans souffrir. Or, la pénitence est la douleur du cœur. Donc les saints dans le ciel n'ont pas la pénitence.

2. Les saints dans le ciel sont conformes au Christ. Or, le Christ n'a pas eu la pénitence, parce qu'il n'a pas eu la foi, qui est le principe de la pénitence. La pénitence n'existe donc pas non plus pour les saints dans le ciel.

3. L'habitude qui ne passe pas à l'acte est vaine. Or, les saints ne se repentiront pas en acte dans le ciel, parce qu'alors il y aurait donc quelque chose de contraire à leur vœu. Donc l'habitude de la pénitence n'existe pas en eux.

4. Mais au *contraire*. La pénitence est une partie de la justice. Or, la justice est perpétuelle et immortelle, et subsistera dans le ciel. Donc la pénitence aussi.

5. Dans les vies des Pères, on lit que l'un d'eux a dit qu'Abraham se repentirait de n'avoir pas fait plus de bien. Or, on doit se repentir du mal qu'on a commis plutôt que du bien qu'on omet et auquel on n'était pas tenu, parce qu'il parle de cette espèce de bien. On devra donc se repentir du mal qu'on a commis.

CONCLUSION. — Comme les vertus cardinales subsisteront dans le ciel, de même les saints qui sont dans la gloire auront la pénitence qui est une partie d'une vertu cardinale, c'est-à-dire de la justice.

Il faut répondre que les vertus cardinales existeront dans le ciel, selon les actes qu'elles produisent, lorsque l'homme est arrivé à sa fin. C'est pourquoi la vertu de pénitence étant une partie de la justice, qui est une vertu cardinale, celui qui a l'habitude de cette vertu ici-bas l'aura dans le ciel ; mais elle ne produira pas le même acte que maintenant (2), elle en produira un autre qui consistera à rendre grâce à Dieu pour sa miséricorde qui remet les péchés.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage prouve que les bienheureux ne produisent pas le même acte que produit la pénitence ici-bas, et c'est ce que nous accordons.

Il faut répondre au *second*, que le Christ n'a pas pu pécher. C'est pour cela que la matière de cette vertu ne lui convient ni en acte, ni en puissance. C'est pour cela qu'il n'en est pas de lui comme des autres.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le ciel on ne se repentira pas, à proprement parler, si on entend par là un acte de pénitence tel que nous le produisons maintenant ; néanmoins, l'habitude de cette vertu ne sera pas vaine, parce qu'elle produira un autre acte.

Nous accordons le *quatrième* argument. Mais le *cinquième* ayant pour but de prouver que l'acte de pénitence sera le même dans le ciel que maintenant, il faut répondre que dans le ciel notre volonté sera tout à fait conforme à la volonté de Dieu. Par conséquent, comme Dieu veut d'une volonté antécédente, que tout soit bien, et que par conséquent il n'y ait rien de mauvais, mais qu'il ne le veut pas d'une volonté conséquente, il en est de même aussi des bienheureux. C'est cette volonté qu'on appelle improprement dans les vies des Pères du nom de pénitence.

(1) Voyez au sujet de cet article ce qui a été dit sur la vertu de pénitence (part. III, quæst. LXXXV, art. 4) et sur la contrition (suppl. quæst. IV, art. 3).

(2) Elle ne produira pas alors cette douleur de cœur qui doit être dans le pénitent, et elle n'aura rien de pénal, ni d'affligeant.

ARTICLE III. — L'ANGE EST-IL SUSCEPTIBLE DE PÉNITENCE (1)?

1. Il semble que l'ange bon ou mauvais soit aussi susceptible de pénitence. Car la crainte est le commencement de la pénitence. Or, la crainte se trouve en eux (Joan. II, 19) : *Les démons croient et tremblent.* La pénitence peut donc aussi exister en eux.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 4) : Que les méchants sont remplis de repentir, et que c'est là leur plus grande peine. Or, les démons sont les êtres les plus dépravés, et par conséquent ils ne manquent d'aucune peine. Donc ils peuvent se repentir.

3. On porte plus aisément une chose à ce qui est conforme à sa nature qu'à ce qui lui est contraire; c'est ainsi que l'eau s'échauffe par la violence et qu'elle revient d'elle-même à sa propriété naturelle. Or, les anges peuvent être amenés à pécher, ce qui est contraire à leur nature commune. Donc, à plus forte raison peuvent-ils être ramenés à ce qui est conforme à leur nature, et c'est ce que fait la pénitence. Ils sont donc susceptibles de cette vertu.

4. D'après saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. II, cap. 4), on doit porter le même jugement sur les anges et sur les âmes séparées. Or, la pénitence peut exister dans les âmes séparées comme dans les âmes des bienheureux qui sont dans le ciel, d'après le sentiment de quelques-uns. Elle peut donc aussi se trouver dans les anges.

Mais c'est le *contraire*. Par la pénitence l'homme obtient le pardon du péché qu'il a commis. Or, cela est impossible aux anges. Ils ne sont donc pas susceptibles de pénitence.

Saint Jean Damascène dit (*loc. cit.*) que l'homme fait pénitence à cause de l'infirmité de son corps. Or, les anges n'existent pas dans un corps. Ils ne peuvent donc faire pénitence.

CONCLUSION. — La pénitence, comme passion, convient aux mauvais anges, mais elle ne peut exister d'aucune manière dans les bons; mais comme vertu elle ne peut exister dans les mauvais anges, puisque leur péché est irrémissible.

Il faut répondre que la pénitence se considère en nous de deux manières : 1° comme passion ; en ce sens elle n'est rien autre chose qu'une douleur ou une tristesse du mal qu'on a commis. Quoiqu'elle n'existe comme passion que dans le concupiscible; cependant par analogie on peut appeler pénitence l'acte de la volonté par lequel on déteste ce qu'on fait. C'est ainsi qu'on dit que l'amour et les autres passions existent dans l'appétit intelligentiel. 2° On la considère comme vertu. Son acte consiste alors à détester le mal qu'on a commis avec le dessein de s'en corriger et l'intention de l'expier ou d'apaiser Dieu au sujet de l'offense dont on s'est rendu coupable. Or, on est porté à détester le mal suivant le penchant naturel qu'on a pour le bien. Et comme ce penchant ou cette inclination n'est totalement détruite dans aucune créature, il s'ensuit que même chez les damnés cette détestation subsiste, et par conséquent la pénitence comme passion, ou quelque chose de semblable, suivant ces expressions de l'Ecriture (*Sap.* V, 3) : *Intra se pœnitentiam agentes*, etc. Cette pénitence n'étant pas une habitude, mais une passion ou un acte, ne peut exister d'aucune manière dans les bons anges qui n'ont pas préalablement commis de péchés. Mais elle existe dans les mauvais anges (2), puisqu'il en est

(1) Cet article est contraire aux origénistes, qui prétendaient que le diable ou les démons devaient être sauvés un jour, et à tous les incrédules, qui ont nié l'éternité des peines.

(2) Les mauvais anges détestent leurs péchés, mais ils n'ont nullement le dessein de s'en corriger et d'apaiser Dieu par leurs peines, et c'est ce défaut de droiture dans la volonté qui rend leurs peines éternelles.

d'eux comme des âmes damnées. Car, selon saint Jean Damascène (*loc. sup. cit.*), ce que la mort est aux hommes, la chute l'est aux anges. Mais le péché de l'ange est irrémissible. Et comme la matière propre de la vertu de pénitence est le péché, selon qu'il peut être remis ou expié, il s'ensuit que la matière de cette vertu est incompatible avec eux et qu'ils ne peuvent ainsi en pratiquer les actes. C'est ce qui fait que l'habitude de la pénitence ne leur convient pas et qu'ils ne peuvent être susceptibles de cette vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la crainte engendre en eux un mouvement de pénitence (1), mais non de la pénitence comme vertu.

Il faut faire au *second* la même réponse.

Il faut répondre au *troisième*, que tout ce qu'il y a en eux de naturel est totalement bon et porte au bien, mais que leur libre arbitre est obstiné dans le mal. Et comme le mouvement de la vertu et du vice ne suit pas l'inclination de la nature, mais plutôt le mouvement du libre arbitre; il s'ensuit que quoiqu'ils soient naturellement portés au bien, il n'est pas nécessaire que le mouvement de la vertu soit en eux ou qu'il puisse y être.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on ne peut raisonner à l'égard des saints anges comme à l'égard des âmes des saints; parce que dans les âmes des saints il y a eu ou il a été possible qu'il y eût préalablement un péché rémissible, tandis qu'il n'en est pas de même des anges. Ainsi, quoiqu'ils soient semblables quant à l'état présent, ils ne le sont cependant pas quant à l'état passé auquel la pénitence se rapporte directement.

QUESTION XVII.

DE LA PUISSANCE DES CLEFS.

Nous devons ensuite nous occuper de la puissance des ministres du sacrement de pénitence; cette puissance appartient aux clefs. A cet égard nous devons nous occuper : 1° des clefs ; 2° de l'excommunication ; 3° des indulgences. Car ces deux dernières choses sont annexées à la puissance des clefs. Sur les clefs elles-mêmes il y a quatre considérations à faire. Nous examinerons : 1° leur existence, leur nature et leur usage ; 2° leur effet ; 3° les ministres des clefs ; 4° ceux sur lesquels peut s'exercer l'usage de ce pouvoir. Sur l'existence et la nature des clefs il y a trois questions à résoudre : 1° Les clefs doivent-elles être dans l'Eglise ? — 2° Les clefs consistent-elles dans le pouvoir de lier ou de délier ? — 3° Y a-t-il deux clefs ou s'il n'y en a qu'une seule ?

ARTICLE I. — LES CLEFS DOIVENT-ELLES EXISTER DANS L'ÉGLISE (2) ?

1. Il semble que les clefs ne doivent pas exister dans l'Eglise. Car on ne demande pas de clefs pour entrer dans une maison dont la porte est ouverte. Or, il est dit (*Apoc.* IV, 1) : *J'eus une vision et une porte s'ouvrit dans le ciel.* Cette porte est le Christ qui dit de lui-même (Joan. X, 7) : *Je suis la porte.* Donc pour entrer au ciel l'Eglise n'a pas besoin de clefs.

2. La clef sert à ouvrir et à fermer. Or, cette fonction n'appartient qu'au Christ *qui ouvre sans que personne ferme et qui ferme sans que per-*

(1) Cette pénitence, qui consiste dans la détestation de leurs peines, mais non dans la détestation de leurs fautes.

(2) Dans cet article, saint Thomas explique ces paroles que le Christ a adressées à saint Pierre : *Et tibi dabo claves regni cœlorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis : et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis* (Matth. XVI, 19).

sonne ouvre (*Apoc.* III, 7). L'Eglise ne possède donc pas les clefs par ses ministres.

3. L'enfer s'ouvre pour celui auquel le ciel est fermé et réciproquement. Donc celui qui a les clefs du ciel a celles de l'enfer. Or, on ne dit pas que l'Eglise a les clefs de l'enfer; elle n'a donc pas non plus celles du ciel.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Matth. XVI, 19) : *Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux.*

Tout dispensateur doit avoir les clefs des choses qu'il dispense. Or, les ministres de l'Eglise sont les dispensateurs des divins mystères, comme le dit saint Paul (I. *Cor.* IV). Donc ils doivent en avoir les clefs.

CONCLUSION. — Le Christ ayant eu les clefs du royaume des cieux, c'est-à-dire le pouvoir d'ouvrir et de fermer le royaume des cieux, il a pu les donner à l'Eglise; et il les lui a données en effet, puisque pendant son sommeil sur la croix il est sorti de son côté les sacrements qui ont formé l'Eglise.

Il faut répondre que dans les choses corporelles on donne le nom de clef à un instrument avec lequel on ouvre une porte. Or, l'entrée du ciel nous est fermée par le péché et quant à la tache, et quant à la peine qu'il mérite. C'est pourquoi la puissance par laquelle on enlève cet obstacle reçoit le nom de clef. Cette puissance existe d'autorité dans la Trinité divine, et c'est pour cela qu'il y en a qui disent qu'elle a la clef d'autorité. Elle a existé aussi dans le Christ comme homme-Dieu pour éloigner l'obstacle du péché par le mérite de sa passion, dont il est dit aussi qu'elle a ouvert la porte du ciel. C'est pour ce motif qu'il y en a qui disent qu'il a les clefs d'excellence. Mais comme pendant son sommeil sur la croix il est sorti de son côté les sacrements par lesquels l'Eglise est formée, il s'ensuit que l'efficacité de sa passion subsiste dans les sacrements de l'Eglise. C'est pour cela que les ministres de l'Eglise, qui sont les dispensateurs des sacrements, ont reçu le pouvoir d'écarter cet obstacle, non par leur vertu propre, mais par la vertu divine et par celle de la passion du Christ. Cette puissance est appelée par métaphore la clef de l'Eglise, ou la clef du ministère (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la porte du ciel, pour ce qui est d'elle, est toujours ouverte; mais on dit qu'elle est fermée à certaines personnes à cause de l'obstacle qui se trouve en elles et qui les empêche d'y entrer. L'obstacle qui résultait du péché du premier homme et qui arrêtait toute la nature humaine a été écarté par la passion du Christ. C'est pour cela qu'après la passion saint Jean a vu dans le ciel la porte ouverte. Cependant tous les jours elle reste encore fermée à quelqu'un à cause du péché originel qu'il a contracté ou à cause du péché actuel qu'il a commis (2), et c'est pour cela que nous avons besoin des sacrements et des clefs de l'Eglise.

Il faut répondre au *second*, que ce passage s'entend de l'acte par lequel le Christ a fermé les limbes de manière que personne n'y descende plus désormais, et de l'acte par lequel il a ouvert le ciel, en écartant par sa mission l'empêchement de nature qui nous le fermait.

(1) Ces paroles ont en elles-mêmes une signification plus large. D'après le concile de Florence, le Christ s'est proposé de donner à saint Pierre, *plenam potestatem pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam*; mais saint Thomas les restreint au pouvoir de remettre les péchés, d'après le Maître des Sentences qu'il expliquait.

(2) C'est ce que le concile de Trente a exprimé ainsi (sess. VI, cap. 3) : *Verùm, etsi Christus pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt : sed ei duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur.*

Il faut répondre au *troisième*, que la clef de l'enfer par laquelle on ouvre et on ferme est le pouvoir de conférer la grâce par laquelle on ouvre à l'homme l'enfer pour qu'il sorte du péché qui est la porte de l'enfer, et on la ferme de manière que l'homme soutenu par la grâce ne tombe plus dans le péché. Mais la puissance de conférer la grâce n'appartient qu'à Dieu, et c'est pour cela qu'il a retenu pour lui seul la clef de l'enfer. La clef de l'enfer est encore le pouvoir de remettre la peine temporelle qui reste due après que le péché est pardonné et qui empêche d'entrer dans le ciel. C'est pourquoi la clef du ciel peut être donnée à l'homme plutôt que la clef de l'enfer ; car elles ne sont pas une même chose, comme on le voit d'après ce que nous venons de dire (hic sup.). Car on est tiré de l'enfer par la rémission de la peine éternelle, sans être immédiatement introduit dans le ciel à cause de la peine temporelle qui reste à expier. — Ou bien il faut dire que la clef de l'enfer est la même que celle du ciel, parce que par là même qu'on ouvre l'un on ferme l'autre ; mais elle tire son nom de sa fonction la plus noble.

ARTICLE II. — LA CLEF EST-ELLE LA PUISSANCE DE LIER ET DE DÉLIER (1) ?

1. Il semble que la clef ne soit pas le pouvoir de lier et de délier par lequel le juge ecclésiastique doit recevoir dans le royaume ceux qui en sont dignes ou en exclure les indignes, selon l'expression du Maître des sentences (IV, dist. 18), et d'après la glose (ord. sup. illud : *Tibi dabo claves*) de saint Jérôme sur saint Matthieu (XVI). Car la puissance spirituelle conférée dans le sacrement est la même chose que le caractère. Or, la clef et le caractère ne paraissent pas une même chose ; parce que le caractère met l'homme en rapport avec Dieu, tandis que les clefs le mettent en rapport avec ses subordonnés. La clef n'est donc pas la puissance.

2. On n'appelle juge ecclésiastique que celui qui a la juridiction qui ne se donne pas simultanément avec l'ordre. Or, les clefs sont conférées lorsqu'on reçoit l'ordre. On n'aurait donc pas dû faire mention du juge ecclésiastique dans la définition des clefs.

3. A l'égard de ce qu'on a de soi-même, on n'a pas besoin d'une puissance active pour passer à l'acte. Or, par là même qu'on est digne du royaume des cieux on y est admis. Il n'appartient donc pas à la puissance des clefs d'y admettre ceux qui en sont dignes.

4. Les pécheurs sont indignes du ciel. Or, l'Eglise prie pour eux pour qu'ils y parviennent. Elle n'en exclut donc pas les indignes, mais elle les y admet plutôt autant qu'il est en elle.

5. Dans tous les agents qui sont subordonnés, la fin dernière appartient à l'agent principal, et non à l'agent instrumental. Or, Dieu est l'agent principal relativement au salut de l'homme. Il lui appartient donc de l'admettre dans le ciel, ce qui est sa fin dernière, et cela n'appartient pas à celui qui a les clefs et qui est comme son instrument ou son ministre.

CONCLUSION. — Le ciel ayant été ouvert par la personne du Christ, non d'une manière absolue, mais suivant que le méritent ou que ne le méritent pas ceux auxquels il est fermé ou ouvert, on dit que la clef est la puissance de lier et de délier.

Il faut répondre que d'après Aristote (*De an.* lib. II. text. 33) les puis-

(1) Cet article est une réfutation des hérétiques, qui prétendent que les clefs n'ont été données à l'Eglise que pour délier et non pour lier ; ce que le concile de Trente a ainsi condamné : ***Si quis dixerit claves Ecclesiæ esse datas** tantùm ad solvendum, non etiam ad ligandum, et propterea sacerdotes, dum imponunt pœnas confitentibus, agere contra finem clavium et contra institutionem Christi.... anathema sit* (sess. XIV, can. 15).

sances se définissent par les actes. Ainsi, la clef étant une puissance, il faut qu'on la définisse par son acte ou par l'usage qu'on en fait, et que dans l'acte on exprime l'objet d'où l'acte tire son espèce et sa manière d'agir, pour qu'on voie si sa puissance est convenablement ordonnée. Or, l'acte de la puissance spirituelle ne consiste pas à ouvrir le ciel d'une manière absolue, parce qu'il l'est déjà, comme nous l'avons dit (art. præc. ad 1), mais il consiste à l'ouvrir par rapport à tel ou tel individu, ce qui ne peut se faire convenablement qu'autant qu'on a examiné la dignité de celui auquel on doit l'ouvrir. C'est pour cela que dans cette définition de la clef on met le genre, qui est la *puissance*, le sujet de la puissance, c'est *le juge ecclésiastique*, l'acte qui consiste à *exclure* et à *recevoir*, selon les deux actes matériels de la clef qui sont d'ouvrir et de fermer. On désigne son objet en parlant du *ciel*, et on indique le mode en disant *ceux qui sont dignes et ceux qui ne le sont pas*. Car on pèse la dignité et l'indignité de ceux sur lesquels ces actes s'exercent.

Il faut répondre au *premier* argument, que la même puissance se rapporte à deux choses dont l'une est cause de l'autre, comme dans le feu la chaleur sert à échauffer et à dissoudre. Comme toute grâce et toute rémission vient dans le corps mystique par son chef, il s'ensuit que la puissance par laquelle le prêtre peut consacrer est essentiellement la même que celle par laquelle il peut lier et délier, s'il a la juridiction. Elle ne diffère que rationnellement selon qu'elle se rapporte à des effets divers, comme on dit que le feu échauffe et liquéfie sous des rapports différents. Et parce que le caractère de l'ordre sacerdotal n'est rien autre chose que la puissance d'exercer la fonction à laquelle cet ordre est principalement destiné (en soutenant que c'est la même chose que la puissance spirituelle), il en résulte que le caractère et le pouvoir de consacrer ainsi que la puissance des clefs sont essentiellement une seule et même chose, mais qu'elles diffèrent rationnellement.

Il faut répondre au *second*, que toute la puissance spirituelle est donnée avec la consécration. C'est pourquoi la clef se donne avec l'ordre, mais l'exécution de la clef demande une matière légitime qui est un peuple soumis par la juridiction. C'est pourquoi avant d'avoir la juridiction, on a les clefs, mais on n'en a pas l'acte ou l'usage. Et parce que la clef se définit par l'acte, on fait entrer pour ce motif dans sa définition quelque chose qui appartient à la juridiction.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut être digne d'une chose de deux manières : ou on peut avoir le droit de l'obtenir, de la sorte tous ceux qui en sont dignes ont déjà le ciel ouvert ; ou bien il peut être convenable qu'on la reçoive ; ce sont ceux qui sont ainsi dignes du ciel et auxquels il n'est pas encore totalement ouvert que le pouvoir des clefs reçoit (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que comme Dieu endurcit non en pervertissant le cœur du pécheur, mais en ne conférant pas sa grâce ; de même on dit que le prêtre l'exclut, non en l'empêchant d'y entrer, mais en ne détournant pas l'obstacle qu'il y a mis lui-même, parce qu'il ne peut le détourner si Dieu ne l'a pas auparavant détourné lui-même (2).

(1) C'est ainsi que l'attrition, qui ne pourrait pas par elle-même justifier le pécheur, le justifie une fois qu'elle est jointe au sacrement de pénitence. Voyez le concile de Trente (sess. XIV, cap. 4).

(2) Le prêtre n'est que cause instrumentale dans la rémission des péchés, et il ne peut les remettre si le pénitent n'est pas convenablement disposé et si Dieu ne ratifie pas ainsi l'absolution extérieure qu'il lui donne.

C'est pour cela qu'on prie Dieu de l'absoudre afin que l'absolution du prêtre soit ainsi applicable.

Il faut répondre au *cinquième*, que le prêtre n'agit pas immédiatement sur le ciel, mais sur les sacrements par lesquels l'homme arrive au ciel.

ARTICLE III. — Y A-T-IL DEUX CLEFS OU S'IL N'Y EN A QU'UNE SEULE (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas deux clefs, mais qu'il n'y en ait qu'une seule. Car il ne faut qu'une clef pour une seule serrure. Or, la serrure que les clefs de l'Eglise doivent ouvrir c'est le péché. L'Eglise n'a donc pas besoin de deux clefs contre le péché.

2. On confère les clefs en conférant l'ordre. Or, la science n'est pas toujours infuse, mais elle est quelquefois acquise; tous ceux qui sont ordonnés ne la possèdent pas, et il y en a qui ne sont pas ordonnés et qui la possèdent. La science n'est donc pas la clef, et par conséquent il n'y a qu'une clef, c'est la puissance judiciaire.

3. La puissance qu'a le prêtre sur le corps mystique du Christ dépend de la puissance qu'il a sur son corps véritable. Or, la puissance de consacrer le vrai corps du Christ est une, et par conséquent la puissance qui se rapporte au corps mystique est une aussi. Comme cette puissance est la clef, il n'y a donc qu'une clef.

4. Mais au *contraire*. Il semble qu'il y ait plus de deux clefs. Car comme on requiert pour que l'homme agisse la science et la puissance, de même aussi la volonté. Or, on considère comme une clef la science qui discerne ainsi que la puissance qui juge. On doit donc aussi appeler de même la volonté d'absoudre.

5. La Trinité entière remet le péché. Or, le prêtre est par les clefs le ministre de la rémission des péchés. Il doit donc avoir trois clefs pour figurer les trois personnes divines.

CONCLUSION. — L'acte des clefs exigeant que celui qui en est l'objet soit bien disposé, on dit qu'il y a deux sortes de clefs: l'une qui sert à juger des dispositions de celui qui doit être absous et qu'on appelle la science de discernement, l'autre qui appartient à l'absolution elle-même et qu'on appelle la puissance de juger.

Il faut répondre que dans tout acte qui requiert de bonnes dispositions dans celui qui le reçoit, il y a deux choses nécessaires à celui qui doit exercer cet acte; il faut qu'il juge de la capacité de celui qui le reçoit et qu'il accomplisse l'acte. C'est pourquoi dans l'acte de la justice par lequel on rend à quelqu'un ce qu'il mérite, il faut qu'il y ait un jugement d'après lequel on discerne s'il est digne qu'on lui rende ce qu'il réclame, et on exige pour ces deux choses une certaine autorité ou une puissance. Car nous ne pouvons donner que ce que nous avons en notre pouvoir, et on ne peut prononcer un jugement qu'autant qu'on a la force coactive, parce que le jugement est déterminé ou arrêté à une seule chose. En matière spéculative cette détermination se fait par la vertu des premiers principes auxquels on ne peut résister, mais dans les choses pratiques elle se fait par la puissance impérative qui se trouve dans celui qui juge. Et comme l'acte des clefs exige de bonnes dispositions dans celui sur lequel on l'exerce, puisque par les clefs le juge ecclésiastique reçoit ceux qui sont dignes et exclut ceux qui sont indignes, comme on le voit d'après

(1) Saint Thomas distingue deux clefs : celle de la science et celle de la puissance. La clef de la science consiste dans l'autorité nécessaire pour examiner la conscience du pécheur et pour l'interroger de telle sorte qu'il soit tenu de répondre ; la clef de la puissance est la faculté de porter la sentence sur les péchés qu'on a entendus.

la définition précédente (art. præc. arg. 1), il s'ensuit qu'il a besoin du jugement de discernement pour constater s'il est capable de recevoir cet acte, et pour ces deux choses il faut une certaine autorité ou une certaine puissance. D'après cela on distingue deux clefs, dont l'une se rapporte au jugement que l'on doit prononcer sur la capacité de celui qui doit être absous et dont l'autre se rapporte à l'absolution elle-même. Ces deux clefs ne se distinguent pas pour l'essence de l'autorité (1), puisque l'une et l'autre lui appartiennent par devoir; mais elles se distinguent par rapport à leurs actes dont l'un présuppose l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'y a qu'une clef qui soit immédiatement destinée à ouvrir une même serrure; mais il ne répugne pas qu'il y en ait une autre qui soit destinée à faire fonctionner cette dernière. Et c'est précisément ce que nous établissons. Car la seconde clef, qu'on appelle le pouvoir de lier et de délier, est celle qui ouvre immédiatement la serrure du péché, tandis que la clef qu'on appelle la science montre à qui on doit l'ouvrir.

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard de la clef de la science il y a deux opinions différentes. En effet il y en a qui ont dit que la science, considérée comme une habitude acquise ou infuse, reçoit le nom de clef, mais qu'elle n'est pas la clef principale; elle n'est clef que par rapport à l'autre clef. C'est pourquoi quand elle existe sans l'autre clef, comme dans un savant qui n'est pas prêtre, on ne lui donne pas ce nom. Quoique quelquefois les prêtres n'aient pas cette clef, parce qu'ils n'ont ni la science acquise, ni la science infuse dont on a besoin pour pouvoir absoudre et lier; cependant ils font quelquefois usage du bon sens naturel qui, d'après eux, reçoit le nom de *clavicule* ou de petite clef. Ainsi quoiqu'on ne reçoive pas la science avec l'ordre, cependant l'ordre fait une clef de ce qui n'en était pas une auparavant. Ce sentiment paraît avoir été celui du Maître des sentences (IV, dist. 19). Mais il ne semble pas s'accorder avec les paroles de l'Evangile qui promettent à saint Pierre les clefs (Matth. XVI), de telle sorte que dans l'ordre on n'en reçoit pas seulement une, mais deux. — C'est pour ce motif qu'il y a une autre opinion d'après laquelle on appelle clef, non l'habitude de la science, mais l'autorité d'en exercer l'acte. Quelquefois cette autorité existe sans la science elle-même, et d'autres fois la science existe sans elle, comme on le voit dans les tribunaux séculiers. Car il y a des juges séculiers qui ont l'autorité de juger et qui n'ont pas la science du droit, et il y a au contraire des hommes qui ont la science du droit sans avoir l'autorité de juger. Et parce que l'acte du jugement auquel on est obligé d'après l'autorité qu'on a reçue, mais non d'après la science qu'on a, ne peut bien se faire sans l'une et l'autre, il s'ensuit qu'on ne peut recevoir sans péché, quand on n'a pas la science, l'autorité de juger qui est la clef de la science, tandis qu'on peut avoir sans péché la science sans l'autorité.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance de consacrer se rapporte à un seul acte d'un autre genre; c'est pourquoi on ne la compte pas avec les clefs et elle n'en augmente pas le nombre, comme le pouvoir des clefs qui se rapporte à des actes divers (2), quoiqu'il soit un, selon l'essence

(1) Ces deux clefs ne sont rien autre chose que le caractère sacerdotal d'après lequel le prêtre a le pouvoir de conférer le sacrement de pénitence.

(2) Si l'on embrassait universellement tous les actes d'autorité que l'Eglise a, on devrait distinguer, d'après Sylvius, six clefs : 1° le pouvoir d'ordre; 2° la clef de la science; 3° la puissance de juridiction au for de la pénitence; 4° la puissance de juridiction au for extérieur; 5° la puis-

de la puissance ou de l'autorité, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrieme*, qu'il est libre à chacun de vouloir. C'est pour ce motif qu'on n'exige pas l'autorité pour vouloir, et qu'on ne fait pas de la volonté une clef.

Il faut répondre au *cinquième*, que la Trinité entière remet les péchés de la même manière qu'une seule personne. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le prêtre qui est le ministre de la Trinité ait trois clefs; surtout puisque la volonté qui est appropriée à l'Esprit-Saint ne requiert pas une clef, comme nous venons de le dire (in solut. præc.).

QUESTION XVIII.

DE L'EFFET DES CLEFS.

Nous devons ensuite considérer l'effet des clefs, et à ce sujet il y a quatre questions à résoudre : 1° La puissance des clefs s'étend-elle à la rémission de la faute? — 2° Le prêtre peut-il remettre le péché quant à la peine? — 3° Le prêtre peut-il lier par le pouvoir des clefs? — 4° Peut-il lier et délier selon son gré?

ARTICLE I. — LA PUISSANCE DES CLEFS S'ÉTEND-ELLE A LA RÉMISSION DE LA FAUTE (1)?

1. Il semble que le pouvoir des clefs s'étende à la rémission de la faute. Car le Christ dit à ses disciples (Joan. xx, 27): *Ceux dont vous aurez remis les péchés, ils leur sont remis.* Or, ces paroles ne s'entendent pas seulement de la manifestation de la rémission, comme l'observe le Maître des sentences (iv, dist. 18); parce que dans ce cas un prêtre du Nouveau Testament n'aurait pas une puissance plus grande qu'un prêtre de l'Ancien. Donc ce pouvoir s'exerce pour la rémission des péchés.

2. Dans la pénitence la grâce est donnée pour la rémission des péchés. Or, le dispensateur de ce sacrement est le prêtre d'après la puissance des clefs. Par conséquent puisque la grâce n'est pas opposée au péché par rapport à la peine, mais par rapport à la faute, il semble que le prêtre contribue à la rémission de la faute d'après le pouvoir des clefs.

3. Un prêtre reçoit de sa consécration une vertu plus grande que l'eau du baptême n'en reçoit de sa sanctification. Or, l'eau du baptême reçoit la vertu de purifier le cœur en touchant le corps, d'après saint Augustin (Tract. LXXX in Joan.). Donc à plus forte raison le prêtre reçoit-il dans sa consécration la puissance de pouvoir purifier le cœur de la souillure du péché.

Mais ce qui est *contraire* c'est que le Maître des sentences dit (iv, dist. 18) que Dieu n'a pas donné au ministre le pouvoir de coopérer avec lui pour la purification intérieure (2). Or, s'il remettait les péchés quant à la faute, il coopérerait avec lui dans la purification intérieure. La puissance des clefs ne s'étend donc pas à la rémission de la faute.

Le péché n'est remis que par l'Esprit-Saint. Or, il n'appartient pas à un homme de donner l'Esprit-Saint, comme l'a dit le Maître des sentences (lib. i, dist. 14). Il ne peut donc pas remettre les péchés quant à la faute.

CONCLUSION. — Il n'y a que Dieu qui remette la faute par lui-même, mais le

sance de faire des lois; 6° le pouvoir de décider les questions dogmatiques ou morales qui sont douteuses; mais ces deux dernières rentrent dans la quatrième.

(1) Il est de foi que la puissance des clefs s'étend à la rémission de la faute, car tous les sacrements de la loi nouvelle produisent la grâce, et la grâce sanctifiante est incompatible avec le péché.

(2) Le Maître des sentences est en effet tombé dans cette erreur.

prêtre la remet comme son ministre par la vertu de la puissance des clefs, qui se rapporte d'une certaine manière à la rémission des péchés.

Il faut répondre que les sacrements, selon Hugues de Saint-Victor (*De sacram.* lib. II, part. IX, cap. 2 à princ.), renferment la grâce invisible d'après leur sanctification. Cette sanctification est quelquefois requise pour la nécessité du sacrement dans la matière aussi bien que dans le ministre, comme on le voit dans la confirmation ; et alors la puissance sacramentelle est dans l'un et l'autre réunis. D'autres fois la nécessité du sacrement ne requiert que la sanctification de la matière, comme dans le baptême, parce qu'il n'a pas de ministre déterminé en raison de ce qu'il est nécessaire; dans ce cas toute la puissance sacramentelle consiste dans la matière. D'autres fois pour la nécessité du sacrement on requiert la consécration, ou la sanctification du ministre sans aucune sanctification de la matière : et alors toute la puissance sacramentelle consiste dans le ministre, comme cela a lieu pour la pénitence. Par conséquent la puissance des clefs qui est dans le prêtre est à l'effet du sacrement de pénitence, ce que la vertu qui est dans l'eau du baptême est à l'effet du baptême. Le baptême et le sacrement de pénitence s'accordent d'une certaine manière dans leur effet, parce qu'ils sont l'un et l'autre établis directement contre la faute, tandis qu'il n'en est pas de même des autres sacrements. Mais ils diffèrent en ce que le sacrement de pénitence ayant pour matière les actes de celui qui le reçoit ne peut être conféré qu'aux adultes dans lesquels on exige une préparation pour recevoir l'effet des sacrements (1) ; tandis que le baptême s'administre tantôt aux adultes et tantôt aux enfants et à d'autres personnes qui n'ont pas l'usage de raison. C'est pourquoi le baptême donne la grâce et la rémission des péchés aux enfants sans aucune préparation antérieure de leur part ; mais il ne la donne pas aux adultes dans lesquels on exige préalablement une préparation qui éloigne toute disposition mauvaise. Cette préparation précède quelquefois temporairement le baptême, et elle suffit pour qu'on reçoive la grâce avant de recevoir le baptême en acte, mais non avant d'en avoir formé le vœu après avoir découvert la vérité ; d'autres fois cette préparation ne précède pas le baptême temporairement, mais elle existe au moment même où on le reçoit. Dans ce cas la grâce de la rémission de la faute est conférée par l'administration même du baptême. Mais le sacrement de pénitence ne donne jamais la grâce, à moins qu'on ne soit préparé ou qu'on ne l'ait été auparavant. Ainsi la vertu des clefs opère la rémission de la faute, soit qu'on ait le dessein de s'y soumettre, soit qu'on s'y soumette en acte, comme le fait aussi l'eau du baptême. Et comme le baptême n'agit pas à titre d'agent principal, mais à titre d'instrument, et qu'il n'arrive pas à être cause de la réception de la grâce, même instrumentalement, mais qu'il dispose à la grâce par laquelle on obtient la rémission des péchés ; ainsi il en est de la puissance des clefs. Par conséquent Dieu seul remet par lui-même la faute, et sous sa vertu le baptême agit instrumentalement comme un instrument inanimé, et le prêtre comme un instrument animé, suivant la définition qu'Aristote donne de l'esclave (*Eth.* lib. VIII, cap. 11). C'est pourquoi le prêtre agit comme mi-

(1) Les novateurs modernes ayant supposé que l'Église romaine n'exigeait pas de dispositions de la part des pénitents pour la rémission de leurs fautes, le concile de Trente les reprend en ces termes (sess. XIV, cap. 4) : ***Falsò quidem calumniantur catholicos scriptores : quasi tradiderint, sacramentum pœnitentiæ absque bono motu suscipientium gratiam conferre : quod nunquam Ecclesia Dei docuit, nec sensit.***

nistre. Par là il est évident que la puissance des clefs se rapporte d'une certaine manière à la rémission de la faute, non parce qu'elle la produit, mais parce qu'elle y dispose. Par conséquent si avant l'absolution on n'avait pas été parfaitement disposé pour recevoir la grâce, on recevrait la grâce dans la confession elle-même et dans l'absolution sacramentelle, si on n'y mettait pas d'obstacle. Car si la clef ne se rapportait d'aucune manière à la rémission de la faute, mais seulement à la rémission de la peine, comme quelques-uns le disent, on n'exigerait pas pour la rémission de la faute la volonté de se soumettre à l'effet des clefs, comme on n'exige pas la volonté formelle de recevoir les autres sacrements qui ne sont pas établis pour la rémission de la faute, mais contre la peine. Mais ce qui fait voir qu'il n'a pas pour but la rémission de la faute (1), c'est que pour que l'usage des clefs ait son effet, on exige toujours une préparation de la part de celui qui reçoit ce sacrement. Il semble qu'il en serait de même du baptême, si on ne le donnait jamais qu'aux adultes.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 18), le pouvoir de remettre les péchés a été confié aux prêtres, non pour qu'ils les remissent par leur propre vertu, parce que ceci n'appartient qu'à Dieu, mais pour qu'ils montrent, comme ministres, l'action de Dieu lorsqu'il les remet. Ce qui peut se faire de trois manières : 1° On peut montrer cette action comme n'étant pas présente, mais en promettant qu'elle aura lieu, sans y coopérer d'aucune manière. C'est ainsi que les sacrements de l'ancienne loi signifiaient l'action de Dieu. Par conséquent, les prêtres de l'ancienne loi se bornaient à la montrer sans rien opérer. 2° On peut signifier cette action comme présente et n'y coopérer en rien. C'est ainsi qu'il y en a qui disent que les sacrements de la loi nouvelle signifient la collation de la grâce que Dieu donne dans la collation des sacrements, sans qu'il y ait dans les sacrements aucune vertu qui coopère à la production de la grâce. D'après cette opinion, le pouvoir des clefs se bornerait à montrer l'opération divine qui aurait eu lieu dans la rémission de la faute, lorsqu'on aurait conféré le sacrement. 3° On peut signifier comme présente l'opération divine relativement à la rémission de la faute, et agir instrumentalement. C'est ainsi que, d'après une opinion qui est plus généralement soutenue, les sacrements de la loi nouvelle montrent la purification produite par Dieu. C'est aussi de cette manière que le prêtre du Nouveau Testament montre ceux qui sont absous de leurs fautes, parce qu'il faut parler de la même manière des sacrements et du pouvoir des ministres. Rien n'empêche que les clefs de l'Eglise ne disposent à la rémission de la faute, parce que la faute a déjà été remise ; comme il ne répugne pas que le baptême dispose à la grâce, autant qu'il est en lui celui qui a déjà été sanctifié.

Il faut répondre au *second*, que ni le sacrement de pénitence, ni le sacrement de baptême n'arrivent directement à la grâce ni à la rémission des péchés, mais ils ne font qu'y disposer.

La réponse au *troisième* argument est par là même évidente.

Les autres raisonnements montrent que le pouvoir des clefs n'opère pas directement la rémission de la faute ; ce qu'on doit accorder (2).

(1) D'après ce que dit ici saint Thomas et d'après ce qu'il répète dans ses réponses aux objections qui suivent, il semble que le prêtre n'absolve pas, mais qu'il montre seulement au pénitent qu'il est absous. L'absolution ne serait pas la cause de la rémission des péchés, elle ne serait que déclaratoire. Mais ce sentiment, qui fut celui du Maître des sentences, est erroné.

(2) Dans cet article saint Thomas ne fait qu'exposer l'opinion du Maître des sentences, car il

ARTICLE II. — LE PRÊTRE PEUT-IL REMETTRE LE PÉCHÉ QUANT A LA PEINE (1)?

1. Il semble que le prêtre ne puisse pas remettre le péché quant à la peine. Car le péché mérite la peine éternelle et une peine temporelle. Or, après l'absolution du prêtre, le pénitent est encore obligé à supporter une peine temporelle dans le purgatoire ou en ce monde. Il ne remet donc la peine d'aucune manière.

2. Le prêtre ne peut pas porter préjudice à la justice divine. Or, la justice divine a déterminé la peine que les pénitents doivent subir. Le prêtre ne peut donc pas en remettre une partie.

3. Celui qui a commis un petit péché n'est pas moins susceptible de l'effet des clefs que celui qui en a commis un plus grand. Or, si un prêtre, en vertu de sa charge, remet une partie de la peine qu'on a méritée pour un péché grave, il est possible qu'on fasse un péché si petit qu'il ne mérite pas une peine plus forte que la remise qu'on a obtenue au sujet du péché grave. Le prêtre pourra donc remettre toute la peine méritée par ce petit péché; ce qui est faux.

4. Toute la peine temporelle due au péché est de la même nature. Si donc par une première absolution on remet une partie de la peine, on pourra en remettre une autre partie en absolvant une seconde fois le même péché; et par conséquent on pourra ainsi multiplier les absolutions jusqu'à ce que, par la puissance des clefs, toute la peine soit détruite, puisque la seconde absolution n'a pas moins d'efficacité que la première. Et alors le péché restera absolument impuni; ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. La clef est la puissance de lier et de délier. Or, le prêtre peut enjoindre une peine temporelle. Donc il peut aussi absoudre de la peine.

Le prêtre ne peut remettre le péché quant à la faute, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 18), ni quant à la peine éternelle pour la même raison. S'il ne peut non plus le remettre quant à la peine temporelle, il ne pourra donc le remettre d'aucune manière; ce qui est tout à fait contraire aux paroles de l'Evangile.

CONCLUSION. — Quoique la peine ne soit pas remise tout entière par la puissance des clefs, le prêtre peut en remettre une partie.

Il faut répondre qu'on doit juger de l'effet que produit actuellement l'exercice du pouvoir des clefs dans celui qui a été auparavant contrit, comme on juge de l'effet du baptême dans celui qui a déjà la grâce. Car on obtient la grâce de la rémission des péchés quant à la faute par la foi et la contrition qui précèdent le baptême; mais quand on reçoit ensuite le baptême lui-même, la grâce s'augmente et on est totalement délivré de la peine qu'on avait méritée, parce qu'on devient participant de la passion du Christ. De même celui qui par la contrition a obtenu la rémission de ses péchés quant à la faute, et par conséquent, quant à la peine éternelle, qui est remise simultanément avec la faute par la puissance des clefs, qui tirent leur efficacité de la passion du Christ, reçoit aussi une augmentation de grâce et une remise de la peine temporelle (2) qu'il lui restait à expier

a enseigné le contraire en son propre nom dans la Somme (part. III, quæst. LXII, art. 1, et quæst. LXIV, art. 1, et quæst. LXXXIV, art. 3), et dans son opuscule sur la forme de l'absolution (cap. 1, 2 et 3), et dans son commentaire sur l'Evangile de saint Jean (in cap. XX, lect. 4).

(1) Cet article est une réfutation de Luther et des autres novateurs modernes, qui ont prétendu que l'Eglise n'avait pas le pouvoir d'effacer les peines temporelles qui restent dans le pécheur à la suite de son péché.

(2) C'est ce qui est évident d'après ce qu'on a vu (quæst. XIII et suiv.).

après la rémission de la faute. Toutefois, cette peine n'est pas remise totalement comme dans le baptême; mais il n'y en a qu'une partie (1), parce que l'homme régénéré dans le baptême est configuré à la passion du Christ, en en recevant en lui totalement l'efficacité, ce qui suffit pour effacer toute espèce de peine, de manière qu'il ne reste rien de la peine due aux péchés actuels antérieurs. Car on ne doit imputer à peine à quelqu'un que ce qu'il fait. Or, l'homme recevant dans le baptême une vie nouvelle, devient par la grâce baptismale un homme nouveau. C'est pourquoi il ne reste plus rien en lui de la peine qu'il a méritée pour ses péchés antérieurs. Mais dans la pénitence l'homme ne passe pas à une autre vie, parce qu'il n'y a pas régénération, mais guérison. C'est pour cela que la puissance des clefs, qui opère dans le sacrement de pénitence, ne remet pas toute la peine, mais quelque chose de la peine temporelle, dont la dette peut subsister après qu'on a été absous de la peine éternelle. Elle ne remet pas seulement la peine que le pénitent éprouve en se confessant, comme quelques-uns le disent, parce qu'alors la confession et l'absolution sacramentelle ne seraient qu'à charge, ce qui ne convient pas aux sacrements de la loi nouvelle; mais elle remet encore une partie de la peine qu'on doit éprouver dans le purgatoire; de telle sorte que si celui qui est absous venait à mourir avant d'avoir satisfait, il serait moins puni dans le purgatoire que s'il était mort avant d'être absous.

Il faut répondre au *premier* argument, que le prêtre ne remet pas toute la peine temporelle, mais qu'il n'en remet qu'une partie. C'est pourquoi on est encore tenu à une peine satisfactoire.

Il faut répondre au *second*, que la passion du Christ a suffisamment satisfait pour les péchés du monde entier. C'est pourquoi, sans préjudicier à la justice divine, on peut remettre quelque chose de la peine due au pécheur, suivant que cette remise est un effet de la passion qui lui est appliqué par les sacrements de l'Eglise.

Il faut répondre au *troisième*, que pour tout péché il faut qu'il reste une peine satisfactoire (2) par laquelle on remédie au péché lui-même. C'est pour cela que quoique par la vertu de l'absolution on obtienne la remise d'une certaine partie de la peine due pour un grand péché, il n'est pas nécessaire qu'on obtienne une remise aussi importante par rapport à tout péché, parce qu'il résulterait de là qu'un péché resterait absolument sans peine; mais par la vertu des clefs on obtient proportionnellement une remise de peine pour chaque péché.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y en a qui disent que dans la première absolution on obtient par la vertu des clefs une remise aussi grande qu'on peut l'obtenir; mais que néanmoins il est bon de réitérer la confession de la même faute, soit pour son instruction, soit pour plus de certitude, soit à cause de l'intercession du prêtre ou du confesseur, soit à cause du mérite de l'humiliation. Mais ce sentiment ne paraît pas fondé. Car quand même il y aurait des motifs pour recommencer sa confession, il n'y en aurait pas pour renouveler l'absolution, surtout à l'égard de celui qui

(1) C'est ce que le concile de Trente a ainsi défini : *Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori pœnitenti culpam remitti et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ita ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ vel in hoc sæculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna cœlorum aditus patere possit; anathema sit.*

(2) C'est à cause de cette peine qui reste que le prêtre impose une pénitence, dont le concile de Trente a dit (sess. XIV, cap. 7) : *Neque verò ulla via securior in Ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem à Deo pœnam securior quàm ut hæc pœnitentiæ opera homines cum vero animi dolore frequentent.*

n'a pas de motif pour douter de l'absolution qu'il a reçue précédemment. Car il pourra douter après une seconde absolution aussi bien qu'après la première. Ainsi nous voyons qu'on ne réitère pas le sacrement de l'extrême-onction dans la même maladie, parce qu'il a fait en une fois tout ce que l'on pouvait faire au moyen de ce sacrement. De plus on n'exigerait pas que celui auquel on fait une seconde confession eût le pouvoir des clefs, puisque ce pouvoir n'opérerait rien dans cette circonstance. — C'est pourquoi il y en a d'autres qui disent que dans la seconde absolution la puissance des clefs remet aussi une partie de la peine (1), parce que la seconde absolution confère une augmentation de grâce, et que plus la grâce est abondante, moins il reste des souillures des péchés antérieurs. C'est ce qui fait qu'on est tenu à une peine moindre pour être purifié. Ainsi, dans la première absolution, on obtient par la puissance des clefs une remise de peine plus ou moins grande, selon qu'on est disposé plus ou moins à la grâce; et la disposition peut être si parfaite que toute la peine soit détruite par la puissance de la contrition, comme nous l'avons dit (quest. v, art. 2). Il ne répugne donc pas non plus que toute la peine soit aussi effacée par des confessions fréquentes, et qu'un péché pour lequel la peine du Christ a satisfait reste absolument impuni.

ARTICLE III. — LE PRÊTRE PEUT-IL LIER PAR LA PUISSANCE DES CLEFS (2)?

1. Il semble que le prêtre ne puisse pas lier par la puissance des clefs. Car la vertu sacramentelle est établie contre le péché comme une médecine. Or, lier ce n'est pas remédier au péché, mais c'est plutôt aggraver la maladie, comme on le voit. Donc le prêtre ne peut pas lier par la puissance des clefs, qui est la puissance sacramentelle.

2. Comme absoudre ou ouvrir c'est écarter un obstacle; de même, lier c'est en poser un. Or, ce qui fait obstacle au royaume des cieux, c'est le péché, qui ne peut nous être imposé par un autre, parce qu'on ne pèche que par sa volonté. Le prêtre ne peut donc pas lier.

3. Les clefs tirent leur efficacité de la passion du Christ. Or, lier n'est pas un effet de la passion. Donc le prêtre ne peut lier d'après la puissance des clefs.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Matth. xvi, 19) : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel.*

Les puissances raisonnables se rapportent à des choses opposées. Or, la puissance des clefs est une puissance raisonnable, puisqu'elle est jointe au discernement. Elle se rapporte donc à des choses opposées, et par conséquent, s'il peut délier, il peut lier aussi.

CONCLUSION. — Puisque dans l'usage des clefs le prêtre se conforme à l'opération de Dieu dont il est le ministre, il remet d'une certaine manière la faute, mais il ne la lie pas, sinon dans le sens impropre, c'est-à-dire dans le sens qu'il n'absout pas; mais à l'égard de la peine il a le pouvoir de lier et de délier, en déliant de la peine qu'il remet et en liant à la peine qui subsiste.

Il faut répondre que l'opération du prêtre dans l'usage des clefs est conforme à l'opération de Dieu dont il est le ministre. Or, Dieu opère à l'égard de la faute et à l'égard de la peine. Il opère à l'égard de la faute pour la

(1) On peut donner plusieurs fois l'absolution au sujet des mêmes fautes, et il n'est pas étonnant que l'on obtienne à chaque fois une nouvelle remise de peine, puisqu'il y a l'humiliation d'un nouvel aveu, un nouvel acte de contrition, et il ne répugne pas qu'on arrive à effacer ainsi toute sa peine, puisqu'on n'y parvient que par une suite d'actes de pénitence unis aux mérites de la passion du Christ.

(2) Dans cet article saint Thomas examine si le prêtre peut lier quant à la faute en refusant l'absolution, et quant à la peine en imposant une pénitence satisfactoire.

délier directement ou pour la lier indirectement, dans le sens qu'on dit qu'il endurcit quand il n'accorde pas sa grâce. A l'égard de la peine, il opère directement de deux manières, parce qu'il adoucit la peine et qu'il l'inflige. De même le prêtre, quoique en absolvant d'après le pouvoir des clefs, il exerce une action qui a pour but la rémission de la faute, de la manière que nous avons dite (art. 1 huj. quæst.); il n'agit pas sur la faute en liant, à moins qu'on ne dise qu'il lie quand il n'absout pas. Mais il montre ceux qui sont liés, et à l'égard de la peine il a le pouvoir de lier et de délier. Il délie de la peine qu'il remet, et il lie par rapport à la peine qui subsiste. On dit qu'il lie à l'égard de la peine de deux manières: d'abord en considérant l'étendue elle-même de la peine en général; sous ce rapport il ne lie pas, sinon dans le sens qu'il ne délie pas, mais il montre qu'on est lié; ensuite en considérant telle ou telle peine en particulier. De cette manière, il lie à l'égard de la peine en l'imposant (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce reste de peine auquel la confession oblige est une médecine qui purifie l'impureté du péché.

Il faut répondre au *second*, que ce qui empêche d'entrer dans le royaume des cieux ce n'est pas seulement le péché, mais encore la peine; et nous avons dit de quelle manière le prêtre l'impose (*in corp.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la passion du Christ nous oblige aussi à une peine, pour que nous devenions conformes à lui (2).

ARTICLE IV. — LE PRÊTRE PEUT-IL LIER ET DÉLIER SELON SON BON PLAISIR (3)?

1. Il semble que le prêtre puisse lier et délier selon sa propre volonté. Car saint Jérôme dit (hab. c. LXXXVI *De pœnit.* dist. 1, et implic. Basil. epist. can. ad Amphiloch. can. 11, et in conc. Metensi an. Christ. 859, cap. 10) que les canons ne déterminent pas avec précision la durée de la pénitence que l'on doit faire pour chaque crime, et qu'ils ne disent pas de quelle manière on doit se corriger de chacun d'eux, mais qu'ils ont décidé qu'il valait mieux laisser cela au jugement des prêtres intelligents. Il semble donc que le prêtre puisse lier et délier à volonté.

2. Le Seigneur a loué l'*économe infidèle pour avoir agi prudemment* en faisant une large remise aux débiteurs de son maître (Luc. XVI). Or, Dieu est plus porté à la miséricorde qu'un seigneur temporel. Il semble donc que le prêtre soit plus louable selon qu'il fait une remise plus large de la peine.

3. Toute action du Christ est pour nous une instruction. Or, il n'a imposé aucune peine à certains pécheurs, mais il leur a seulement demandé une vie meilleure, comme on le voit à l'égard de l'adultère (Joan. VIII). Il semble donc qu'un prêtre, qui est le vicaire du Christ, puisse aussi à son gré remettre la peine totalement ou en partie.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire VII dit (in conc. Rom. V, an. Ch. 1078,

(1) Non-seulement le prêtre peut lier le pénitent en lui imposant une pénitence, mais il est de son devoir de le faire. *Debent sacerdotes Domini*, dit le concile de Trente, *quantùm spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et pœnitentium facultate, salutares et convenientes satisfactiones injungere* (sess. XIV, cap. 8). Le confesseur qui n'imposerait aucune pénitence pécherait grièvement si le pénitent s'était accusé de péchés mortels; mais s'il n'avait accusé que des péchés véniels, il est probable qu'il ne pécherait que véniellement (S. Liguori, lib. VI, n° 506).

(2) C'est ce qu'exprime ainsi le concile de Trente : *Dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur* (sess. XIV, cap. 8).

(3) Le prêtre ne doit pas faire usage de son pouvoir d'une manière arbitraire. *Videat diligenter sacerdos*, dit le Rituel romain, *quando et quibus conferenda, vel neganda, vel differenda sit absolutio, ne absolvat eos qui talis beneficii sunt incapaces, quales sunt qui nulla dant signa doloris*, etc.

can. v, et hab. cap. vi *De pœnit.* dist. 2) : Nous appelons fausse pénitence celle qui n'est pas imposée, selon l'autorité des saints Pères, suivant la qualité du crime. Il semble donc qu'elle ne soit pas absolument à la volonté du prêtre.

Pour l'exercice du pouvoir des clefs, on requiert du discernement. Or, s'il était tout à fait laissé à la volonté du prêtre de remettre et d'imposer la peine qu'il voudrait, le discernement ne serait pas nécessaire, parce qu'il n'y aurait jamais lieu de manquer sous ce rapport. La pénitence n'est donc pas laissée absolument à la volonté du prêtre.

CONCLUSION. — Puisque le prêtre opère, dans l'usage des clefs, comme ministre et instrument de Dieu qui est l'agent principal, il ne peut lier et délier à son gré, mais seulement comme Dieu le lui prescrit.

Il faut répondre que dans l'usage des clefs le prêtre opère comme l'instrument et le ministre de Dieu. Or, aucun instrument ne produit d'acte efficace qu'autant qu'il est mû par un agent principal. C'est pourquoi saint Denis dit (*Eccles. hier.* in fin.) que les prêtres doivent se servir des vertus hiérarchiques, suivant l'impulsion que Dieu leur donne. En signe de cette vérité (Matth. xvi) il est fait mention de la révélation que Dieu fit à saint Pierre avant que le pouvoir des clefs lui fût confié; et avant de parler de la puissance de remettre les péchés qui fut donnée aux apôtres, saint Jean (xx) rappelle le don de l'Esprit-Saint qui *rend enfants de Dieu* d'après saint Paul (*Rom.* viii). Par conséquent, si quelqu'un avait la présomption d'user de son pouvoir en dehors de ce mouvement surnaturel, il n'obtiendrait pas son effet, comme le dit saint Denis (ib.), et il se détournerait en outre de l'ordre divin et par conséquent il se rendrait coupable (1). Et parce que les peines satisfactoires que l'on doit infliger sont des remèdes et que dans la médecine les mêmes remèdes ne conviennent pas à tout le monde, mais qu'il est nécessaire de les varier selon le jugement du médecin qui ne suit pas en cela sa volonté propre, mais la science de son art; de même les peines satisfactoires déterminées dans les canons ne conviennent pas à tout le monde, mais elles doivent être variées selon le jugement du prêtre guidé par l'impulsion divine. Ainsi comme un médecin quelquefois ne donne pas par prudence une médecine assez forte pour guérir la maladie, dans la crainte que par suite de la faiblesse du malade il n'en résulte un plus grand danger; de même le prêtre mû par l'action divine n'inflige pas toujours toute la peine qui est due à un péché, dans la crainte que le pécheur ne soit désespéré par la sévérité de la peine et qu'il ne renonce totalement à faire pénitence (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le jugement du prêtre doit être réglé par l'inspiration divine.

Il faut répondre au *second*, que l'économe est loué pour avoir agi avec prudence. C'est pourquoi dans la rémission de la peine qui est due on doit mettre de la discrétion (3).

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ a eu une puissance d'excel-

(1) Les prêtres relâchés qui absolvent sans discernement sont, suivant l'expression des docteurs de l'Église, des pasteurs qui égorgent le troupeau de leur maître, des médecins qui tuent leurs malades. Il faut savoir tenir un juste milieu entre une sévérité excessive et une facilité déplorable.

(2) C'est ce qui a fait dire dans le même sens à Gerson : *Tutius est cum parva pœnitentia quæ spontè suscipitur et verisimiliter adimplebitur, ducere confessos ad purgatorium, quàm cum magna non implenda præcipitare in infernum* (*Regulæ morales*, n° 138).

(3) *Confessarius*, dit le Rituel romain, ***salutarem et convenientem satisfactionem, quantùm spiritus et prudentia suggesserit, injungat, habitâ ratione statûs, conditionis, sexûs, et ætatis, et dispositionis pœnitentium.***

lence dans les sacrements. Il pouvait donc de son autorité propre remettre la peine entière ou une partie de la peine, à sa volonté. Par conséquent il n'en est pas de même de ceux qui n'opèrent que comme ministres.

QUESTION XIX.

DES MINISTRES DES CLEFS.

Nous devons ensuite nous occuper des ministres des clefs et de leur usage. A cet égard il y a six questions : 1° Les prêtres de l'ancienne loi ont-ils eu les clefs? — 2° Le Christ les a-t-il eues? — 3° N'y a-t-il que les prêtres qui aient les clefs? — 4° Les saints qui ne sont pas prêtres les ont-ils ou en ont-ils l'usage? — 5° Les mauvais prêtres usent-ils des clefs d'une manière efficace? — 6° Les schismatiques, les hérétiques, les excommuniés, ceux qui sont suspendus et dégradés ont-ils l'usage des clefs?

ARTICLE I. — LES PRÊTRES DE L'ANCIENNE LOI ONT-ILS EU LES CLEFS (1)?

1. Il semble que le prêtre de l'ancienne loi ait eu les clefs. Car la clef est une suite de l'ordre. Or, les prêtres de l'ancienne loi ont eu l'ordre d'où ils recevaient leur nom de prêtres. Donc ils ont eu aussi les clefs.

2. Comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 18), il y a eu deux clefs, la science de discerner et le pouvoir de juger. Or, les prêtres de l'ancienne loi avaient autorité pour l'une et l'autre. Donc ils avaient les clefs.

3. Les prêtres de l'ancienne loi avaient une certaine puissance sur le reste du peuple; ce n'était pas une puissance temporelle, parce qu'alors le pouvoir royal n'aurait pas été distinct du pouvoir sacerdotal; mais c'était une puissance spirituelle. Cette puissance étant la clef, ils avaient donc cette dernière.

Mais c'est le *contraire*. Les clefs sont établies pour ouvrir le royaume des cieux, qui n'a pu être ouvert avant la passion du Christ. Donc les prêtres de l'ancienne loi ne les ont pas eues.

Les sacrements de l'ancienne loi ne conféraient pas la grâce. Or, l'entrée du royaume des cieux ne peut être ouverte que par la grâce. Donc elle ne pouvait être ouverte par ces sacrements, et par conséquent le prêtre qui était leur ministre n'avait pas non plus les clefs du royaume des cieux.

CONCLUSION. — Puisque la puissance des prêtres de l'ancienne loi ne s'est pas étendue aux choses célestes, mais seulement à ce qui en était la figure, ils n'ont pas eu les clefs, mais ils n'en avaient que la figure.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit que sous l'ancienne loi les prêtres avaient les clefs du royaume céleste, parce qu'ils étaient chargés d'imposer une peine pour les délits, comme on le voit (*Lev.* v), ce qui semble appartenir aux clefs; mais qu'alors elles étaient incomplètes, tandis que maintenant le Christ les a données d'une manière parfaite aux prêtres de la loi nouvelle. Mais ce sentiment paraît être contraire à la pensée de l'Apôtre (*Heb.* IX), car il met le sacerdoce du Christ au-dessus du sacerdoce légal, parce que *le Christ qui est le pontife des biens futurs, est entré par son propre sang dans un tabernacle qui n'a pas été fait de main*

(1) Le concile de Florence a ainsi déterminé la différence qu'il y avait entre les sacrements de la loi nouvelle et ceux de la loi ancienne : *Novæ legis sacramenta multùm a sacramentis differunt antiquæ legis. Illa enim non causabant gratiam : sed eam solùm per passionem Christi dandam figurabant. Hæc verò nostra et continent gratiam et ipsam dignè suscipientibus conferunt.*

d'homme comme celui dans lequel entraient les prêtres de l'ancienne loi par le sang des boucs et des taureaux. D'où il est évident que ce pouvoir ne s'étendait pas aux choses célestes, mais aux figures des choses célestes (1). C'est pourquoi d'après d'autres on doit dire qu'ils n'avaient pas les clefs, mais qu'ils en ont eu à l'avance la figure.

Il faut répondre au *premier* argument, que les clefs du royaume céleste sont une conséquence du sacerdoce qui introduit l'homme dans les choses célestes. Mais comme le sacerdoce de Lévi n'avait pas ce caractère, il s'ensuit que les prêtres de l'ancienne loi n'avaient pas les clefs du ciel, mais les clefs du tabernacle terrestre (2).

Il faut répondre au *second*, que les prêtres de l'ancienne loi avaient l'autorité de discerner et de juger, mais ils n'avaient pas le pouvoir d'admettre aux choses célestes celui qu'ils avaient jugé, ils l'initiaient seulement à ce qui en est la figure.

Il faut répondre au *troisième*, qu'ils n'avaient pas la puissance spirituelle, parce que par leurs rits légaux et sacramentels ils ne purifiaient pas les hommes de leurs fautes, mais de leurs irrégularités, parce que l'entrée du tabernacle fait de main d'homme leur fut ouverte, après qu'ils étaient ainsi purifiés.

ARTICLE II. — LE CHRIST A-T-IL EU LES CLEFS ?

1. Il semble que le Christ n'ait pas eu les clefs. Car la clef est une conséquence du caractère de l'ordre. Or, le Christ n'a pas eu ce caractère. Il n'a donc pas eu la clef.

2. Le Christ a eu dans les sacrements une puissance d'excellence, de telle sorte qu'il pouvait en conférer l'effet sans les formes sacramentelles. Or, la clef est une chose sacramentelle. Il n'en avait donc pas besoin, et par conséquent il l'aurait eue en vain.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Apoc.* III, 7) : *Ainsi parle celui qui a la clef de David*, etc. (3).

CONCLUSION. — Le Christ étant l'agent principal dans l'acte des clefs, c'est-à-dire pour ouvrir ou fermer le ciel, on dit qu'il les a excellemment comme Dieu par autorité et comme homme par ses mérites.

Il faut répondre que la vertu de faire une chose est dans l'instrument et dans l'agent principal, mais non de la même manière. Elle existe plus parfaitement dans l'agent principal. Or, la puissance des clefs que nous avons, ainsi que la vertu des autres sacrements, est instrumentale. Mais elle est dans le Christ comme dans l'agent principal qui opère notre salut. Il la possède par autorité comme Dieu, et par ses mérites comme homme. La clef exprime par sa nature le pouvoir d'ouvrir et de fermer, soit qu'on ouvre comme agent principal, soit comme ministre. C'est pourquoi il faut reconnaître que la clef est entre les mains du Christ, mais d'une manière plus élevée que dans celles de ses ministres, et c'est pour ces motifs qu'on dit qu'il a la clef d'excellence (4).

Il faut répondre au *premier* argument, que le caractère désigne par sa nature une chose qui découle d'une autre. C'est pourquoi la puissance

(1) C'est ce qui faisait dire à l'Apôtre (ibid. cap. 10) : *Impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata.*

(2) Ce tabernacle était la figure du tabernacle céleste ; ils avaient figurativement le pouvoir des clefs, qui existe actuellement d'une manière réelle entre les mains des prêtres de la nouvelle loi.

(3) Le Christ a montré dans une foule de circonstances qu'il avait le pouvoir de remettre les péchés : *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico* (Matth. IX, Marc. II, Luc. V).

(4) Il a la clef d'excellence comme homme, selon qu'il est l'instrument du Verbe.

des clefs qui vient du Christ en nous résulte du caractère qui nous rend semblables au Christ. Mais dans le Christ elle ne découle pas du caractère, elle provient de sa forme principale.

Il faut répondre au *second*, que cette clef que le Christ a eue n'était pas sacramentelle (1), mais elle était le principe de la clef sacramentelle.

ARTICLE III. — N'Y A-T-IL QUE LES PRÊTRES QUI AIENT LES CLEFS (2) ?

1. Il semble qu'il n'y ait pas que les prêtres qui aient les clefs. Car saint Isidore dit (*Etym.* lib. VII, cap. 12 in fin., et *De ecclesiast. offic.* lib. II, cap. 14) : Que les portiers jugent entre les bons et les méchants, qu'ils reçoivent ceux qui sont dignes et rejettent ceux qui sont indignes. Or, telle est la définition des clefs, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XVII, art. 2). Il n'y a donc pas que les prêtres qui aient les clefs, les portiers les ont aussi.

2. Les clefs sont données aux prêtres quand ils reçoivent de Dieu leur pouvoir par l'onction. Or, les rois reçoivent de Dieu le pouvoir qu'ils ont sur le peuple qui leur est soumis, et ils sont sanctifiés par l'onction. Il n'y a donc pas que les prêtres qui aient les clefs.

3. Le sacerdoce est un ordre qui ne convient qu'à une personne individuelle. Or, quelquefois toute une congrégation paraît avoir les clefs, car il y a des chapitres qui peuvent porter l'excommunication, ce qui appartient au pouvoir des clefs. Il n'y a donc pas que les prêtres qui aient les clefs.

4. Une femme n'est pas susceptible de recevoir l'ordre sacerdotal, parce qu'elle ne peut pas enseigner dans les églises, d'après l'Apôtre (I. *Cor.* XIV). Or, il y a des femmes qui paraissent avoir les clefs, comme les abbesses qui ont une puissance spirituelle sur leurs religieuses. Il n'y a donc pas que les prêtres qui aient les clefs.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (*De pœnit.* lib. I, cap. 2) : Le droit de lier et de délier n'a été accordé qu'aux prêtres.

Par la puissance des clefs on devient intermédiaire entre Dieu et le peuple. Or, cela ne convient qu'aux prêtres qui *sont établis en ce qui regarde le culte de Dieu afin d'offrir les dons et les sacrifices pour les péchés,* selon l'expression de saint Paul (*Heb.* V, 1). Il n'y a donc que les prêtres qui aient les clefs.

CONCLUSION. — La clef d'ordre, qui éloigne immédiatement ce qui empêche d'entrer dans le royaume des cieux, ne convient qu'aux prêtres; mais la clef de juridiction, qui n'est pas la clef du ciel, mais qui y dispose, convient aussi aux autres ministres de l'Eglise.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de clef. L'une s'étend immédiatement au ciel lui-même en écartant ce qui empêche d'y entrer par la rémission des péchés, et on l'appelle la clef d'ordre. Il n'y a que les prêtres qui l'aient, parce qu'il n'y a qu'eux qui soient en rapport avec le peuple pour les choses qui appartiennent directement au culte de Dieu. L'autre est celle qui ne s'étend pas directement au ciel lui-même, mais par l'intermédiaire de l'Eglise militante qui est le chemin par lequel on va au ciel. Par elle on est exclu de la société de l'Eglise militante au

(1) Il pouvait remettre les péchés sans le sacrement, tandis que pour ses ministres ils ne peuvent les remettre que par ce moyen.

(2) Cet article est une réfutation des cathares, des Pauvres de Lyon, de Luther et de tous les novateurs qui ont prétendu qu'un simple fidèle pouvait absoudre; ce que le concile de Trente a ainsi condamné (sess. XIV, can. 10) : *Si quis dixerit non solos sacerdotes esse ministros absolutionis; sed omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum : Quæcumque ligaveritis, etc.; quæcumque solveritis, etc.; quorum remiseritis, etc.... anathema sit.*

moyen de l'excommunication ou on y est admis au moyen de l'absolution, et c'est ce qu'on appelle la clef de juridiction au for contentieux. C'est pourquoi ceux qui ne sont pas prêtres peuvent l'avoir, comme les archidiacres, les évêques élus et les autres qui peuvent excommunier (1). Mais on ne l'appelle pas proprement la clef du ciel, elle y dispose seulement.

Il faut répondre au *premier* argument, que les portiers ont la clef pour garder les choses qui sont renfermées dans le temple matériel, et ils jugent ceux qu'ils doivent exclure du temple et ceux qu'ils doivent y admettre, sans prononcer de leur autorité propre quels sont ceux qui en sont dignes ou indignes, mais en exécutant le jugement des prêtres de manière qu'ils paraissent d'une certaine manière les exécuteurs du pouvoir sacerdotal.

Il faut répondre au *second*, que les rois n'ont pas de pouvoir dans les choses spirituelles (2). C'est pourquoi ils ne reçoivent pas la clef du royaume céleste. Ils n'ont de pouvoir que sur les choses temporelles, et ce pouvoir ne peut venir que de Dieu, comme le prouve l'Apôtre (*Rom.* XIII). L'onction qui les consacre ne les élève pas à un ordre sacré, mais elle indique que l'excellence de leur puissance descend du Christ, afin qu'ils règnent eux-mêmes sous le Christ sur leur peuple chrétien.

Il faut répondre au *troisième*, que comme dans l'ordre politique tantôt la puissance n'appartient qu'à un juge, comme si son autorité était absolue, tantôt elle appartient à plusieurs qui se trouvent établis sur le pied de l'égalité dans divers offices, comme on le voit (*Eth.* lib. VIII, cap. 10 et 11); de même la juridiction spirituelle peut être entre les mains d'un seul, comme l'évêque, et appartenir simultanément à plusieurs, comme dans un chapitre. Alors ils ont tous la clef de juridiction, mais ils n'ont pas tous simultanément la clef d'ordre (3).

Il faut répondre au *quatrième*, que la femme, d'après l'Apôtre (I. *Tim.* II, et *ad Tit.* II), est dans un état de sujétion. C'est pourquoi elle ne peut pas avoir une juridiction spirituelle. Car, d'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 10), les bienséances sont blessées du moment que la femme a l'autorité. Par conséquent la femme n'a ni la clef d'ordre, ni la clef de juridiction. Mais on confie à une femme l'usage des clefs d'une certaine manière. Ainsi on la charge de corriger les autres femmes qui lui seraient soumises (4), à cause du péril qu'il y aurait à faire habiter des femmes avec des hommes.

ARTICLE IV. — LES SAINTS QUI NE SONT PAS PRÊTRES ONT-ILS LE POUVOIR DES CLEFS (5)?

1. Il semble que les saints qui ne sont pas prêtres aient aussi l'usage

(1) Quand même ils ne seraient pas prêtres (Cf. quæst. XXII, art. 2).

(2) D'où le concile de Trente dit : *Docet sacrosancta synodus, in ordinatione episcoporum, sacerdotum, et cæterorum ordinum..... eos qui tantummodò à populo, aut sæculari potestate, ac magistratu vocati et instituti ad hæc ministeria exercenda ascendent..... non Ecclesiæ ministros, sed fures et latrones, per ostium non ingressos, habendos esse* (sess. XXIII, cap. 4).

(3) A la différence du pouvoir de juridiction extérieure, le pouvoir d'ordre réside toujours dans chaque individu personnellement.

(4) Les abbesses ont le pouvoir de suspendre de leur office les religieuses et les clercs soumis à leur juridiction en leur retirant les fruits de leurs bénéfices; mais cette suspense n'est pas la suspense proprement dite que l'on compte au nombre des censures et qui entraîne l'irrégularité contre ceux qui ne l'observent pas.

(5) Cet article est une réfutation des Pauvres de Lyon, des vaudois et des wicleffistes, qui prétendaient qu'un laïque qui était en état de grâce pouvait donner l'absolution; ce qui fut condamné par le concile de Constance et par le concile de Trente dans le canon que nous avons déjà cité : *Si quis dixerit non solos sacerdotes*

des clefs. Car les actes des clefs, qui consistent à lier et délier, tirent leur efficacité du mérite de la passion du Christ. Or, ceux qui sont les plus conformes à la passion du Christ, ce sont ceux qui suivent le Christ souffrant par la patience et les autres vertus. Il semble donc que quoiqu'ils n'aient pas l'ordre sacerdotal ils puissent lier et délier.

2. Saint Paul dit (*Heb.* VII, 7) que *sans aucun doute c'est à l'inférieur à recevoir la bénédiction de celui qui est au-dessus de lui.* Or, dans les choses spirituelles, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. VI, cap. 8), ce qu'il y a de plus grand, c'est ce qu'il y a de meilleur. Donc les meilleurs, c'est-à-dire ceux qui ont le plus de charité, peuvent bénir les autres en les absolvant. Donc, etc.

Mais c'est le *contraire.* L'action appartient à celui qui a la puissance, d'après Aristote (lib. *De somn. et vigil.* cap. 1, parum à princ.). Or, la clef qui est la puissance spirituelle n'appartient qu'aux prêtres. Son usage ne peut donc convenir qu'à eux non plus.

CONCLUSION. — Puisqu'un simple mortel n'est qu'un agent instrumental dans l'acte des clefs, quelque grâce qu'il ait, il ne peut produire leur effet, à moins que par le sacrement de l'ordre on ne lui ait donné ce pouvoir en le faisant ministre du Christ.

Il faut répondre que l'agent principal et l'agent instrumental diffèrent en ce que l'agent instrumental n'imprime pas à l'effet sa ressemblance, mais celle de l'agent principal; tandis que l'agent principal lui imprime la sienne. C'est pourquoi ce qui constitue l'agent principal, c'est qu'il ait une forme qu'il puisse communiquer à un autre, mais ce n'est pas là ce qui constitue l'agent instrumental. Il ne l'est qu'autant que l'agent principal l'applique à la production d'un effet. Par conséquent dans l'acte des clefs le Christ étant l'agent principal, comme Dieu par autorité et comme homme par ses mérites, il résulte de la plénitude de la bonté divine qui est en lui et de la perfection de la grâce qu'il a pouvoir sur l'acte des clefs. Mais un autre homme n'a pas de pouvoir sur l'acte des clefs comme agent principal, parce qu'il ne peut donner à un autre la grâce qui remet les péchés, ni la mériter suffisamment. C'est pour cela qu'il n'agit que comme instrument. D'où il arrive que celui qui obtient l'effet des clefs ne devient pas semblable à celui qui en a l'usage, mais au Christ. C'est pour ce motif que quelque grâce qu'on ait, on ne peut produire l'effet des clefs, si on n'est pas appliqué à cette fonction par la réception du sacrement de l'ordre, comme ministre.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme entre l'instrument et l'effet on n'exige pas une ressemblance fondée sur l'accord de la forme, mais une ressemblance selon la proportion de l'instrument à l'effet; de même on n'exige pas non plus de ressemblance formelle entre l'instrument et l'agent principal. Cette ressemblance existe dans les saints par rapport à la passion du Christ, mais elle ne leur confère pas l'usage des clefs.

Il faut répondre au *second*, que quoiqu'un simple mortel ne puisse pas mériter pour un autre la grâce *ex condigno*, cependant le mérite de l'un peut coopérer au salut de l'autre (1). C'est pourquoi il y a deux sortes de bénédiction. L'une qui vient de l'homme lui-même selon qu'il mérite par ses propres actes. Elle peut être donnée par tous les saints en qui le Christ habite par sa grâce, et elle exige une excellence de bonté ou de sainteté, si on la considère comme telle. L'autre est la bénédiction que

esse ministros absolutionis..... anathema sit (sess. XIV, can. 10).

(1) Il y coopère *ex congruo*, et son influence est en proportion de la sainteté de celui qui agit.

l'homme répand selon qu'il applique à quelqu'un instrumentalement la bénédiction qui vient des mérites du Christ (1). Pour cette bénédiction on requiert l'excellence d'ordre, mais non l'excellence de vertu.

ARTICLE V. — LES MAUVAIS PRÊTRES ONT-ILS L'USAGE DES CLEFS (2) ?

1. Il semble que les mauvais prêtres n'aient pas l'usage des clefs. Car saint Jean (XX) parle d'abord du don de l'Esprit avant de parler de l'usage des clefs qui fut transmis aux apôtres. Or, les méchants n'ont pas l'Esprit-Saint. Ils n'ont donc pas l'usage des clefs.

2. Aucun roi sage ne confie la dispensation de son trésor à ses ennemis. Or, l'usage des clefs consiste dans la dispensation du trésor céleste du Roi qui est la sagesse elle-même. Donc les méchants, qui sont ses ennemis par le péché, n'ont pas l'usage des clefs.

3. Saint Augustin dit (*De bapt. cont. Donat.* lib. V, cap. 21) que Dieu donne le sacrement de la grâce par les méchants, mais qu'il ne confère la grâce que par lui-même ou par ses saints; et c'est pour cela qu'il produit la rémission des péchés par lui-même ou par les membres de la colombe. Or, la rémission des péchés est l'usage des clefs. Donc les pécheurs qui ne sont pas membres de la colombe n'ont pas l'usage des clefs.

4. L'intercession d'un mauvais prêtre n'a pas d'efficacité pour réconcilier, parce que d'après saint Grégoire (in *Past.* part. I, cap. 11 à princ.) quand on envoie pour intercéder quelqu'un qui déplaît, l'esprit de celui qui est irrité est provoqué à une détermination plus funeste. Or, l'usage des clefs se fait par une certaine intercession, comme on le voit dans la forme de l'absolution. Donc les mauvais prêtres ne peuvent pas user des clefs efficacement.

Mais c'est le *contraire*. Personne ne peut savoir d'un autre s'il est en état de grâce. Si donc personne ne pouvait user des clefs pour absoudre, à moins d'être en état de grâce, on ne saurait jamais si on a été absous; ce qui est un très-grand inconvénient.

L'iniquité du ministre ne peut détruire la libéralité du maître. Or, le prêtre n'est que ministre. Donc il ne peut pas par sa malice nous ravir le don que Dieu nous transmet par lui.

CONCLUSION. — Quoiqu'un mauvais prêtre soit privé de la grâce, il n'est privé d'aucune manière de l'usage des clefs; puisque comme la participation à la forme ne produit pas l'instrument, de même la perte de cette forme n'en enlève pas l'usage.

Il faut répondre que comme la participation à la forme qui doit être communiquée à l'effet ne produit pas l'instrument; de même la perte de cette forme n'en enlève pas l'usage. C'est pourquoi l'homme n'agissant qu'instrumentalement dans l'usage des clefs, de quelque grâce qu'il soit privé par le péché, il n'est cependant privé d'aucune manière de l'usage des clefs.

Il faut répondre au *premier* argument, que le don de l'Esprit-Saint est exigé pour l'usage des clefs, non comme une condition indispensable à son exercice, mais parce que sans cela on ne peut s'en servir que d'une

(1) Le sacrement opère, comme le disent les théologiens, *ex opere operato*, et son effet dépend plutôt des dispositions de celui qui le reçoit que des dispositions de celui qui le confère.

(2) Il est de foi, contre les donatistes, les vaudois et les wicleffistes, que les sacrements conférés par de mauvais ministres sont valides, comme nous l'avons dit (part. III, quæst. LXIV, art. 5). Le concile de Trente a spécialement défini la même chose au sujet du sacrement de pénitence : ***Si quis dixerit sacerdotes qui in mortali peccato sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere, anathema sit*** (sess. XIV, cap. 20).

manière inconvenante (1), quoique celui qui se soumet aux clefs en reçoive l'effet.

Il faut répondre au *second*, qu'un roi de la terre peut être trompé et volé à l'égard de son trésor, et c'est pour cela qu'il n'en confie pas la dispensation à son ennemi. Mais le Roi du ciel ne peut être trompé, parce que tout tourne à sa gloire, même quand on use mal des clefs, parce qu'il sait tirer le bien du mal et faire au moyen des méchants une foule de bonnes œuvres. Il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Augustin parle de la rémission des péchés, selon que les saints y coopèrent, non par la puissance des clefs, mais par le mérite *de congruo* (2). C'est pourquoi il dit qu'il administre aussi les sacrements par les méchants, et parmi les sacrements on doit compter l'absolution qui est l'usage des clefs. Mais par les membres de la colombe, c'est-à-dire par les saints, il produit la rémission des péchés en tant qu'il les remet par leurs intercessions. — Ou bien on peut dire que les membres de la colombe désignent tous ceux qui ne sont pas retranchés de l'Eglise. Car ceux qui reçoivent d'eux les sacrements obtiennent la grâce; mais il n'en est pas de même de ceux qui les reçoivent de ceux qui ont été retranchés de l'Eglise, parce qu'ils pèchent par là même. On en excepte le baptême qu'il est permis de recevoir même d'un excommunié dans le cas de nécessité.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'intercession que fait un mauvais prêtre en son propre nom n'a pas d'efficacité. Mais celle que fait le prêtre comme ministre de l'Eglise tire son efficacité des mérites du Christ. Cependant l'intercession du prêtre doit être utile au peuple soumis à sa juridiction des deux manières (3).

ARTICLE VI. — LES SCHISMATIQUES, LES HÉRÉTIQUES, LES EXCOMMUNIÉS, CEUX QUI SONT SUSPENDUS ET DÉGRADÉS ONT-ILS L'USAGE DES CLEFS?

1. Il semble que les schismatiques, les hérétiques, les excommuniés, ceux qui sont suspendus et dégradés, aient l'usage des clefs. Car, comme la puissance des clefs dépend de l'ordre, de même aussi le pouvoir de consacrer. Or, ils ne peuvent perdre l'usage de la puissance de consacrer; parce que s'ils consacrent, la consécration est valide, quoiqu'ils pèchent en consacrant. Ils ne peuvent donc pas non plus perdre l'usage des clefs.

2. Toute puissance spirituelle active qui se trouve dans quelqu'un qui a l'usage du libre arbitre, passe à l'acte quand il veut. Or, la puissance des clefs subsiste encore dans les personnes que nous venons de nommer. Car, comme on ne la donne que dans l'ordre, il faudrait les ordonner de nouveau, quand ils reviennent dans l'Eglise. Par conséquent, puisqu'elle est une puissance active, ils peuvent l'exercer quand ils veulent.

3. La grâce spirituelle est plus empêchée par la faute que par la peine. Or, l'excommunication, la suspension et la dégradation sont des peines. Par conséquent, puisqu'on ne perd pas l'usage des clefs à cause de la faute, il semble qu'on ne doive pas non plus la perdre à cause de ces peines.

(1) Quand le ministre n'est pas en état de grâce il pèche toutes les fois qu'il confère les sacrements, comme nous l'avons vu (part. III, quæst. LXIV, art. 6).

(2) Il s'agit dans cet endroit de la rémission des péchés qui s'obtient par les prières, les gémissements et les larmes des saints, comme on peut le voir (*De bapt.* lib. III, cap. 18, et lib. V, cap. 20, 21 et 22).

(3) Voir ce que dit saint Thomas sur la différence qu'il y a entre la messe d'un mauvais prêtre et celle d'un bon (part. III, quæst. LXXXII, art. 6).

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (Tract. CXXI in Joan. sub fin.) : Que la charité de l'Eglise remet les péchés. Or, c'est la charité qui produit l'union de l'Eglise. Par conséquent, puisque tous ceux que l'on a préalablement énumérés sont séparés de l'unité de l'Eglise, il semble qu'ils n'aient pas l'usage des clefs pour remettre les péchés.

On n'obtient pas l'absolution de ses péchés en péchant. Or, on pèche si l'on demande aux schismatiques, etc., l'absolution de ses fautes, parce qu'on agit contre un précepte de l'Eglise. On ne peut donc pas être absous de ses péchés par ceux qui sont dans ce cas-là, et par conséquent, etc.

CONCLUSION. — Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés ont le pouvoir des clefs quant à l'essence, mais ils ne peuvent en faire usage par défaut de matière; parce que l'Eglise les en prive en leur retirant les fidèles qui leur étaient soumis.

Il faut répondre que le pouvoir des clefs subsiste quant à l'essence dans les personnes que l'on a désignées (1), mais elles ne peuvent en faire usage par défaut de matière. Car l'usage des clefs requiert dans celui qui s'en sert la juridiction par rapport à celui qui en est l'objet, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 2 ad 2 ; la matière propre sur laquelle cet usage s'exerce ce sont les personnes qu'on a sous son autorité. Et comme c'est d'après l'ordre établi par l'Eglise que l'un est soumis à l'autre, il s'ensuit que les supérieurs ecclésiastiques peuvent soustraire à l'autorité d'un homme celui qui lui était soumis. Ainsi l'Eglise privant de leur juridiction les hérétiques, les schismatiques et ceux que nous avons énumérés, en leur retirant leurs sujets, absolument ou en partie, ils ne peuvent avoir l'usage des clefs par rapport aux pouvoirs qui leur ont été enlevés (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la matière du sacrement de l'eucharistie sur laquelle le prêtre exerce son pouvoir, n'est pas l'homme, mais le pain de froment, et dans le baptême c'est l'eau absolument. Par conséquent, comme un hérétique ne pourrait consacrer, si on lui retirait le pain de froment ; de même il ne peut absoudre si on lui retire tous les fidèles sur lesquels il avait juridiction. Cependant il peut baptiser et consacrer, quoiqu'il le fasse pour sa damnation.

Il faut répondre au *second*, que la proposition est vraie quand la matière ne fait pas défaut, comme dans la circonstance actuelle.

Il faut répondre au *troisième*, que la faute ne retire pas la matière, comme la peine elle-même. Par conséquent, la peine n'empêche pas le sacrement à titre de chose contraire de produire son effet, mais elle l'empêche pour la raison que nous avons donnée (3) (*in corp. art.*).

QUESTION XX.

DE CEUX SUR LESQUELS L'USAGE DES CLEFS PEUT S'EXERCER.

Nous devons ensuite nous occuper de ceux sur lesquels l'usage des clefs peut s'exercer. A cet égard trois questions sont à examiner : 1° Un prêtre peut-il user de la clef qu'il a à l'égard de tout homme? — 2° Peut-il absoudre toujours la personne qui lui est soumise? — 3° Peut-on user des clefs à l'égard de son supérieur?

(1) Le pouvoir d'ordre subsiste toujours, parce que l'ordre imprime un caractère ineffaçable, suivant ces paroles du concile de Florence : *Ordo characterem, id est, spirituale quoddam signum à cæteris distinctivum imprimit in anima indelebile.*

(2) A l'article de la mort, s'il n'y a pas d'autre prêtre, un prêtre excommunié ou dégradé peut absoudre, parce que l'Eglise supplée en ce cas à sa juridiction, comme nous l'avons vu (quæst. VIII, art. 6).

(3) Parce qu'elle retire la juridiction en enlevant au prêtre les fidèles qui lui étaient soumis.

ARTICLE I. — LE PRÊTRE PEUT-IL USER DE LA CLEF QU'IL A A L'ÉGARD DE TOUT HOMME (1)?

1. Il semble que le prêtre puisse faire usage de la clef qu'il a à l'égard de tout homme. Car la puissance des clefs descend sur les prêtres par l'autorité divine avec laquelle le Christ a dit (Joan. xx, 22) : *Recevez l'Esprit-Saint, ceux dont vous remettrez les péchés ils leur seront remis.* Or, ces paroles ont été dites d'une manière indéterminée. Il peut donc en user à l'égard de tout le monde.

2. La clef corporelle qui ouvre une serrure, ouvre toutes les autres qui sont du même genre. Or, tout péché d'un homme quelconque est un obstacle du même genre par rapport à l'entrée du ciel. Si donc un prêtre peut délivrer un homme par la clef qu'il a, il pourra aussi délivrer tous les autres.

3. Le sacerdoce du Nouveau Testament est plus parfait que celui de l'Ancien. Or, le prêtre de l'Ancien Testament pouvait user de la puissance qu'il avait de discerner entre la lèpre et la lèpre, indifféremment à l'égard de tout le monde. A plus forte raison le prêtre de l'Evangile peut-il donc user de sa puissance envers tout le monde.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (xvi, quæst. i, in append. Grat. ad cap. *Adjicimus*) : Qu'il ne soit permis à aucun prêtre d'absoudre ou de lier le paroissien d'un autre. Tout prêtre ne peut donc pas absoudre tout individu.

La justice spirituelle doit être mieux réglée que la justice temporelle. Or, dans les tribunaux séculiers tout juge ne peut pas juger tout individu. Donc puisque l'usage des clefs est un jugement, tout prêtre ne peut pas user des clefs à l'égard de toute personne.

CONCLUSION. — Le supérieur qui a indistinctement pouvoir sur tout le monde peut user de la puissance des clefs sur tous les hommes; mais ceux qui ont sous lui des pouvoirs distincts ne peuvent user des clefs qu'à l'égard de ceux qui leur ont été confiés, si ce n'est dans le cas de nécessité.

Il faut répondre que les choses qu'il faut opérer à l'égard de chaque individu ne conviennent pas à tous de la même manière. Par conséquent, comme indépendamment des préceptes généraux de la médecine, il faut employer des médecins qui appliquent, comme il convient, ces préceptes universels à chaque infirmité; de même dans toute société indépendamment de celui qui donne les préceptes généraux de la loi, il faut qu'il y en ait qui les appliquent convenablement à chaque chose particulière. C'est pour cela que dans la hiérarchie céleste sous les Puissances qui président indistinctement, il y a les Principautés qui sont attachées à chaque province, et sous les Principautés il y a les Anges qui sont chargés de la garde de chaque individu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (in lib. ii, dist. 10, quæst. i, art. 1 et 2, et pars I, quæst. cxiii, art. 1 et 2). Ainsi dans la hiérarchie de l'Eglise militante il doit y avoir quelqu'un qui ait indistinctement pouvoir sur tout le monde (2) et sous lui il doit y en avoir d'autres qui aient sur des contrées diverses une autorité distincte (3). Et comme l'usage des clefs requiert une certaine puissance de juridiction

(1) Voyez ce que nous avons déjà dit sur l'obligation qu'il y a pour chaque fidèle de s'adresser à son propre prêtre (quæst. viii, art. 4).

(2) C'est le pape, dont la juridiction s'étend sur toute l'Eglise universelle.

(3) Tels sont les évêques, qui doivent ensuite assigner aux prêtres les paroisses qu'ils doivent administrer, suivant ces paroles du concile de Trente : *Distincto populo in proprias certasque parochias, unicuique suum perpetuum, peculiaremque episcopi parochum assignent qui eas cognoscere valeat et à quo solo licitè sacramenta suscipiant* (sess. xxiv, cap. 13).

qui rend celui sur lequel cet usage s'exerce, la matière propre de cet acte, il s'ensuit que celui qui a pouvoir indistinctement sur tout le monde peut user des clefs à l'égard de tous, mais que ceux qui ont reçu sous lui des pouvoirs distincts ne peuvent pas faire usage des clefs envers tout le monde. Ils ne le peuvent qu'à l'égard de ceux qui leur sont échus; si ce n'est dans le cas de nécessité où l'on ne doit refuser les sacrements à personne.

Il faut répondre au *premier* argument, que pour absoudre du péché on requiert deux sortes de pouvoir : le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Le premier pouvoir existe également dans tous les prêtres, mais il n'en est pas de même du second. C'est pourquoi le passage (Joan. xx) où le Seigneur a donné à tous les apôtres en général le pouvoir de remettre tous les péchés s'entend du pouvoir qui découle de l'ordre, et c'est pour ce motif qu'on dit ces paroles aux prêtres quand on les ordonne. Mais il a donné à Pierre en particulier le pouvoir de remettre les péchés (Matth. xvi), afin qu'on sache qu'il a plus que les autres le pouvoir de juridiction. Le pouvoir d'ordre s'étend, autant qu'il est en lui, à tous ceux qui doivent être absous. C'est pourquoi le Seigneur dit d'une manière indéterminée : *Ceux dont vous aurez remis les péchés*, en comprenant que l'usage de cette puissance devrait être abandonné à la puissance conférée à saint Pierre et s'exercer selon sa détermination.

Il faut répondre au *second*, qu'une clef matérielle ne peut ouvrir que sa propre serrure, et une vertu active ne peut agir que sur sa propre matière. Or, la matière propre de la puissance d'ordre est déterminée par la juridiction. C'est pourquoi on ne peut user des clefs à l'égard de celui sur lequel on n'a pas reçu juridiction.

Il faut répondre au *troisième*, que le peuple d'Israël ne formait qu'un peuple et n'avait qu'un temple. Il n'était donc pas nécessaire que les juridictions des prêtres fussent distinguées, comme elles le sont maintenant dans l'Eglise où sont réunis des peuples et des nations diverses.

ARTICLE II. — LE PRÊTRE PEUT-IL TOUJOURS ABSOUDRE CELUI QUI LUI EST SOUMIS (1)?

1. Il semble que le prêtre ne puisse pas toujours absoudre celui qui lui est soumis. Car, comme le dit saint Augustin (alius auctor lib. *De verâ et fals. pœnit.* cap. 20) d'après le Maître des sentences (iv. dist. 19), personne ne doit remplir les fonctions du sacerdoce, à moins qu'il ne soit exempt des fautes qu'il juge dans les autres. Or, quelquefois il arrive qu'un prêtre a participé au crime que son paroissien a commis, comme dans le cas où il a péché avec sa pénitente. Il semble donc qu'il ne puisse pas toujours user du pouvoir des clefs sur ceux qui lui sont soumis.

2. Par la puissance des clefs, l'homme est guéri de tous ses défauts. Or, quelquefois il y a un défaut d'irrégularité ou une sentence d'excommunication qu'un simple prêtre ne peut pas absoudre, et qui est annexé à un péché. Il semble donc qu'il ne puisse pas user du pouvoir des clefs à l'égard de ceux qui sont dans ce cas-là.

3. Le jugement et la puissance de notre sacerdoce est figurée par la puissance du sacerdoce d'Aaron. Or, d'après la loi les juges inférieurs n'étaient pas compétents pour examiner tous les crimes, mais on recourait

(1) Un prêtre ne peut absoudre que les fautes pour lesquelles il a juridiction, les autres constituent ce qu'on appelle les cas réservés. Le concile de Trente a ainsi défini le droit que le pape et les évêques ont à ce sujet : ***Si quis dixerit episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideò casuum reservationem non prohibere quominus sacerdos à reservatis verè absolvat; anathema sit*** (sess. XIV, can. 11).

aux juges supérieurs, suivant ces paroles (*Ex.* XXIV, 14): *S'il s'élève parmi vous quelque difficulté, vous vous en rapporterez à eux*. Il semble donc que le prêtre ne puisse pas absoudre de leurs péchés graves ceux qui lui sont soumis, mais qu'il doive les renvoyer à son supérieur.

Mais au *contraire*. Celui à qui on confie le principal, on confie aussi l'accessoire. Or, on confie aux prêtres de dispenser à leurs sujets l'eucharistie à laquelle se rapporte l'absolution de tous les péchés quels qu'ils soient. Le prêtre peut donc absoudre de tous ses péchés celui qui lui est soumis, pour ce qui est du pouvoir des clefs.

La grâce détruit tout péché, quelque faible qu'elle soit. Or, le prêtre dispense les sacrements par lesquels la grâce est conférée. Donc pour ce qui est du pouvoir des clefs, il peut absoudre tous les péchés.

CONCLUSION. — Un simple prêtre peut remettre tous les péchés d'après son pouvoir d'ordre; mais il y en a qu'il ne peut pas remettre par le défaut de la juridiction que son supérieur ne lui a pas confiée.

Il faut répondre que la puissance d'ordre s'étend, autant qu'il est en elle, à la rémission de tous les péchés. Mais parce que pour l'usage de cette puissance on requiert la juridiction qui descend des supérieurs aux inférieurs; il s'ensuit que le supérieur peut se réserver certains délits dont il ne confie pas le jugement à un inférieur. Autrement un simple prêtre ayant juridiction peut absoudre de tous les crimes. Or, il y a cinq cas où il faut qu'un simple prêtre renvoie son pénitent au supérieur (1). Le premier, c'est quand il faut lui imposer une pénitence solennelle, parce que le ministre propre de cette pénitence, c'est l'évêque. Le second se présente au sujet des excommuniés, quand un prêtre inférieur ne peut pas absoudre, comme dans le cas où le pénitent a été excommunié par un supérieur. Le troisième quand il trouve une irrégularité contractée pour la dispense de laquelle il doit renvoyer au supérieur. Le quatrième pour les incendiaires. Le cinquième, quand la coutume est établie dans un diocèse de réserver à l'évêque les grands crimes pour inspirer plus de terreur. Car en pareil cas le coutume donne ou enlève le pouvoir.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ce cas le prêtre ne doit pas entendre la confession de la femme avec laquelle il a péché au sujet de cette faute, mais il doit l'envoyer à un autre. Elle ne doit pas non plus se confesser à lui, mais elle doit lui demander la permission d'aller à un autre, ou recourir au supérieur, s'il lui refusait cette permission, soit à cause du péril, soit parce que la honte est moindre. Si cependant il l'absolvait, l'absolution serait valide (2). Car quand saint Augustin dit que le prêtre ne doit pas avoir les fautes qu'il absout, ceci doit s'entendre de la convenance et non de la nécessité du sacrement.

Il faut répondre au *second*, que la pénitence délivre de tous les défauts de la faute et non de tous les défauts de la peine; parce qu'après avoir fait pénitence d'un homicide on reste encore irrégulier. Par conséquent le prêtre peut absoudre du crime et pour lever la peine il doit renvoyer au supérieur; il n'y a d'exception que pour l'excommunication, parce que l'absolution de l'excommunication doit précéder celle des péchés. Car, tant

(1) Pour connaître les cas réservés, chacun doit consulter le Rituel ou les statuts particuliers de son diocèse.

(2) D'après une constitution de Benoît XIV, un prêtre ne peut absoudre sa complice. Toute juridiction est retirée au prêtre dans ce cas : *Adeo ut absolutio*, ce sont les paroles du souverain pontife, *si quam impertierit, nulla atque irrita omnino sit, tanquam impertita à sacerdote, qui juridictione, ac facultate ad validè absolvendum necessaria privatus existit, quam ei per præsentes has nostras adimere intendimus.*

qu'on est excommunié, on ne peut recevoir un sacrement de l'Eglise.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison est concluante par rapport aux choses dans lesquelles les supérieurs se réservent la puissance de juridiction.

ARTICLE III. — PEUT-ON USER DES CLEFS A L'ÉGARD DE SON SUPÉRIEUR (1)?

1. Il semble qu'on ne puisse pas user des clefs à l'égard de son supérieur. Car tout acte sacramentel requiert une matière propre. Or, l'usage des clefs a pour matière propre la personne soumise à celui qui l'exerce, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 6). Donc le prêtre ne peut user des clefs à l'égard de celui qui ne lui est pas soumis.

2. L'Eglise militante imite l'Eglise triomphante. Or, dans l'Eglise du ciel jamais un ange inférieur ne purifie, n'illumine ou ne perfectionne celui qui lui est supérieur. Donc un prêtre inférieur ne peut user sur son supérieur de l'action hiérarchique qui s'accomplit par l'absolution.

3. Le jugement de la pénitence doit être mieux réglé que celui du for extérieur. Or, dans le for extérieur l'inférieur ne peut excommunier, ni absoudre le supérieur. Il semble donc qu'il ne le puisse pas non plus au for de la pénitence.

Mais c'est le *contraire*. Un supérieur est aussi environné d'infirmité, et il lui arrive de pécher. Or, le remède contre le péché, c'est la puissance des clefs. Par conséquent, puisqu'il ne peut en user pour lui-même, parce qu'il ne peut pas être tout à la fois juge et accusé, il semble que l'inférieur puisse en user dans son intérêt.

L'absolution produite par la vertu des clefs a pour but la réception de l'eucharistie. Or, l'inférieur peut dispenser l'eucharistie à son supérieur, s'il la demande. Donc il peut aussi à son égard faire usage des clefs, s'il se soumet à lui.

CONCLUSION. — Un prélat supérieur ne pouvant pas user des clefs pour lui-même et pouvant étendre le pouvoir limité de son inférieur à lui et aux autres, il s'ensuit que l'inférieur peut user à l'égard du supérieur du pouvoir des clefs ainsi étendu.

Il faut répondre que le pouvoir des clefs considéré en lui-même s'étend à tout le monde, comme nous l'avons dit (art. préc.). Mais il arrive qu'un prêtre ne peut pas user du pouvoir des clefs à l'égard de quelqu'un, parce que sa puissance a été spécialement limitée à certaines personnes. Par conséquent celui qui l'a limitée peut l'étendre sur qui il veut. C'est pour cela qu'il peut aussi lui donner pouvoir sur lui-même, quoiqu'il ne puisse pas faire usage des clefs envers sa propre personne, parce que la puissance des clefs requiert pour matière un sujet et par conséquent un autre individu. Car on ne peut être soumis à soi-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'évêque qu'un simple prêtre absout, soit supérieur à lui absolument, cependant il lui est inférieur en tant qu'il se soumet à lui comme pécheur.

Il faut répondre au *second*, que dans les anges il ne peut pas se trouver de défaut en raison duquel les supérieurs soient soumis aux inférieurs, comme il arrive parmi les hommes. C'est pour cela qu'il n'y a pas de ressemblance.

Il faut répondre au *troisième*, que le jugement extérieur est selon les hom-

(1) Les cardinaux, les évêques et autres prélats inférieurs exempts peuvent en tout lieu se choisir un confesseur, pourvu qu'ils s'adressent à des prêtres approuvés par l'ordinaire. Il est même accordé aux évêques et aux cardinaux d'emmener avec eux un confesseur qu'ils ont approuvé, et de se confesser à lui, bien qu'ils se trouvent dans un autre diocèse. Quant aux curés, ils ne peuvent choisir pour confesseur qu'un prêtre approuvé par l'ordinaire (Mgr Gousset, *Théologie morale*, t. II, p. 310).

mes, tandis que le jugement de la confession se rapporte à Dieu devant lequel on est abaissé par là même qu'on pèche, mais il n'en est pas de même devant les hommes. C'est pourquoi comme dans le jugement extérieur personne ne peut porter contre lui-même la sentence d'excommunication, il ne peut pas non plus charger un autre de l'excommunier (1). Mais il peut au for de la conscience confier à un autre le pouvoir de l'absoudre, quoiqu'il ne puisse pas en user lui-même.— Ou bien il faut dire que l'absolution au tribunal de la confession appartient principalement à la puissance des clefs, et se rapporte par voie de conséquence à la juridiction, tandis que l'excommunication se rapporte totalement à la juridiction. Et comme à l'égard de la puissance d'ordre tous les prêtres sont égaux et qu'ils ne le sont pas quant à la juridiction, il n'y a pas de parité.

QUESTION XXI.

DE LA DÉFINITION DE L'EXCOMMUNICATION, DE SA CONVENANCE ET DE SA CAUSE.

Nous devons ensuite nous occuper de l'excommunication. A son sujet nous considérerons 1° sa définition, sa convenance et sa cause; 2° celui qui peut excommunier et celui qui peut l'être; 3° la participation avec les excommuniés; 4° l'absolution de l'excommunication. Sur la première de ces considérations il y a quatre questions : 1° L'excommunication est-elle convenablement définie? — 2° L'Eglise doit-elle excommunier quelqu'un? — 3° Doit-on être excommunié pour un dommage temporel? — 4° L'excommunication portée injustement a-t-elle un effet?

ARTICLE I. — L'EXCOMMUNICATION EST-ELLE BIEN DÉFINIE?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de définir l'excommunication comme on l'a fait en disant que : *l'excommunication est une séparation de la communion de l'Eglise à l'égard de ses fruits et de ses suffrages généraux* (2). Car les suffrages de l'Eglise sont utiles à ceux pour lesquels on les fait. Or, l'Eglise prie pour ceux qui sont hors de l'Eglise comme pour les hérétiques et les païens. Donc elle prie aussi pour les excommuniés qui sont hors de l'Eglise, et par conséquent ses suffrages sont valides pour eux.

2. On ne perd les suffrages de l'Eglise que par une faute. Or, l'excommunication n'est pas une faute, mais une peine. Donc on n'est pas séparé des suffrages généraux de l'Eglise par l'excommunication.

3. Les fruits de l'Eglise ne paraissent pas être autre chose que ses suffrages. Car on ne peut les entendre du fruit des biens temporels, parce que ces biens ne sont pas enlevés aux excommuniés. C'est donc à tort qu'on met ces deux choses.

4. L'excommunication mineure est une excommunication. Or, l'homme ne perd pas les suffrages de l'Eglise par elle. Donc cette définition n'est pas convenable.

CONCLUSION. — Puisqu'il s'agit ici de l'excommunication majeure, on peut la définir : *une séparation de la communion de l'Eglise quant aux fruits et aux suffrages généraux;* car elle renferme l'interdiction de la communion des fidèles et des sacrements.

Il faut répondre que celui que le baptême fait entrer dans l'Eglise est associé à deux choses : à l'assemblée des fidèles et à la participation des

(1) Ainsi le pape ne peut être excommunié par personne, parce qu'il n'y a personne qui soit au-dessus de lui.

(2) Les théologiens modernes définissent en général l'excommunication une censure par laquelle un chrétien est séparé de la communion des fidèles et privé des biens spirituels qui sont à la disposition de l'Eglise, ce qui revient à la définition que donne ici saint Thomas.

sacrements. La seconde chose présuppose la première, parce qu'il n'y a que les fidèles qui puissent participer aux sacrements. C'est pourquoi on peut être mis hors de l'Eglise par l'excommunication de deux manières : 1° de telle sorte qu'on ne soit séparé que de la participation des sacrements, et c'est l'excommunication mineure (1); 2° de façon qu'on soit exclu de l'un et de l'autre, et c'est l'excommunication majeure (2) que l'on définit ici. On ne peut faire une troisième hypothèse, c'est-à-dire supposer qu'on soit exclu de la communion des fidèles, et non de la participation des sacrements, pour la raison que nous venons de donner. Car il n'y a que les fidèles qui participent aux sacrements. Mais les communications des fidèles sont de deux sortes; l'une consiste dans les choses spirituelles, comme les prières mutuelles et les assemblées qui ont pour but les choses saintes. D'autres consistent dans des actes corporels légitimes. Elles sont renfermées dans ces vers :

Si pro delictis anathema quis efficiatur,
Os, orare, vale, communio, mensa negetur.

Le mot *os* interdit le baiser de paix ; on ajoute le mot *orare* pour que nous ne priions pas avec les excommuniés; *vale*, pour qu'on ne les salue pas : *communio*, pour qu'on ne communique pas avec eux pour les sacrements; *mensa*, pour qu'on ne mange pas avec eux à la même table (3). La définition précédente implique la séparation des sacrements, et c'est ce qu'expriment ces mots *quant aux fruits*, et la séparation de la communion des fidèles quant aux choses spirituelles, et c'est ce qu'on désigne par les *suffrages généraux de l'Eglise*.—On trouve aussi une autre définition que l'on donne d'après la séparation de ces deux espèces d'actes et qu'on formule ainsi : *l'excommunication est une séparation de toute communion licite des fidèles.*

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on prie pour les infidèles, mais qu'ils ne reçoivent le fruit de la prière qu'autant qu'ils se convertissent à la foi. De même on peut prier pour les excommuniés (4) quoiqu'ils ne participent pas aux prières que l'on fait pour les membres de l'Eglise. Toutefois ils n'en retirent pas de fruit tant qu'ils sont excommuniés, mais on prie pour qu'ils reçoivent l'esprit de pénitence et qu'ils soient absous de l'excommunication.

Il faut répondre au *second*, que les suffrages de quelqu'un valent pour un autre selon qu'ils lui sont continués. Or, l'action de l'un peut être continuée en faveur d'un autre de deux manières : 1° par la puissance de la charité qui unit tous les fidèles pour qu'ils ne fassent qu'un en Dieu, selon cette expression de David (*Ps.* CXVIII, 63): *Je suis lié de société avec tous ceux qui vous craignent.* L'excommunication ne brise pas cette continuité d'union, parce qu'on ne peut être excommunié justement que pour une faute mortelle, par laquelle on a déjà été séparé de la charité même sans être excommunié. Mais une excommunication injuste ne peut enlever à

(1) Par l'excommunication mineure on n'est privé que d'une partie des biens spirituels, tandis que par l'excommunication majeure on est privé de tous absolument.

(2) Quand les canonistes parlent de l'excommunication sans rien ajouter, il ne s'agit que de l'excommunication majeure.

(3) On distingue ainsi trois sortes de communion : la première purement interne, qui est produite par la grâce; l'excommunication ne la détruit pas, mais elle suppose qu'elle n'existe plus. La seconde qui est interne et externe, et qui consiste dans les prières, les sacrifices, qui sont des choses extérieures, mais dont le fruit est intérieur. Enfin la troisième, qui est purement extérieure, consiste dans les actes de la vie civile dont on vient de parler. On ne peut communiquer, même sous ce dernier rapport, avec un excommunié dénoncé sans encourir l'excommunication mineure.

(4) On peut faire des prières particulières, mais ils n'ont pas de part aux prières publiques ou aux suffrages de l'Eglise.

quelqu'un la charité ; puisqu'elle fait partie des plus grands biens qu'on ne peut enlever à quelqu'un malgré lui. 2° L'action peut être continuée par l'intention de celui qui fait les suffrages et qui se porte sur celui pour lequel on les fait. L'excommunication rompt cette espèce de continuité. Car l'Eglise par la sentence d'excommunication sépare les excommuniés de la société générale des fidèles pour lesquels elle fait des prières. Par conséquent, ils ne tirent aucun avantage des suffrages qui sont faits pour l'Eglise entière, et la prière ne peut pas être faite pour eux au nom de l'Eglise parmi les membres de l'Eglise(1) ; quoiqu'une personne privée puisse par son intention diriger quelque suffrage pour leur conversion.

Il faut répondre au *troisieme*, que les fruits spirituels de l'Eglise ne viennent pas seulement des suffrages, mais encore de la réception des sacrements et des bonnes œuvres des fidèles.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'excommunication mineure n'a pas la nature parfaite de l'excommunication, mais elle y participe sous certain rapport ; c'est pourquoi il ne faut pas que la définition de l'excommunication lui convienne totalement, mais seulement en partie.

ARTICLE II. — L'ÉGLISE DOIT-ELLE EXCOMMUNIER QUELQU'UN (2) ?

1. Il semble que l'Eglise ne doive excommunier personne. Car l'excommunication est une malédiction. Or, il nous est défendu de maudire (*Rom.* XII). Donc l'Eglise ne doit pas excommunier.

2. L'Eglise militante doit imite rl'Eglise triomphante. Or, il est dit (*Jud.* IX) que *l'archange saint Michel dans la contestation qu'il eut avec le diable touchant le corps de Moïse, n'osa porter contre lui une sentence d'excommunication, mais qu'il dit : Que le Seigneur exerce sur toi son empire.* L'Eglise militante ne doit donc pas non plus porter contre quelqu'un une sentence de malédiction ou d'excommunication.

3. On ne doit livrer personne entre les mains de l'ennemi, à moins qu'il ne soit absolument désespéré. Or, par l'excommunication on est livré aux mains de Satan, comme on le voit (I. *Cor.* V). Par conséquent, puisqu'on ne doit désespérer de personne en cette vie, l'Eglise ne doit pas excommunier qui que ce soit.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre commande lui-même (I. *Cor.* V) d'excommunier un pécheur ou de le livrer à Satan.

Il est dit (Matth. XVIII, 17) de celui qui méprise les ordres de l'Eglise : *Qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain.* Or, les païens sont hors de l'Eglise. Donc ceux qui méprisent ce que dit l'Eglise doivent être mis hors de son sein par l'excommunication.

CONCLUSION. — L'Eglise tenant sur la terre la place de Dieu, et son jugement étant conforme au sien, elle peut légitimement excommunier en séparant le pécheur de la communion de l'Eglise ou de ses suffrages, et des autres biens spirituels.

Il faut répondre que le jugement de l'Eglise doit être conforme au jugement de Dieu. Or, Dieu punit les pécheurs de plusieurs manières : 1° en les châtiant par des fléaux pour les amener au bien ; 2° en abandonnant l'homme à lui-même, afin qu'étant privé de tous les secours qui le détournaient du mal, il connaisse son infirmité et qu'il retourne avec humilité vers Dieu dont il s'était écarté dans son orgueil. Dans la sentence d'excommu-

(1) Il y a des docteurs qui pensent qu'on peut offrir le saint sacrifice de la messe pour un excommunié non dénoncé, mais il faut que son excommunication ne soit pas notoire dans la paroisse et qu'il y ait espérance de le voir se réconcilier avec l'Eglise.

(2) Il est de foi que l'Eglise a le pouvoir d'excommunier et qu'elle doit user de ce pouvoir, car elle en a fait usage dans tous les temps, depuis les apôtres jusqu'à nos jours.

nication l'Eglise imite le jugement de Dieu sous ces deux rapports. En séparant quelqu'un de la communion des fidèles pour le couvrir de honte, elle imite le jugement de Dieu qui châtie par des fléaux; et en séparant des suffrages et des autres biens spirituels, elle imite le jugement de Dieu par lequel il laisse l'homme à lui-même, pour qu'après s'être connu lui-même il revienne à lui par l'humilité (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la malédiction peut se faire de deux manières. 1° On peut maudire en s'arrêtant par l'intention au mal qu'on souhaite ou qu'on exprime. Cette espèce de malédiction est défendue de toutes les manières. 2° On peut maudire de manière que le mal qu'on prononce en maudissant ait pour but de ramener au bien celui que l'on maudit. Cette espèce de malédiction est quelquefois permise et salutaire. C'est ainsi qu'un médecin fait du mal à un malade, par exemple des incisions, pour le délivrer de sa maladie (2).

Il faut répondre au *second*, que le diable est incorrigible. C'est pour cela qu'il n'est pas susceptible d'être amélioré par la peine de l'excommunication.

Il faut répondre au *troisième*, que par là même qu'on est privé des suffrages de l'Eglise, il en résulte trois désavantages qui correspondent aux trois espèces de fruits qu'on en retire. Car ils sont utiles pour augmenter la grâce dans ceux qui l'ont ou pour la mériter à ceux qui ne l'ont pas, et à cet égard le Maître des sentences dit (IV, dist. 18) que la grâce de Dieu est retirée par l'excommunication. Ils servent pour la garde de la vertu, et sous ce rapport il dit qu'on est privé de protection, ce qui ne signifie pas que l'excommunié est absolument mis en dehors de la providence de Dieu, mais qu'il n'a plus cette protection dont elle environne d'une manière plus spéciale les enfants de l'Eglise. Enfin ils sont bons pour nous défendre de l'ennemi, et il dit dans ce sens que le diable a reçu une plus grande puissance pour sévir contre lui spirituellement et corporellement. Ainsi, dans la primitive Eglise, quand il fallait amener les hommes à la foi par des signes sensibles, comme le don de l'Esprit-Saint se manifestait sous des signes visibles, de même l'excommunication se faisait connaître par des vexations corporelles du démon. Il ne répugne pas qu'on donne à l'ennemi quelqu'un dont on ne désespère pas; parce qu'on ne le lui donne pas pour qu'il soit damné, mais pour qu'il se corrige; puisqu'il est au pouvoir de l'Eglise de l'arracher de ses mains, quand elle le voudra.

ARTICLE III. — DOIT-ON ÊTRE EXCOMMUNIÉ POUR UN DOMMAGE TEMPOREL (3)?

1. Il semble que personne ne doive être excommunié pour un dommage temporel. Car la peine ne doit pas surpasser la faute. Or, la peine de l'ex-

(1) Ainsi le but pour lequel on prononce l'excommunication, c'est 1° pour venger l'honneur de Dieu, dont le nom pourrait être blasphémé si l'on voyait les crimes les plus énormes rester impunis parmi les fidèles; 2° pour détourner du mal les autres fidèles qui pourraient être atteints par le mauvais exemple (I. *Cor.* V) : *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* 3° Pour sauver celui qui est excommunié.

(2) C'est pour ce motif qu'on doit appliquer cette peine avec beaucoup de modération et de prudence : *Quamvis excommunicationis gladius*, dit le concile de Trente, *nervus sit ecclesiasticæ disciplinæ, et ad continendos in officio populos valdè salutaris; sobriè tamen magnâque circumspectione exercendus est; cùm experientia doceat, si temerè aut levibus ex rebus incutiatur, magis contemni quàm formidari, et perniciem potiùs parare quàm salutem* (sess. XXV, cap. 3).

(3) Le concile de Trente recommande de n'en venir aux censures dans cette circonstance que quand il n'est pas possible de se faire justice autrement : *In causis verò judicialibus mandatur omnibus judicibus ecclesiasticis, cujuscumque dignitatis existant, ut quandocumque executio realis vel personalis in qualibet parte judicii propriâ auctoritate ab ipsis fieri poterit, abstineant seu à censuris ecclesiasticis, seu interdicto* (sess. XXV, cap. 3).

communication est la privation d'un bien spirituel qui l'emporte sur tous les biens temporels. Personne ne doit donc être excommunié pour des biens temporels.

2. Nous ne devons rendre à personne le mal pour le mal d'après le précepte de l'Apôtre (*Rom.* XII). Or, ce serait rendre le mal pour le mal, si on excommuniait quelqu'un pour une perte qu'on a subie. Cela ne doit donc se faire d'aucune manière.

Mais c'est le *contraire*. Saint Pierre condamna à mort Ananie et Saphire pour l'avoir trompé sur le prix de leur champ (*Act.* V). Il est donc permis à l'Eglise d'excommunier pour des dommages temporels.

CONCLUSION. — Puisque le péché mortel rend l'homme indigne du ciel, celui qui pèche mortellement en causant un dommage temporel peut être excommunié pour cela par l'Eglise, surtout s'il est contumace.

Il faut répondre que par l'excommunication le juge ecclésiastique exclut du royaume d'une certaine manière ceux qui sont excommuniés. Ainsi puisqu'il ne doit exclure du royaume que les indignes, comme on l'a vu d'après la définition de la clef (quest. XVII, art. 2), et qu'on ne devient indigne qu'autant que par le péché mortel on perd la charité qui est la voie qui mène au ciel ; il s'ensuit qu'on ne doit être excommunié que pour un péché mortel. Et comme en faisant tort à quelqu'un corporellement ou dans ses biens temporels, on pèche mortellement et on agit contre la charité ; il s'ensuit que l'Eglise peut excommunier quelqu'un pour un tort temporel qu'il a causé. Mais l'excommunication étant la plus grave des peines, et les peines étant des remèdes, d'après Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3), il est d'un médecin sage de commencer par les remèdes les plus légers et les moins dangereux. C'est pourquoi on ne doit pas infliger l'excommunication pour un péché mortel, à moins qu'on ait été contumace, soit en ne voulant pas se soumettre au jugement, soit en s'en allant avant la fin du jugement sans y être autorisé, soit en n'obéissant pas à ce qui a été déterminé. Car alors après avoir été averti (1), si on refuse d'obéir par mépris, on est réputé contumace et on doit être excommunié par le juge qui n'a plus d'autre moyen d'action contre le coupable.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'étendue de la faute ne se mesure pas d'après le tort qu'on cause, mais d'après la volonté avec laquelle on agit contrairement à la charité. C'est pourquoi bien que la peine de l'excommunication surpasse le dommage causé, cependant elle ne surpasse pas la gravité de la faute.

Il faut répondre au *second*, que quand on corrige quelqu'un par une peine, on ne lui fait pas du mal, mais du bien ; parce que les peines sont des remèdes, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — L'EXCOMMUNICATION PORTÉE INJUSTEMENT A-T-ELLE UN EFFET ?

1. Il semble que l'excommunication portée injustement ne produise d'effet d'aucune manière. Car l'excommunication enlève la protection et la grâce de Dieu qui ne peuvent être retirées injustement. Donc l'excommunication portée injustement n'a aucun effet.

2. Saint Jérôme dit (sup. illud Matth. XVI : *Tibi dabo claves*) que c'est une présomption de la part des pharisiens de croire lié ou délié celui qui est lié ou délié injustement. Or, leur présomption était orgueilleuse et erronée. Donc l'excommunication injuste n'a aucun effet.

(1) Quand il s'agit d'une censure *ab homine* on doit faire trois monitions distinctes ou *per modum unius*, selon l'expression des canonistes, en assignant un délai et en déclarant que tels jours sont pour la première, pour la seconde et pour la troisième monition.

Mais c'est le *contraire*. D'après saint Grégoire (*Hom.* XXVI *in Evang.*), on doit redouter la sentence du pasteur, qu'elle soit juste ou injuste. Or, on ne devrait pas la redouter si une sentence injuste ne nuisait d'aucune manière. Donc, etc.

CONCLUSION. — Si l'excommunication a été portée injustement de la part de son auteur, soit par colere, soit par haine, elle n'en produit pas moins son effet; mais si elle pèche du côté de la sentence elle-même, de telle sorte que cette erreur la rende nulle, elle n'est d'aucun effet.

Il faut répondre qu'on peut dire que l'excommunication est injuste de deux manières : 1° de la part de celui qui la fulmine, comme quand on excommunie par haine ou par colère. Dans ce cas l'excommunication n'en a pas moins son effet, quoique celui qui en est l'auteur pèche, parce que le coupable subit la sentence justement, quoique l'autre agisse injustement. 2° Elle peut être injuste de la part de l'excommunication elle-même, soit parce que la cause de la sentence est illégitime (1), soit parce que la sentence elle-même a été rendue sans observer les règles du droit (2). Dans ce cas si l'erreur du côté de la sentence est telle qu'elle la rende nulle, l'excommunication n'a pas d'effet, parce qu'elle n'existe pas. Mais si l'erreur n'est pas telle qu'elle annule la sentence, elle a son effet et l'excommunié doit humblement obéir (et cela lui sera méritoire), ou il doit recourir à un juge supérieur (3), ou demander l'absolution de celui qui l'a frappé. S'il méprisait la sentence portée contre lui, il pécherait par là même mortellement. Mais il arrive quelquefois que la cause est légitime de la part de celui qui excommunie, tandis qu'elle ne l'est pas de la part de celui qui est excommunié, comme quand on est excommunié pour un crime faux qui a été prouvé en jugement (4). Alors si on supporte humblement sa condamnation, le mérite de l'humilité compense le tort causé par l'excommunication.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'homme ne puisse pas perdre injustement la grâce de Dieu, il peut cependant perdre injustement les choses qui dépendent de nous et qui disposent à la grâce, comme on le voit si on retranche à quelqu'un la parole de vérité qui lui est due. C'est de cette manière qu'on dit que l'excommunication retire la grâce de Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 huj. quæst. ad 3).

Il faut répondre au *second*, que saint Jérôme parle ainsi quant à la faute et non quant aux peines qui peuvent être infligées injustement par ceux qui sont à la tête des Eglises.

(1) Ainsi, par exemple, s'il ne s'agissait que d'une faute vénielle, la sentence serait nulle par défaut de matière.

(2) Le vice de forme est accidentel ou substantiel. S'il est accidentel, comme si les trois monitions n'avaient pas été faites toutes les trois ou si la sentence n'avait pas été portée par écrit, l'excommunication est néanmoins valide. Mais s'il est substantiel, comme dans le cas où celui qui porte la sentence n'a pas le droit de le faire ou s'il se trouve en opposition avec des lois qu'il doit respecter, la sentence est nulle.

(3) Il doit user du droit d'appel et respecter, en attendant que sa cause soit de nouveau jugée, la sentence qui l'a frappé.

(4) Dans ce cas on doit observer la sentence pour éviter le scandale; mais Sylvius, Major, Cajétan, et un très-grand nombre de théologiens pensent qu'on participe néanmoins aux biens spirituels de l'Eglise, et qu'on n'est pas pour cela retranché de la communion des fidèles.

QUESTION XXII.

DE CEUX QUI PEUVENT EXCOMMUNIER ET DE CEUX QUI PEUVENT L'ÊTRE.

Nous devons ensuite nous occuper de ceux qui peuvent excommunier et de ceux qui peuvent l'être. A cet égard six questions se présentent : 1° Tout prêtre peut-il excommunier? — 2° Celui qui n'est pas prêtre peut-il excommunier? — 3° Celui qui est excommunié ou suspendu peut-il en excommunier un autre? — 4° Peut-on s'excommunier soi-même ou excommunier son égal ou son supérieur? — 5° Une société peut-elle être excommuniée? — 6° Celui qui a été excommunié une fois pourrait-il l'être encore?

ARTICLE I. — TOUT PRÊTRE PEUT-IL EXCOMMUNIER?

1. Il semble que tout prêtre puisse excommunier. Car l'excommunication est un acte des clefs. Or, tout prêtre a les clefs. Donc tout prêtre peut excommunier.

2. C'est une plus grande chose d'absoudre et de lier au for de la pénitence qu'au for judiciaire. Or, tout prêtre peut lier et délier au for de la pénitence ceux qui lui sont soumis. Donc tout prêtre peut aussi excommunier ses ouailles.

Mais c'est le *contraire*. On doit réserver à ceux qui occupent les postes les plus élevés les choses qui sont les plus dangereuses. Or, la peine de l'excommunication est excessivement dangereuse, si on ne l'applique pas avec modération. On ne doit donc pas la confier à tout prêtre.

CONCLUSION. — Il n'y a que les évêques et les prélats majeurs qui puissent excommunier et qui aient juridiction au for judiciaire auquel se rapportent les choses qui obligent l'homme par rapport à ses semblables.

Il faut répondre qu'au for de la conscience la cause se passe entre l'homme et Dieu, tandis qu'au for du tribunal extérieur la cause se passe d'homme à homme. C'est pourquoi l'acte de lier ou de délier qui n'oblige un homme que par rapport à Dieu appartient au for de la pénitence, tandis que celui qui oblige l'homme par rapport aux autres hommes appartient au for public du tribunal extérieur. Et comme l'homme est séparé de la communion des fidèles par l'excommunication, il s'ensuit que l'excommunication appartient au for extérieur. C'est pourquoi il n'y a que ceux qui ont juridiction au for extérieur qui puissent excommunier. C'est ce qui fait que les évêques seuls et les hauts prélats (1), selon l'opinion la plus commune, peuvent excommunier de leur autorité propre (2), tandis que les prêtres qui ont une paroisse ne le peuvent qu'en vertu d'une commission qui leur est donnée ou en certains cas, comme pour le vol, la rapine et dans les autres circonstances où le pouvoir d'excommunier leur est accordé par le droit (3). Il y a d'autres auteurs qui ont dit que les curés pouvaient aussi excommunier, mais l'opinion précédente est plus raisonnable.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'excommunication n'est pas un acte de la clef directement, et qu'elle se rapporte plutôt au jugement extérieur. Mais la sentence d'excommunication quoiqu'elle soit promul-

(1) Les supérieurs des ordres religieux ont le droit de porter des censures contre ceux qui sont soumis à leur juridiction.

(2) C'est-à-dire que ce pouvoir découle de leur institution ordinaire, et qu'ils ne le possèdent pas en vertu d'une commission temporaire ou d'une simple délégation, mais cela ne signifie pas que cette autorité soit indépendante d'un autre homme, puisqu'elle découle de l'autorité du pape, comme S. Thomas l'observe plus loin.

(3) Ce droit est tombé en désuétude. Les grands vicaires peuvent actuellement porter des censures, mais ils n'ont ce droit qu'en vertu de la commission qu'ils tiennent de l'évêque.

guée dans un jugement extérieur, comme elle appartient d'une certaine manière à l'entrée du royaume céleste dans le sens que l'Eglise militante est la voie qui mène à l'Eglise triomphante, il s'ensuit que cette juridiction par laquelle on peut excommunier peut aussi recevoir le nom de clef. A cet égard il y en a qui distinguent la clef d'ordre que tous les prêtres possèdent et la clef de juridiction au for judiciaire que les juges seuls du tribunal extérieur possèdent. Cependant Dieu a donné l'une et l'autre à saint Pierre (Matth. XVI), et c'est de lui que ce double pouvoir est descendu sur ceux qui le possèdent.

Il faut répondre au *second*, que les curés ont à la vérité juridiction sur leurs paroissiens quant au for de la conscience, mais non quant au for judiciaire, parce qu'ils ne peuvent être cités devant eux dans les causes contentieuses. C'est pourquoi ils ne peuvent excommunier, quoiqu'ils puissent absoudre au for de la pénitence. Et quoique le for de la pénitence soit plus noble, cependant au for judiciaire on requiert plus de solennité, parce que là il faut satisfaire non-seulement à Dieu, mais encore aux hommes.

ARTICLE II. — CEUX QUI NE SONT PAS PRÊTRES PEUVENT-ILS EXCOMMUNIER (1)?

1. Il semble que ceux qui ne sont pas prêtres ne puissent pas excommunier. Car l'excommunication est un acte des clefs, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 18). Or, ceux qui ne sont pas prêtres n'ont pas les clefs. Ils ne peuvent donc pas excommunier.

2. On exige plus pour l'excommunication que pour l'absolution au for de la pénitence. Or, celui qui n'est pas prêtre ne peut pas absoudre au for de la pénitence. Il ne peut donc pas non plus excommunier.

Mais c'est le *contraire*. Les archidiacres, les légats et les évêques élus excommunient, et cependant quelquefois ils ne sont pas prêtres. Il n'y a donc pas que les prêtres qui puissent excommunier.

CONCLUSION. — Puisque l'excommunication ne se rapporte pas directement à la grâce, et que ceux qui ne sont pas prêtres ont quelquefois juridiction au for contentieux, ils peuvent excommunier.

Il faut répondre qu'il n'appartient qu'aux prêtres de dispenser les sacrements qui confèrent la grâce; et c'est pour cela qu'il n'y a qu'eux qui puissent absoudre et lier au for de la pénitence. Mais l'excommunication ne se rapporte pas directement à la grâce, elle ne s'y rapporte que par voie de conséquence, dans le sens que l'homme est privé des suffrages de l'Eglise qui disposent à la grâce ou qui la conservent. C'est pourquoi ceux qui ne sont pas prêtres, pourvu qu'ils aient juridiction au for contentieux, peuvent excommunier.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoiqu'ils n'aient pas la clef d'ordre, ils ont cependant la clef de juridiction.

Il faut répondre au *second*, que ces deux choses sont entre elles comme ce qui dépasse et ce qui est dépassé; c'est pourquoi l'une convient à l'un sans que l'autre lui convienne.

ARTICLE III. — CELUI QUI EST EXCOMMUNIÉ OU SUSPENDU PEUT-IL EN EXCOMMUNIER UN AUTRE?

1. Il semble que celui qui est excommunié ou suspendu puisse en excommunier un autre. Car celui qui est excommunié ou suspendu ne perd ni

(1) L'excommunication peut être portée par un légat du saint-siége, par un archidiacre ou par un cardinal, et il n'est pas nécessaire que celui qui remplit ces fonctions soit prêtre, mais il faut pour excommunier être membre du clergé, à moins que le souverain pontife n'use de la plénitude de sa puissance pour confier ce pouvoir à quelqu'un qui ne serait pas clerc. On peut voir Sylvest. au mot *Excommunicatio* (Tolet. lib. I, cap. 6), Dominique (dist. XXII, quæst. II, art. 1, et capit. *Cum Ecclesiis,* tit. major. et obed.).

l'ordre, ni la juridiction. Car on ne l'ordonne pas de nouveau, quand on l'absout, et on ne lui donne pas non plus une nouvelle commission. Or, l'excommunication ne requiert que l'ordre ou la juridiction. Par conséquent celui qui est excommunié ou suspendu peut aussi excommunier.

2. C'est une plus grande chose de consacrer le corps du Christ que d'excommunier. Or, ceux qui sont dans le cas que nous venons de désigner peuvent consacrer. Ils peuvent donc aussi excommunier.

Mais c'est le *contraire*. Celui qui est lié corporellement ne peut en lier un autre. Or, le lien spirituel est plus fort que le lien corporel. Donc celui qui est excommunié ne peut en excommunier un autre, puisque l'excommunication est un lien spirituel.

CONCLUSION. — Puisque l'excommunié est séparé de la communion des fidèles et privé de l'usage de la juridiction, et que celui qui est suspendu par rapport à la juridiction ne peut exécuter les choses qui appartiennent à la juridiction, ils ne peuvent excommunier ni l'un ni l'autre.

Il faut répondre que l'usage de la juridiction existe par rapport à un autre homme. C'est pourquoi tout excommunié étant séparé de la communion des fidèles, est par là même privé de l'usage de la juridiction. Et comme l'excommunication appartient à la juridiction, il s'ensuit qu'un excommunié ne peut excommunier (1). La même raison existe à l'égard de celui qui est suspendu par rapport à la juridiction. Car si on n'est suspendu que par rapport à l'ordre, alors on ne peut faire ce qui appartient à l'ordre (2), quoiqu'on puisse faire ce qui est de juridiction. Au contraire si on est suspendu par rapport à la juridiction et non par rapport à l'ordre, on ne peut faire ce qui appartient à la juridiction, mais on peut ce qui appartient à l'ordre. Dans le cas où on est suspendu des deux manières, on ne peut ni l'un ni l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique celui qui est excommunié ou suspendu (3) ne perde pas la juridiction (4), cependant il en perd l'usage.

Il faut répondre au *second*, que le pouvoir de consacrer résulte du caractère qui est ineffaçable. C'est pour cela que l'homme du moment qu'il a le caractère d'ordre peut toujours consacrer, quoique cela ne lui soit pas toujours permis. Mais il en est autrement de l'excommunication qui résulte de la juridiction qui peut être ravie et entravée.

ARTICLE IV. — PEUT-ON S'EXCOMMUNIER SOI-MÊME OU EXCOMMUNIER UN ÉGAL OU UN SUPÉRIEUR (5)?

1. Il semble qu'on puisse s'excommunier soi-même et excommunier son égal ou son supérieur. Car un ange de Dieu était plus grand que saint Paul, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. XI, 11) : *Celui qui est le dernier dans le royaume des cieux est plus grand que Jean*, dont il est dit *qu'il était le premier des enfants des hommes*. Or, saint Paul a excommunié un

(1) Par là même il ne peut pas non plus déléguer quelqu'un pour le faire.

(2) Ainsi un prélat irrégulier peut excommunier validement, parce que l'irrégularité empêche de recevoir l'ordre et d'en faire usage, mais elle n'empêche pas la juridiction.

(3) Il s'agit ici de ceux qui sont excommuniés et suspens et qui *ne sont pas tolérés* d'après la constitution *ad evitanda*. Car ceux qui sont *tolérés* par l'Eglise excommunient validement.

(4) Le mot juridiction désigne ici le pouvoir d'ordre.

(5) On peut établir en principe qu'on ne peut excommunier que les hommes qui sont sur cette terre, qui ont l'usage de raison, qui sont baptisés et qui ont un supérieur. Ainsi on ne peut excommunier les morts, les enfants et les insensés, les catéchumènes, les juifs et les infidèles. Le souverain pontife ne peut être excommunié parce qu'il n'a pas de supérieur sur la terre.

ange du ciel, comme on le voit (*Gal.* I). L'homme peut donc excommunier son supérieur.

2. Un prêtre excommunie quelquefois en général pour un vol ou pour quelque autre chose de semblable. Or, il peut arriver qu'il ait commis lui-même cette faute, ou qu'elle ait été commise par son supérieur ou son égal. Donc on peut s'excommunier soi-même, ou excommunier son égal ou son supérieur.

3. On peut absoudre au for de la pénitence un supérieur ou un égal; comme quand les évêques se confessent à leurs subordonnés et quand un prêtre confesse à un autre des péchés véniels. Il semble donc qu'on puisse excommunier aussi son supérieur ou son égal.

Mais c'est le *contraire.* L'excommunication est un acte de juridiction. Or, on n'a pas de juridiction sur soi; parce que dans la même cause on ne peut pas être juge et accusé, et on n'a pas non plus juridiction sur un supérieur ou un égal. Donc on ne peut pas excommunier un supérieur ou un égal, ni s'excommunier soi-même.

CONCLUSION. — Puisque par la juridiction, dont l'excommunication est un acte, on devient supérieur à celui sur lequel on l'exerce, personne ne peut s'excommunier soi-même, ni excommunier son égal ou son supérieur.

Il faut répondre que la juridiction établissant celui qui la possède dans un degré de supériorité par rapport à celui sur lequel il l'exerce, parce qu'il est son juge; il s'ensuit que personne n'a juridiction sur soi-même et qu'on n'en a pas non plus sur son supérieur ou son égal, et que par conséquent personne ne peut s'excommunier soi-même, ni excommunier son supérieur ou son égal (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre parle hypothétiquement, c'est-à-dire dans la supposition où un ange pécherait. Car dans ce cas il ne serait pas supérieur à l'Apôtre, mais inférieur. Il ne répugne pas que dans les propositions conditionnelles dont les antécédents sont impossibles, les conséquents le soient aussi.

Il faut répondre au *second,* que dans ce cas personne n'est excommunié, parce que l'égal n'a pas de pouvoir sur son égal.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on lie et qu'on délie au tribunal de la confession, seulement par rapport à Dieu, devant lequel celui qui est supérieur à un autre lui devient inférieur par le péché. Mais l'excommunication appartient au jugement extérieur dans lequel on ne perd pas sa supériorité par là même que l'on pèche. Il n'y a donc pas de parité à l'égard de ces deux tribunaux. Cependant, au for de la confession, on ne peut s'absoudre soi-même (2), ni absoudre un supérieur ou un égal d'un péché mortel, sinon en vertu d'une commission qu'on a reçue; mais on le peut à l'égard des fautes vénielles (3), parce que ces fautes sont remises par tous les sacrements qui confèrent la grâce. Leur rémission résulte donc du pouvoir d'ordre.

(1) Si un supérieur est excommunié par un inférieur c'est en vertu d'une juridiction déléguée que ce dernier a reçue.

(2) On ne peut s'absoudre soi-même ni au for intérieur, ni au for extérieur, mais on peut absoudre un supérieur ou un égal au tribunal de la pénitence en vertu des pouvoirs qu'on possède.

(3) Il y a des auteurs qui ont pensé d'après ce passage que la juridiction n'était pas nécessaire pour absoudre des péchés véniels, que le pouvoir d'ordre suffit, mais cette opinion est abandonnée, et on ne peut pas dire que cette juridiction est donnée à tous les prêtres par le pontife surtout d'après la restriction exprimée formellement par le concile de Trente (sess. XXIII, cap. 15).

ARTICLE V. — PEUT-ON PORTER LA SENTENCE D'EXCOMMUNICATION CONTRE UNE COMMUNAUTÉ?

1. Il semble qu'on puisse porter une sentence d'excommunication contre une communauté. Car il arrive qu'une société peut s'accorder pour adhérer tout entière à une faute. Or, on doit lancer l'excommunication pour une faute à l'égard de laquelle on est contumace. L'excommunication peut donc être portée contre une société.

2. Ce qu'il y a de plus grave dans l'excommunication, c'est la séparation des sacrements de l'Eglise. Or, quelquefois on interdit une cité entière *à divinis*. On peut donc aussi excommunier une société.

Mais c'est le *contraire*. La glose de saint Augustin (interl. sup. illud : *Vis, imus*, etc. et hab. ex Aug. Epist. CCL, et cap. *Si habes*, XXIV, quæst. III, et cap. *Romana*. De sent. excom. in VI) dit qu'on ne doit pas excommunier le prince et la multitude (1).

CONCLUSION. — Puisque Dieu, dont l'Eglise doit imiter le jugement, ne condamne pas le juste avec l'impie, et qu'il est probable que dans une société tous ne consentent pas au mal, on ne doit jamais excommunier une société entière quoique chacun des membres puisse l'être.

Il faut répondre qu'on ne doit excommunier que pour un péché mortel. Or, le péché consiste dans l'acte, et l'acte n'appartient pas ordinairement à la communauté, mais à chacune des personnes qui la composent. C'est pourquoi chacun des membres de la communauté peut être excommunié, mais la communauté ne peut pas l'être. Et quoiqu'il arrive quelquefois qu'un acte appartient à une multitude entière, comme quand une foule d'individus traînent un navire que personne ne pourrait traîner par lui-même, cependant il n'est pas probable qu'une communauté consente tout entière au mal, sans qu'il y ait des dissidents. Et comme *Dieu qui juge toute la terre ne veut pas condamner le juste avec l'impie*, selon l'expression de la Bible (*Gen.* XVIII), il s'ensuit que l'Eglise, qui doit imiter son jugement, a défendu avec sagesse d'excommunier une communauté dans la crainte qu'on n'arrachât le bon grain avec l'ivraie et la zizanie.

La réponse au *premier* argument est évidente d'après ce que nous avons dit, c'est-à-dire qu'il n'est pas croyable qu'une communauté tout entière se rende coupable d'une faute.

Il faut répondre au *second*, que la suspension n'est pas une peine aussi grande que l'excommunication. Car ceux qui sont suspendus ne sont pas privés des suffrages de l'Eglise, comme ceux qui sont excommuniés. Par conséquent on est suspendu sans avoir soi-même commis de péché; c'est ainsi qu'on met tout un royaume sous l'interdit (2) pour le péché du roi. C'est pourquoi il n'y a pas de ressemblance entre l'excommunication et la suspension.

ARTICLE VI. — CELUI QUI EST EXCOMMUNIÉ UNE FOIS PEUT-IL L'ÊTRE ENCORE (3)?

1. Il semble que celui qui a été excommunié une fois ne puisse plus l'être

(1) Innocent IV s'exprime ainsi : *In universitatem, vel collegium proferri excommunicationis sententiam penitùs prohibemus, volentes animarum periculum vitare, quod exindè sequi posset, cùm nonnunquam contingeret, innoxios hujusmodi sententiâ irretiri, sed in illos duntaxat de collegio, vel universitate, quos culpabiles esse constiterit, promulgetur* (in concil. Lugdun. cap. *Romana*).

(2) L'excommunication est toujours personnelle, tandis que l'interdit peut être local. C'est la distinction que fait Boniface VIII (De sent. excom. in 6) : *Qui verò contrafecerint, si personæ fuerint singulares, excommunicationis; si autem collegium, vel universitas castri, civitatis, seu loci alterius cujuscumque, ipsa civitas, castrum, vel locus interdicti sententias ipso facto incurrant.*

(3) La pratique constante de l'Eglise prouve que l'on peut être excommunié plusieurs fois pour la même cause et pour des causes diffé-

encore. Car saint Paul dit (I. *Cor.* v, 12) : *Pourquoi entreprendrai-je de juger ceux qui sont hors de l'Eglise?* Or, les excommuniés sont déjà hors de l'Eglise. L'Eglise n'a donc pas autorité sur eux pour pouvoir les excommunier de nouveau.

2. L'excommunication est une séparation des choses divines et de la communion des fidèles. Or, après qu'on a été privé d'une chose, on ne peut pas en être privé de nouveau. Donc un excommunié ne peut pas l'être de nouveau.

Mais c'est le *contraire.* L'excommunication est une peine et un remède médicinal. Or, toutes les peines et tous les remèdes se réitèrent quand la cause l'exige. Donc l'excommunication peut être réitérée.

CONCLUSION. — On peut excommunier autant de fois qu'il se présente de causes d'excommunication, et par là il arrive qu'on est d'autant plus éloigné des suffrages de l'Eglise.

Il faut répondre que celui qui a été frappé d'une excommunication, peut être excommunié de nouveau, soit en réitérant la même excommunication pour ajouter à sa confusion et le faire ainsi sortir du péché, soit pour d'autres causes. Et alors, il y a autant d'excommunications principales qu'il y a de causes pour lesquelles on est excommunié.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre parle des païens et des autres infidèles qui n'ont pas le caractère qui les met au nombre de ceux qui font partie du peuple de Dieu. Mais comme le caractère baptismal par lequel on est mis au nombre du peuple de Dieu est indélébile, il s'ensuit que celui qui est baptisé reste toujours de quelque manière dans l'Eglise ; et par conséquent l'Eglise peut toujours le juger.

Il faut répondre au *second*, que la privation, quoiqu'elle ne soit pas en elle-même susceptible de plus et de moins, en est cependant susceptible par rapport à sa cause. C'est ainsi que l'excommunication peut être réitérée, et celui qui a été excommunié plusieurs fois est plus éloigné des suffrages de l'Eglise que celui qui ne l'a été qu'une seule (1).

QUESTION XXIII.

DES RAPPORTS AVEC LES EXCOMMUNIÉS.

Nous devons ensuite nous occuper des communications que l'on peut avoir avec les excommuniés. A ce sujet trois questions se présentent : 1° Est-il permis d'être en rapport avec un excommunié pour des choses purement corporelles? — 2° Celui qui est en rapport avec un excommunié est-il excommunié? — 3° Est-ce un péché mortel de communiquer avec un excommunié dans les cas où on n'en a pas la permission?

ARTICLE I. — EST-IL PERMIS D'AVOIR DES RELATIONS AVEC UN EXCOMMUNIÉ POUR DES CHOSES PUREMENT CORPORELLES (2)?

1. Il semble qu'il soit permis de communiquer avec un excommunié pour des choses purement corporelles. Car l'excommunication est un acte des clefs. Or, la puissance des clefs ne s'étend qu'aux choses spiri-

rentes, par le même juge et par un autre. C'est ainsi que les mêmes hérétiques ont été dans une foule de circonstances excommuniés et anathématisés.

(1) Le péché mortel prive absolument de la grâce, cependant un péché mortel en s'ajoutant à un autre ajoute aussi à la culpabilité de celui qui le commet et l'éloigne de Dieu de plus en plus.

(2) Cet article est contraire aux erreurs de Jean Huss, de Luther et des autres novateurs modernes qui prétendaient que l'on devait mépriser les excommunications et toutes les censures de l'Eglise.

tuelles. Donc par l'excommunication il n'est pas défendu de communiquer l'un avec l'autre pour des choses corporelles.

2. Ce qui a été établi en faveur de la charité ne combat pas contre elle (vid. quæst. XI, art. 1, arg. 1). Or, nous sommes tenus d'après le précepte de la charité de secourir nos ennemis, ce qu'on ne peut faire sans communiquer avec eux. Il est donc permis d'avoir des relations avec un excommunié pour les choses corporelles.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. *Cor.* V, 11) : que *l'on ne doit pas manger avec ceux qui sont dans cet état.*

CONCLUSION. — Il est permis aux fidèles de communiquer pour les choses purement corporelles avec un excommunié frappé d'une excommunication mineure; mais ils ne doivent pas le faire avec celui qui est frappé d'une excommunication majeure, à moins qu'on ignore le lien ou qu'on y soit poussé par un motif d'avantages spirituels, ou par la raison de la loi ou de la nécessité.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes d'excommunication : l'une est mineure et elle sépare seulement de la participation des sacrements; mais elle ne sépare pas de la communion des fidèles. C'est pourquoi il est permis de communiquer avec ces excommuniés, mais il n'est pas permis de leur conférer les sacrements. L'autre est l'excommunication majeure. Elle sépare l'homme des sacrements de l'Eglise et de la communion des fidèles. C'est pour cela qu'il n'est pas permis d'avoir des rapports avec celui qui est frappé de cette excommunication (1). Mais comme l'Eglise frappe d'excommunication non pour faire périr, mais pour guérir; il s'ensuit qu'il y a des choses qui sont exceptées de cette mesure générale à l'égard desquelles il est permis d'avoir des relations, ce sont les choses qui appartiennent au salut. Comme on peut licitement parler de ces choses avec un excommunié, on peut aussi y joindre d'autres paroles, parce que dans la familiarité de la conversation, on reçoit plus facilement les paroles du salut. On excepte aussi les personnes qui doivent tout spécialement pourvoir aux besoins de l'excommunié; comme une épouse, un fils, un serf, un domestique et un serviteur. Mais ceci doit s'entendre des fils non émancipés; autrement ils sont tenus d'éviter leur père. A l'égard des autres, on entend qu'il leur est permis d'avoir des rapports avec l'excommunié, s'ils étaient à son service avant l'excommunication, mais il n'en est pas de même s'ils se sont attachés à lui après. Il y en a qui veulent que les supérieurs puissent licitement communiquer avec les inférieurs, mais d'autres disent le contraire. Mais ils doivent au moins communiquer ensemble pour les choses à l'égard desquelles ils sont liés les uns envers les autres. Car comme les inférieurs sont obligés à obéir à leurs supérieurs, de même ces derniers sont obligés de pourvoir aux besoins des premiers. Il y a encore certains cas exceptés, par exemple, quand on ignore l'excommunication (2) et quand on est pèlerin et voyageur dans un pays d'excommuniés, on peut licitement acheter d'eux et en recevoir l'aumône. Il en est de même si on voit un excommunié dans la nécessité, parce que dans ce cas on est tenu de pourvoir à ses

(1) S. Thomas s'exprime dans cet article suivant le droit ancien qui était encore de son temps en vigueur, mais d'après la bulle de Martin V, *Ad vitanda scandala*, il n'est défendu de communiquer avec les excommuniés qu'autant qu'ils sont nommément dénoncés. En France cette règle n'a pas d'exception.

(2) C'est-à-dire s'il y a ignorance du droit aussi bien que du fait et que cette ignorance soit invincible et non coupable. D'après le sentiment le plus communément suivi par les canonistes cette ignorance excuse de la censure. Il en est de même de l'ignorance qui n'est que légèrement coupable d'après le plus grand nombre des théologiens

besoins d'après le précepte de la charité. Toutes ces choses ont été renfermées dans ce vers : *Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.* Le mot *utile* se rapporte aux paroles de salut, le mot *loi* au mariage, le mot *humble* à la soumission ; les autres sont évidents (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses corporelles se rapportent aux choses spirituelles. C'est pourquoi la puissance qui s'étend aux choses spirituelles, peut aussi s'étendre aux choses corporelles; comme l'art qui a pour objet la fin commande aux moyens.

Il faut répondre au *second*, que dans le cas où l'on est tenu d'avoir des rapports d'après le précepte de la charité, cela n'est pas défendu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — CELUI QUI PARTICIPE A L'ACTE DE L'EXCOMMUNIÉ EST-IL EXCOMMUNIÉ?

1. Il semble que celui qui participe à l'acte de l'excommunié ne le soit pas. Car un gentil est plus séparé de l'Eglise qu'un excommunié. Or, celui qui a des rapports avec un gentil ou un juif n'est pas excommunié. Celui qui a des rapports avec un chrétien excommunié ne l'est donc pas non plus.

2. Si celui qui a des rapports avec un excommunié, est excommunié lui-même, pour la même raison celui qui a des relations avec lui sera excommunié aussi et cela indéfiniment, ce qui paraît absurde. Celui qui a des rapports avec un excommunié n'est donc pas excommunié lui-même.

Mais c'est le *contraire*. L'excommunié est mis hors de la communion. Donc celui qui a des rapports avec lui s'éloigne de la communion de l'Eglise, et par conséquent il semble qu'il soit excommunié aussi.

CONCLUSION. — Celui qui a des rapports avec un excommunié est aussi frappé tantôt de l'excommunication majeure et tantôt de l'excommunication mineure.

Il faut répondre que l'excommunication peut être portée contre quelqu'un de deux manières : 1° de telle sorte qu'il soit excommunié avec tous ceux qui ont pris part avec lui à l'acte, et dans ce cas il n'est pas douteux que celui qui y a pris part avec lui soit frappé d'une excommunication majeure. 2° Il peut être excommunié simplement, et alors ou on participe avec lui à la faute en lui donnant conseil, aide ou faveur, et dans ce cas on est aussi frappé d'excommunication majeure (2) ; ou on est en rapport relativement à d'autres choses, comme la conversation, la table ou d'autres affaires civiles, et dans ce cas on est frappé de l'excommunication mineure (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Eglise n'a pas l'intention de corriger les infidèles comme les fidèles dont elle s'est chargée. C'est pourquoi elle n'éloigne pas ceux qu'elle excommunie de la communion des infidèles comme de la communion des fidèles sur lesquels elle a du pouvoir.

Il faut répondre au *second*, qu'il est permis d'avoir des rapports avec quelqu'un qui a été frappé d'une excommunication mineure ; et par conséquent l'excommunication ne passe pas sur une troisième personne.

(1) Ce sont l'ignorance et la nécessité.

(2) On doit s'en tenir à ce sujet à la lettre de la loi. Si la loi, dit Mgr Gousset, comprend dans la censure, non-seulement l'auteur principal du crime, mais encore ceux qui y concourent, alors la peine frappe tous ceux qui y prennent part physiquement ou moralement, soit en l'ordonnant ou le conseillant, soit en facilitant les moyens d'exécution, lorsque toutefois l'ordre ou le conseil est suivi de son effet, *effectu secuto*.

(3) Si l'excommunié avait été frappé par le pape, on ne pourrait le recevoir ainsi sans encourir l'excommunication majeure d'après la bulle de Clément III (De sent. excom. cap. *Significavit*).

ARTICLE III. — EST-CE UN PÉCHÉ MORTEL D'AVOIR DES RAPPORTS AVEC UN EXCOMMUNIÉ DANS LES CAS OU CELA N'EST PAS PERMIS?

1. Il semble que ce soit toujours un péché mortel que d'avoir des relations avec un excommunié dans les cas où cela n'est pas permis. Car il y a une décrétale qui dit (cap. *Sacris*, De his quæ vi metuque, etc.) qu'on ne doit pas avoir de relation avec un excommunié pour crainte de mort, parce qu'on doit mourir plutôt que de pécher mortellement. Or, cette raison ne vaudrait rien s'il n'y avait pas péché mortel à communiquer avec un excommunié. Donc, etc.

2. C'est un péché mortel d'agir contre un précepte de l'Eglise. Or, l'Eglise ordonne de n'avoir aucun rapport avec un excommunié. Donc c'est un péché mortel que d'avoir des relations avec lui.

3. Il n'est pas défendu de recevoir l'eucharistie pour un péché véniel. Or, celui qui a des rapports avec un excommunié dans les cas où cela n'est pas permis est éloigné de la communion eucharistique, parce qu'il encourt l'excommunication mineure. Celui qui a des rapports avec un excommunié dans les cas où cela n'est pas permis pèche donc mortellement.

4. On ne doit être frappé d'excommunication majeure que pour un péché mortel. Or, d'après le droit (cap. III, IV, XVI et seq. XI, quæst. III), on peut être frappé d'excommunication majeure parce qu'on a des rapports avec un excommunié. C'est donc un péché mortel que d'en avoir.

Mais au *contraire*. On ne peut absoudre quelqu'un de péché mortel qu'autant qu'on a juridiction sur lui. Or, tout prêtre peut absoudre des rapports que l'on a eus avec les excommuniés. Ce n'est donc pas un péché mortel.

La peine doit être proportionnée à la gravité du péché (*Deut.* XXVI). Or, la peine portée pour les rapports qu'on a eus avec les excommuniés n'est pas ordinairement proportionnée au péché mortel, mais elle est plutôt due au péché véniel. Ce n'est donc pas un péché mortel.

CONCLUSION. — Il n'y a que celui qui participe au crime de l'excommunié ou qui a des rapports avec lui pour les choses saintes ou par mépris pour l'Eglise qui pèche mortellement.

Il faut répondre qu'il y en a qui disent que toutes les fois qu'on a des relations avec un excommunié, par parole ou par l'une des manières que nous avons exprimées précédemment (art. seq.) et d'après lesquelles il n'est pas permis de communiquer avec lui pèche mortellement, et qu'il n'y a d'exception que pour les cas déterminés par le Droit (cap. *Quoniam* XI, quæst. III). Mais parce qu'il paraît trop dur d'admettre qu'on pèche mortellement pour une parole qu'on adresse à un excommunié, et que les auteurs de l'excommunication jetteraient ainsi sur une multitude de fidèles un filet de perdition qui se retournerait contre eux; il paraît pour ce motif plus probable à d'autres qu'on ne pèche pas toujours mortellement, mais qu'on le fait seulement quand on participe au crime des excommuniés ou qu'on communique avec eux dans les choses divines (1) ou qu'on le fait par mépris de l'Eglise.

(1) Ces choses divines sont celles qui sont spécialement interdites aux excommuniés, comme les sacrements, la sépulture ecclésiastique, les offices que l'on célèbre publiquement dans l'Eglise. On pourrait réciter avec eux le bréviaire ou entrer dans une église dans le temps où on ne célèbre pas d'offices, sans commettre de péché mortel. D'après Covarruvias il n'y aurait qu'une faute vénielle.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette décrétale parle de la communication avec les excommuniés dans les choses divines. — Ou bien il faut dire que la même raison est applicable au péché mortel et au péché véniel, en ce sens que comme le péché mortel ne peut être une bonne action, de même le péché véniel. C'est pourquoi comme on doit supporter la mort plutôt que de pécher mortellement, de même aussi plutôt que de pécher véniellement, par rapport à la manière dont on doit éviter cette faute.

Il faut répondre au *second*, que le précepte de l'Eglise se rapporte directement aux choses spirituelles et par conséquent aux actes légitimes ; c'est pourquoi celui qui a des relations pour les choses divines avec un excommunié agit contre le précepte ecclésiastique et pèche mortellement ; tandis que celui qui communique avec lui pour d'autres choses agit en dehors du précepte et pèche véniellement.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on est quelquefois éloigné de l'eucharistie sans avoir commis de faute, comme on le voit pour ceux qui sont suspendus ou interdits ; parce que quelquefois on inflige ces peines à quelqu'un pour la faute d'un autre qu'on punit en eux.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique ce soit un péché véniel d'avoir des rapports avec un excommunié, cependant c'est un péché mortel de le faire obstinément (1). C'est pour cela qu'on peut être excommunié d'après les règles du droit.

QUESTION XXIV.

DE L'ABSOLUTION DE L'EXCOMMUNICATION.

Nous devons ensuite nous occuper de l'absolution de l'excommunication. A cet égard trois questions se présentent : 1° Tout prêtre peut-il absoudre de l'excommunication celui qui lui est soumis ? — 2° Peut-on être absous de l'excommunication malgré soi ? — 3° Peut-on être absous d'une excommunication sans l'être d'une autre ?

ARTICLE I. — TOUT PRÊTRE PEUT-IL ABSOUDRE DE L'EXCOMMUNICATION CELUI QUI LUI EST SOUMIS ?

1. Il semble que tout prêtre puisse absoudre de l'excommunication celui qui lui est soumis. Car le lien du péché est plus fort que celui de l'excommunication. Or, tout prêtre peut absoudre du péché celui qui lui est soumis. Donc à plus forte raison peut-il l'absoudre de l'excommunication.

2. En éloignant la cause on éloigne aussi l'effet. Or, le péché mortel est la cause de l'excommunication. Donc puisque tout prêtre peut absoudre du péché mortel, il peut donc également absoudre de l'excommunication.

Mais c'est le *contraire*. C'est à la même puissance qu'il appartient d'excommunier et d'absoudre celui qui a été excommunié. Or, les prêtres inférieurs ne peuvent pas excommunier ceux qui leur sont soumis. Ils ne peuvent donc pas non plus les absoudre.

CONCLUSION. — Comme tout prêtre peut absoudre celui qui lui est soumis de l'excommunication mineure, de même il peut aussi l'absoudre de l'excommunication majeure, pourvu qu'elle ait été infligée de droit et qu'elle ne soit réservée à personne ; mais il n'y a que le juge qui l'a lancée ou son supérieur qui puisse l'absoudre hors le cas de nécessité, si elle a été portée par un jugement.

Il faut répondre que celui qui peut absoudre du péché de participation peut absoudre de l'excommunication mineure. Mais si l'excommunication est majeure, et qu'elle ait été portée par un juge (2), dans ce cas celui qui

(1) Parce que dans ce cas on paraît agir par mépris pour le précepte ecclésiastique.

(2) C'est ce qu'on appelle l'excommunication *ab homine*.

l'a portée ou son supérieur peut l'absoudre; si elle a été portée de droit, alors l'évêque ou même un prêtre(1) peut l'absoudre, à l'exception des six cas que l'auteur du droit, c'est-à-dire le pape s'est réservés. Le premier c'est quand on porte la main sur un clerc ou sur un religieux. Le second quand on brise une église et qu'on a été dénoncé. Le troisième quand on brûle une église et qu'on a été dénoncé. Le quatrième quand on communique sciemment pour les choses divines avec des personnes nommément excommuniées par le pape. Le cinquième quand on falsifie les bulles du saint-siége. Le sixième quand on participe obstinément au crime d'un excommunié. On ne doit être absous dans ce cas que par celui qui a porté l'excommunication, quand même on ne lui serait pas soumis; à moins qu'à cause de la difficulté qu'on aurait d'arriver à lui on ne fût absous par son évêque ou son propre prêtre, après s'être engagé sous serment à obéir à l'ordre du juge qui a porté la sentence. — A l'égard du premier de ces six chefs il y a huit cas exceptés : Le premier est l'article de mort dans lequel on peut être absous par tout prêtre de toute espèce d'excommunication (2). Le second c'est si on est le portier d'un prince et qu'on n'ait frappé le religieux ou l'ecclésiastique ni par haine, ni de dessein prémédité. Le troisième si la personne qui a frappé est une femme. Le quatrième si c'est un serviteur et que le maître qui n'est pas en faute vienne à souffrir quelque dommage de son absence. Le cinquième si c'est un régulier qui en frappe un autre, à moins que la blessure ne soit excessive. Le sixième s'il est pauvre. Le septième s'il n'a pas l'âge de puberté, ou si c'est un vieillard ou un valétudinaire. Le huitième s'il avait des inimitiés capitales. — Il y a encore sept autres cas dans lesquels celui qui frappe un clerc n'encourt pas l'excommunication : 1° s'il le frappe pour le corriger, comme un maître ou un prélat; 2° si c'est par plaisanterie et par légèreté; 3° s'il est trouvé agissant honteusement avec la femme de celui qui le frappe, ou avec sa mère, ou avec sa sœur, ou avec sa fille; 4° si celui qui le frappe repousse immédiatement la force par la force; 5° s'il ignore qu'il est clerc; 6° s'il le surprend à apostasier après une admonition répétée trois fois; 7° si le clerc passe à une profession absolument contraire, comme s'il se faisait soldat ou qu'il devînt bigame (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le lien du péché soit absolument plus fort que celui de l'excommunication; cependant le lien de l'excommunication est plus fort sous un rapport, en ce qu'il n'oblige pas seulement par rapport à Dieu, mais encore à la face de l'Eglise. C'est pourquoi pour absoudre de l'excommunication la juridiction est requise au for extérieur, tandis qu'elle ne l'est pas pour absoudre du péché. On n'exige pas non plus la garantie du serment comme on l'exige pour l'absolution de l'excommunication; car c'est par le serment qu'on met un terme aux discussions qui s'élèvent parmi les hommes, d'après la pensée de l'Apôtre (*Heb.* VI).

Il faut répondre au *second*, que l'excommunié ne participant pas aux sacrements de l'Eglise, le prêtre ne peut pas l'absoudre de ses fautes, à moins qu'il n'ait été auparavant absous de l'excommunication.

ARTICLE II. — PEUT-ON ÊTRE ABSOUS MALGRÉ SOI ?

1. Il semble qu'on ne puisse être absous malgré soi. Car on ne confère

(1) Tout prêtre approuvé pour les confessions peut absoudre des censures qui ne sont pas réservées.

(2) *Nulla est reservatio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes à quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt* (Conc. Trid. sess. XIV, cap. 7).

(3) Pour les excommunications réservées au souverain pontife et aux évêques, voy. la Théologie morale de Mgr Gousset, tom. II, pag. 625 et suiv.

pas à quelqu'un les biens spirituels malgré lui. Or, l'absolution de l'excommunication est un bienfait spirituel. On ne peut donc pas l'accorder à quelqu'un malgré lui.

2. La contumace est une cause d'excommunication. Or, quand on ne veut pas être absous on méprise l'excommunication et alors on est contumace au plus haut point. On ne peut donc être absous.

Mais c'est le *contraire*. L'excommunication peut être portée contre quelqu'un contrairement à sa volonté. Or, les choses qui arrivent contre la volonté peuvent être éloignées de même, comme on le voit à l'égard des biens de la fortune. On peut donc lever l'excommunication malgré celui sur lequel elle pèse.

CONCLUSION. — L'excommunication étant une peine à laquelle le volontaire n'appartient pas, comme on peut la porter contre quelqu'un malgré lui, de même on peut aussi l'en absoudre malgré lui.

Il faut répondre que le mal de la faute et le mal de la peine diffèrent en ce que le principe de la faute est en nous, parce que tout péché est volontaire, tandis que le principe de la peine est quelquefois hors de nous. Car on ne requiert pas pour une peine qu'elle soit volontaire, et même il est plutôt de son essence qu'elle soit contraire à la volonté. C'est pourquoi comme on ne commet les péchés que par la volonté, de même on ne les remet pas à quelqu'un malgré lui. Mais comme on peut porter l'excommunication contre quelqu'un malgré lui, de même on peut aussi l'absoudre malgré lui (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la proposition est vraie pour les biens spirituels qui consistent dans notre volonté, comme les vertus qu'on ne peut perdre quand on ne le veut pas. Car la science, quoiqu'elle soit un bien spirituel, peut cependant être perdue malgré soi par faiblesse. C'est pourquoi cette raison ne revient pas à notre thèse.

Il faut répondre au *second*, que la contumace subsistant, on peut avec raison lever l'excommunication qui a été portée avec justice, si l'on voit que c'est avantageux à celui dans l'intérêt duquel on avait lancé cette sentence (2).

ARTICLE III. — PEUT-ON ÊTRE ABSOUS D'UNE EXCOMMUNICATION SANS L'ÊTRE DE TOUTES LES AUTRES ?

1. Il semble qu'on ne puisse pas être absous d'une excommunication sans l'être de toutes les autres. Car l'effet doit être proportionné à sa cause. Or, la cause de l'excommunication est le péché. Par conséquent puisqu'on ne peut être absous d'un péché sans l'être de tous les autres, il semble qu'il en soit de même de l'excommunication.

2. L'absolution de l'excommunication se fait dans l'Eglise. Or, celui qui est frappé d'une excommunication est hors de l'Eglise. Donc tant que l'une reste on ne peut être absous des autres.

Mais c'est le *contraire*. L'excommunication est une peine. Or, on est délivré d'une peine, tandis qu'une autre subsiste. On peut donc être absous d'une excommunication pendant qu'une autre subsiste.

CONCLUSION. — Puisque les excommunications ne sont que des peines qui n'ont aucune connexion avec la rémission des péchés, on peut être absous de l'une sans l'être de l'autre, surtout si elles ont été portées par des juges différents.

Il faut répondre que les excommunications n'ont pas de connexion

(1) Une mesure peut être portée pour un temps, par exemple, pour un ou deux mois. Ce délai expiré, la mesure n'existe plus quelle que soit la disposition d'esprit de celui qui a été frappé.

(2) Ces peines étant des remèdes il peut se faire qu'elles soient plus nuisibles au malade que salutaires, et qu'on juge opportun de l'en délivrer.

entre elles, et c'est pour cela qu'il est possible qu'on soit absous de l'une sans l'être de l'autre. Mais à cet égard il faut savoir que quelquefois on est frappé de plusieurs excommunications par un seul juge. Dans ce cas quand on est absous de l'une on comprend qu'on est absous de toutes les autres à moins que le contraire ne soit exprimé, ou à moins qu'on ne demande l'absolution de l'excommunication que par rapport à une seule cause, quoiqu'on ait été excommunié pour plusieurs. D'autres fois on est frappé de plusieurs excommunications par des juges différents. Dans ce cas celui qui est absous de l'une n'est pas pour cela absous de l'autre (1), à moins que tous les autres ne confirment à sa demande son absolution, ou que tous aient chargé un seul de l'absoudre.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les péchés sont connexes en ce qu'ils détournent de la volonté de Dieu et leur rémission est incompatible avec ce sentiment. C'est pour cela qu'on ne peut remettre l'un sans l'autre. Mais les excommunications ne sont pas ainsi connexes entre elles. L'absolution de l'excommunication n'est pas non plus empêchée par l'opposition de la volonté, comme nous l'avons dit (in corp. et art. præc.). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *second*, que comme on était hors de l'Eglise pour plusieurs causes, ainsi il est possible que cette séparation cesse par rapport à une cause et qu'elle subsiste par rapport à une autre.

QUESTION XXV.

DE L'INDULGENCE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Nous avons ensuite à nous occuper des indulgences ; nous les considérerons : 1° en elles-mêmes ; 2° dans leurs auteurs ; 3° dans ceux qui les reçoivent. Sur les indulgences considérées en elles-mêmes il y a trois questions à examiner : 1° L'indulgence peut-elle remettre quelque chose de la peine satisfactoire ? — 2° Les indulgences valent-elles ce qu'on les énonce ? — 3° Doit-on accorder des indulgences pour un secours temporel ?

ARTICLE I. — L'INDULGENCE PEUT-ELLE REMETTRE UNE PARTIE DE LA PEINE SATISFACTOIRE (2) ?

1. Il semble que l'indulgence ne puisse pas remettre une partie de la peine satisfactoire. Car sur ces paroles (II. *Tim.* II) que *Dieu ne peut se nier lui-même*, la glose dit (interl. Petri Lombard.) : qu'il le ferait s'il n'accomplissait pas ses paroles. Or, il dit lui-même (*Deut.* XXV, 5) que le nombre des coups sera proportionné à l'étendue de la faute. On ne peut donc pas remettre une partie de la peine satisfactoire qui a été déterminée selon l'étendue de la faute.

2. L'inférieur ne peut absoudre quelqu'un d'une chose à laquelle le supérieur l'a obligé. Or, Dieu en absolvant de la faute oblige à une peine temporelle, comme le dit Hugues de Saint-Victor (Tract. VI, Sum. Sent. cap. 11, à med.). Aucun homme ne peut donc absoudre de cette peine en en remettant une partie.

(1) Si les sentences de ces juges étaient subordonnées entre elles de manière que les derniers n'aient fait que confirmer la sentence du premier, quand on est absous par le premier on l'est par tous les autres. Mais si le souverain pontife avait confirmé la sentence des juges inférieurs, ce serait par lui qu'il faudrait être absous, et celui qui est absous par le pape, l'est de toutes les autres sentences portées par les prélats quels qu'ils soient.

(2) Il est de foi que l'Eglise a le pouvoir d'accorder des indulgences. C'est ce que le concile de Trente a ainsi défini : *Sacrosancta synodus eos anathemate damnat qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant* (sess. XXV, decret. *De indulgentiis*).

3. Il appartient à la puissance d'excellence de produire les effets des sacrements sans eux. Or, il n'y a que le Christ qui ait une puissance d'excellence dans les sacrements. Par conséquent puisque la satisfaction est une partie du sacrement de pénitence qui contribue à la remise de la peine qui est due, il semble qu'aucun homme ne puisse remettre la dette de la peine sans la satisfaction.

4. La puissance n'a pas été donnée aux ministres de l'Eglise pour détruire, mais pour édifier. Or, ce serait notre destruction, si la satisfaction qui a été établie dans notre intérêt en ce qu'elle nous fournit un remède venait à être anéantie. Donc la puissance des ministres de l'Eglise ne s'étend pas jusque-là.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (II. *Cor.* II, 10) : *Ce que j'ai accordé, je l'ai accordé à cause de vous à celui envers qui j'use d'indulgence en la personne du Christ*, c'est-à-dire, ajoute la glose (interl.), je l'ai accordé comme si le Christ l'eût accordé lui-même. Or, le Christ pouvait remettre sans aucune satisfaction la peine du péché, comme on le voit (Joan. VIII) au sujet de la femme adultère. Donc saint Paul l'a pu aussi, et par conséquent le pape, qui n'a pas dans l'Eglise une puissance moindre que celle qu'a eue saint Paul.

L'Eglise universelle ne peut errer ; parce que celui qui a *été exaucé en tout a cause de son humble respect pour son Père* (*Heb.* V, 7) a dit à saint Pierre sur la foi duquel l'Eglise a été fondée : *Pierre, j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille jamais* (Luc. XXII, 32). Or, l'Eglise universelle approuve les indulgences et les établit. Donc elles ont de la valeur.

CONCLUSION. — Puisque les indulgences tirent leur vertu du trésor infini de l'Eglise dans lequel sont renfermées les œuvres de surérogation du Christ et des saints pour être employées au profit de l'Eglise universelle, non-seulement elles remettent ici-bas la peine à la place de la satisfaction, mais elles remettent encore celle que l'on doit acquitter dans le purgatoire.

Il faut répondre que tout le monde accorde que les indulgences ont une certaine valeur (1), parce que ce serait une impiété de dire que l'Eglise fait quelque chose en vain. Mais il y en a qui disent qu'elles ne servent pas pour absoudre de la peine qu'on mérite dans le purgatoire selon le jugement de Dieu, mais qu'elles servent à absoudre de l'obligation que le prêtre a fait contracter à son pénitent relativement à une peine quelconque, ou qu'elle délivre de la peine à laquelle on est obligé d'après les canons. Mais cette opinion ne paraît pas vraie : 1° parce qu'elle est expressément contraire au privilége donné à saint Pierre auquel il a été dit (Matth. XVI), que ce qu'il remettrait sur la terre serait remis dans le ciel. Par conséquent la rémission accordée relativement au tribunal de l'Eglise a aussi de la valeur devant le tribunal de Dieu (2). 2° En outre l'Eglise qui établit ces indulgences ferait plus de mal que de bien, puisqu'en absolvant des peines qu'elle aurait enjointes, elle renverrait à des peines plus graves, c'est-à-dire aux peines du purgatoire. — C'est pourquoi il faut dire que les indulgences sont utiles devant le tribunal de l'Eglise et au jugement de Dieu pour la rémission de la peine qui reste après la contrition, la confession et l'absolution, soit qu'elle ait été enjointe, soit qu'elle ne l'ait pas été. La raison pour laquelle elles peuvent être utiles, c'est l'unité du corps mysti-

(1) Au moyen âge personne ne niait en effet le mérite des indulgences, mais Luther et les novateurs modernes l'ont nié. C'est même par là qu'ils ont commencé leurs attaques contre l'Eglise.

(2) C'est ainsi que l'Eglise a toujours compris les indulgences dès les temps les plus anciens. Car quoiqu'elles aient commencé à être principalement en usage du temps de S. Grégoire, elles remontent jusqu'aux apôtres.

que, dans laquelle il y a beaucoup d'individus qui ont fait plus d'œuvres de pénitence qu'ils ne doivent en faire, et il y en a aussi beaucoup qui ont supporté patiemment des tribulations injustes par lesquelles ils auraient pu expier une multitude de peines s'ils les avaient dues. L'abondance de leurs mérites est si grande qu'elle surpasse toute la peine due par tous ceux qui vivent maintenant; surtout si on considère le mérite du Christ, dont l'efficacité, quoiqu'il opère dans les sacrements, n'est cependant pas renfermée en eux, mais dépasse leur puissance par son infinité. Or, nous avons dit (quest. XIII, art. 2) que l'un peut satisfaire pour l'autre. Mais les saints dans lesquels se trouve cette surabondance d'œuvres satisfactoires ne les ont pas produites d'une manière déterminée pour telle ou telle personne qui a besoin de rémission (autrement elle obtiendrait cette rémission sans indulgence), mais ils les ont faites en général pour l'Église entière, comme l'Apôtre disait qu'il *accomplissait dans sa chair ce qui restait à souffrir a Jésus-Christ, en souffrant lui-même pour son corps qui est l'Eglise* (*Colos.* I, 24). Par conséquent ces mérites sont communs à toute l'Eglise (1). Or, les choses qui sont communes à une multitude sont distribuées à chacun de ses membres selon la volonté de celui qui en est le chef. Ainsi comme un coupable obtiendrait la rémission de sa peine, si un autre eût satisfait pour lui ; de même il l'obtient quand la satisfaction d'un autre lui est répartie par celui qui en a le pouvoir.

Il faut répondre au *premier* argument, que la rémission obtenue par les indulgences ne détruit pas la proportion qu'il doit y avoir entre la peine et la faute, parce que l'un a supporté de son plein gré la peine due à la faute de l'autre, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que celui qui reçoit les indulgences n'est pas absous, absolument parlant, de la peine qu'il devait, mais on lui donne de quoi la payer.

Il faut répondre au *troisième*, que l'effet de l'absolution sacramentelle est la diminution de la peine que l'on devait ; cet effet n'est pas produit par les indulgences (2). Mais celui qui les accorde paye avec les biens communs de l'Eglise la peine pour celui qui la devait, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que nous tirons de la grâce un plus grand remède contre les péchés que nous devons éviter que de l'habitude où nous sommes de faire des bonnes œuvres. Et comme celui qui reçoit les indulgences est disposé à la grâce par les sentiments qu'il conçoit relativement à la cause pour laquelle ces indulgences lui sont accordées, il s'ensuit qu'on lui donne par là un remède pour éviter le péché. C'est pourquoi à moins que les indulgences ne soient accordées d'une manière déréglée (3), elles ne peuvent nuire à ceux qui les reçoivent. D'ailleurs on doit conseiller à ceux qui les obtiennent de ne pas s'abstenir pour cela des œuvres de pénitence qui leur sont enjointes, mais d'en retirer un remède dans le cas où elles n'auraient plus de dettes à payer ; surtout parce qu'il arrive souvent qu'on a plus de peines à acquitter qu'on ne le croit.

ARTICLE II. — LES INDULGENCES ONT-ELLES LA VALEUR QU'ON LEUR DONNE?

1. Il semble que les indulgences n'aient pas autant de valeur qu'on leur

(1) C'est là ce qui compose le trésor de l'Eglise d'où elle tire toutes les indulgences.

(2) Dans l'absolution la peine est diminuée d'après l'acte propre du pénitent, au lieu que dans les indulgences elle l'est d'après les biens communs de l'Eglise.

(3) Le concile de Trente a soin de recommander à ce sujet la plus grande réserve : *In his tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit* (sancta synodus) : *ne nimiâ facilitate ecclesiastica disciplina enervetur* (ibid.).

en donne. Car les indulgences n'ont d'effet que d'après le pouvoir des clefs. Or, celui qui a les clefs ne peut d'après ce pouvoir remettre qu'une partie déterminée de la peine due au péché, en considérant l'étendue du péché et de la contrition du pénitent. Par conséquent puisque les indulgences s'accordent au gré de celui qui les établit, il semble qu'elles n'aient pas la valeur qu'il détermine.

2. Par la peine due au péché la jouissance de la gloire qu'on doit souverainement désirer est retardée. Or, si les indulgences avaient la valeur qu'on détermine, l'homme qui y aurait recours pourrait être bientôt exempt de toute la peine temporelle due à son péché. Il semble donc qu'il devrait s'appliquer à en gagner, laissant de côté toutes les autres œuvres.

3. Quelquefois on accorde des indulgences de telle sorte que celui qui aide à fonder dans une église une fabrique obtienne le tiers de la rémission de ses péchés. Si donc les indulgences avaient la valeur qu'on détermine, alors celui qui donnerait un denier une première fois, puis un denier ensuite et enfin un troisième denier, obtiendrait la rémission pleine de toute la peine due à ses fautes; ce qui paraît absurde.

4. Quelquefois on donne l'indulgence de manière que celui qui va dans une église obtient une remise de sept années. Si donc l'indulgence vaut autant qu'on la promulgue, celui qui a sa maison près de cette église, ou les clercs qui y sont attachés et qui y vont tous les jours, gagnerait autant que celui qui vient des pays éloignés (ce qui paraît injuste), et il semble qu'ils pourraient gagner plusieurs fois dans le jour cette même indulgence, puisqu'ils vont dans cette église plusieurs fois.

5. C'est la même chose de remettre à quelqu'un sa peine au delà d'une juste mesure que de la lui remettre sans motif; car il n'y a pas de compensation relativement à ce qu'il y a d'excessif dans cette libéralité. Or, celui qui donne les indulgences ne pourrait sans motif remettre à quelqu'un sa peine en totalité ou en partie, quand même le pape lui dirait : Je vous remets toute la peine que vous devez pour vos péchés. Il semble donc qu'on ne puisse pas en remettre une partie au delà d'une juste appréciation. Cependant les indulgences qu'on annonce dépassent ordinairement ces limites; elles n'ont donc pas toute la valeur qu'on annonce.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Job, XIII, 7) : *Dieu a-t-il besoin de votre mensonge ou que vous usiez de déguisements pour le défendre?* Donc l'Eglise en prêchant les indulgences ne ment pas et par conséquent elles ont la valeur qu'elle proclame.

Saint Paul dit (I. *Cor*. XV, 14) : *Si notre prédication est vraie, votre foi est vraie aussi.* Donc celui qui dit une chose fausse en prêchant anéantit la foi autant qu'il est en lui et par conséquent il pèche mortellement. Si donc les indulgences n'ont pas la valeur qu'on proclame, tous ceux qui les prêchent pèchent mortellement, ce qui est absurde.

CONCLUSION. — Puisque l'Eglise surpasse par l'abondance de ses mérites (qui est la cause de la rémission de la peine dans les indulgences) toute la peine que les hommes doivent, on doit dire absolument que les indulgences ont autant de valeur qu'on le dit, pourvu qu'il y ait de la part de celui qui les donne l'autorité, de la part de celui qui les reçoit la charité, et de la part de la cause la piété nécessaire.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a beaucoup d'opinions différentes. Car il y en a qui disent que ces indulgences n'ont pas autant de valeur qu'on le proclame, mais qu'elles valent pour chaque fidèle autant que sa foi et sa dévotion l'exige. Mais ils disent que l'Eglise se prononce ainsi pour en-

gager les hommes par une pieuse fraude à faire le bien (1), comme une mère promet à son enfant une pomme pour l'engager à marcher. Mais ce sentiment paraît être très-dangereux. Car, comme le dit saint Augustin (*Epist. ad Hieronym.* LXXVIII), si dans l'Ecriture sainte on trouvait quelque chose de faux, elle perdrait dès lors toute la force de son autorité. De même si dans les prédications de l'Eglise on surprenait quelque fausseté, les enseignements de l'Eglise ne seraient d'aucune autorité pour affermir la foi. C'est pourquoi d'autres ont dit qu'elles valent autant qu'on le dit d'après une juste appréciation ; mais qu'on ne doit pas s'en rapporter au jugement de celui qui les donne, parce qu'il pourrait trop estimer ce qu'il donne, ni au jugement de celui qui les reçoit, parce qu'il pourrait estimer trop peu ce qu'on lui a donné ; mais à une estimation exacte. Cette estimation exacte est celle des gens de bien (2) qui jugent après avoir considéré la condition des personnes, l'utilité et la nécessité de l'Eglise ; parce que l'Eglise en a plus besoin dans un temps que dans un autre. Mais cette opinion, à notre avis, ne peut pas non plus se soutenir. D'abord parce que dans ce cas les indulgences serviraient plutôt à la commutation de la peine qu'à sa rémission. Ensuite on n'excuserait pas de mensonge les prédications de l'Eglise, puisque quelquefois on prêcherait des indulgences beaucoup plus avantageuses qu'une juste appréciation ne pourrait l'exiger, après avoir examiné toutes les conditions dont nous venons de parler, comme quand le pape accorde une indulgence de sept ans à celui qui va dans une église, ou comme les indulgences établies par saint Grégoire pour les stations de Rome. — C'est pourquoi d'autres disent que l'étendue des peines remises par les indulgences ne doit pas s'apprécier uniquement d'après la dévotion de celui qui les reçoit, comme les auteurs du premier sentiment le voulaient, ni selon l'étendue de ce que l'on donne, comme le prétendaient ceux du second ; mais en raison du motif pour lequel l'indulgence s'accorde et d'après lequel on est jugé digne de la recevoir. Ainsi d'après ce système, suivant qu'on approche de cette cause, on reçoit la remise de l'indulgence en tout ou en partie. Mais cette opinion n'est pas non plus d'accord avec la coutume de l'Eglise qui accorde pour la même cause une indulgence tantôt plus et tantôt moins considérable. Ainsi les choses étant absolument dans le même état, quelquefois le pape accorde un an d'indulgence à ceux qui visitent une église, et d'autres fois il n'accorde que quarante jours, suivant la grâce qu'il veut faire en établissant les indulgences. On ne doit donc pas mesurer l'étendue de la peine remise par l'indulgence suivant la cause qui fait qu'on est digne de la recevoir.—C'est pourquoi il faut dire que l'étendue d'un effet résulte de l'étendue de sa cause. Or, la cause de la rémission de la peine dans les indulgences n'est rien autre chose que l'abondance des mérites de l'Eglise qui est suffisante pour expier la peine tout entière, mais elle n'a pas pour cause efficiente la dévotion, le travail, ou le don de celui qui reçoit l'indulgence, ou la chose pour laquelle elle est accordée. Par conséquent il n'est pas nécessaire que l'étendue de la rémission soit proportionnée à l'une de ces choses, mais elle doit l'être aux mérites de l'Eglise qui sont toujours surabondants. C'est pourquoi selon qu'ils sont appliqués à telle ou telle personne, elle obtient la remise qui s'y rap-

(1) Cette opinion se rapproche beaucoup de l'erreur de Luther qui prétendait que les indulgences n'avaient aucune valeur et qu'on ne les accordait aux fidèles que pour en obtenir de l'argent.

(2) Dans ce cas il n'appartiendrait pas au pape de fixer le nombre et l'étendue de l'indulgence, et en le fixant il tromperait les fidèles ; ce qui revient à l'opinion précédente.

porte. Mais pour qu'ils soient appliqués à quelqu'un, il faut l'autorité nécessaire pour dispenser ce trésor, et que celui auquel on le dispense, soit uni à celui qui l'a mérité (ce qui se fait par la charité), et il faut une raison de le dispenser qui soit en rapport avec l'intention de ceux qui ont fait des œuvres méritoires. Car ils ont agi pour la gloire de Dieu et dans l'intérêt de l'Eglise en général ; par conséquent toute cause qui tourne à l'avantage de l'Eglise et à la gloire de Dieu, est une raison suffisante d'accorder des indulgences (1). C'est pour cela que suivant d'autres auteurs il faut dire que les indulgences valent absolument autant qu'on les proclame (2), pourvu qu'il y ait de la part de celui qui les donne l'autorité, de la part de celui qui les reçoit la charité, et de la part de la cause la piété qui comprend la gloire de Dieu et l'intérêt du prochain. On ne fait pas en cela trop bon marché de la miséricorde de Dieu, comme quelques-uns le disent, et on ne déroge pas à sa justice, parce qu'on ne relâche rien de la peine, mais on compte la peine de l'un pour un autre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux sortes de clef, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3), celle d'ordre et celle de juridiction. La clef d'ordre est quelque chose de sacramentel. Et comme les effets des sacrements ne sont pas déterminés par l'homme, mais par Dieu, il s'ensuit qu'un prêtre ne peut pas taxer l'étendue de la peine qu'il remet au tribunal de la confession par la clef d'ordre, mais il en remet autant que Dieu l'a réglé. La clef de juridiction n'est pas quelque chose de sacramentel et son effet est soumis à la volonté de l'homme. La remise des peines qu'on obtient par les indulgences est un effet de cette clef, puisque cette remise n'appartient pas à la dispensation des sacrements, mais à la dispensation des biens communs de l'Eglise. C'est pourquoi les légats qui ne sont pas prêtres peuvent accorder des indulgences (3). C'est donc à la volonté de celui qui donne les indulgences à déterminer l'étendue de la peine qu'il remet par elles. Si cependant il usait dérégléme nt de son pouvoir de telle sorte que les fidèles fussent détournés presque pour rien des œuvres de pénitence, celui qui accorderait ces indulgences pécherait (4) ; mais on n'en obtiendrait pas moins l'indulgence entière.

Il faut répondre au *second*, que quoique ces indulgences aient beaucoup de valeur pour la rémission de la peine, cependant les autres œuvres de satisfaction sont plus méritoires par rapport à la récompense essentielle, qui vaut infiniment mieux que la remise de la peine temporelle.

Il faut répondre au *troisième*, que quand on accorde une indulgence d'une manière indéterminée à celui qui aide à ériger une fabrique dans une église, on entend qu'il donne un secours proportionné à ses ressources,

(1) Les principales causes pour lesquelles on accorde des indulgences sont la construction et la dédicace d'une église, la conversion des infidèles, l'extirpation des hérésies, la dévotion du peuple envers les saints et envers le saint-siége, une maladie du corps, un danger de l'âme, et aussi pour faire valoir la grandeur des mérites des saints, la gloire des martyrs.

(2) Toutefois quand il y a indulgence partielle on ne doit pas se figurer que celui qui obtient une indulgence de quarante jours ou d'un an, obtient la remise de quarante jours ou d'un an de purgatoire ; cette détermination ne se rapporte qu'à la peine qui était autrefois déterminée par les anciens canons, de sorte qu'on obtient la libération d'une pénitence de quarante jours ou d'un an qu'on aurait dû faire. Quelle est la peine qui doit correspondre à cette pénitence dans le purgatoire ? Dieu seul le sait.

(3) C'est au pape à accorder les indulgences plénières ou partielles ; il les accorde par lui-même ou par ses délégués ; un évêque n'accorde qu'une indulgence de quarante jours, si ce n'est quand il consacre une église, et il peut exercer son pouvoir par lui-même ou par un prêtre qu'il a délégué à cet effet.

(4) Parce que ceux qui accordent les indulgences ne sont que les dispensateurs des trésors de l'Eglise, et cette dispensation, pour être utile, doit être faite avec toute la réserve et toute la discrétion convenable, d'après la pensée du concile de Trente (Voy. pag. 143).

et suivant qu'il approche de ce terme il gagne plus ou moins d'indulgences. D'où il résulte qu'un pauvre qui donne un denier gagne l'indulgence tout entière, tandis qu'il n'en est pas de même d'un riche auquel il ne convient pas de donner si peu pour une œuvre aussi pieuse et aussi fructueuse. C'est ainsi qu'on ne dirait pas d'un roi qu'il est venu au secours d'un homme, s'il lui donnait une obole.

Il faut répondre au *quatrième*, que celui qui est voisin d'une église, les prêtres et les clercs de cette église gagnent autant d'indulgences que ceux qui viennent de mille lieues; parce que la remise de la peine n'est pas proportionnée au labeur qu'on s'impose, comme nous l'avons dit (*in corp.*), mais aux mérites que l'on dispense. Cependant celui qui supporte plus de fatigues acquiert plus de mérite. Toutefois ceci doit s'entendre du cas où l'indulgence est accordée indistinctement. Car quelquefois il y a des distinctions; c'est ainsi que dans les absolutions générales le pape accorde cinq années d'indulgence à ceux qui passent les mers, trois à ceux qui passent les montagnes et un an aux autres. Il ne faut pas croire non plus que toutes les fois qu'on va dans l'église pendant le temps de l'indulgence on la gagne. Car quelquefois on accorde l'indulgence pour un temps déterminé, comme quand on dit : *Celui qui ira dans telle église jusqu'à tel temps aura tant d'indulgences*, cela ne s'entend que d'une fois. Mais si l'indulgence est perpétuelle dans une église, comme dans l'église de Saint-Pierre où elle est de quarante jours, alors on la gagne autant de fois qu'on y va (1).

Il faut répondre au *cinquième*, que la cause n'est pas requise pour que la remise de la peine doive se mesurer sur elle, mais pour que l'intention de ceux dont les mérites sont communiqués puisse parvenir à celui qui reçoit l'indulgence. Or, le bien de l'un est communiqué à un autre de deux manières. 1° Par la charité. C'est ainsi que sans les indulgences on participe à tout le bien qui se fait, si on est dans la charité. 2° Par l'intention de celui qui le fait. C'est ainsi que par les indulgences, s'il y a une cause légitime, l'intention de celui qui a travaillé dans l'intérêt de l'Eglise peut s'étendre à un autre.

ARTICLE III. — DOIT-ON ACCORDER DES INDULGENCES POUR UN SECOURS TEMPOREL ?

1. Il semble qu'on ne doive pas accorder des indulgences pour un secours temporel. Car la rémission des péchés est une chose spirituelle. Et comme il y a simonie à donner le spirituel pour le temporel il s'ensuit qu'on ne doit pas le faire.

2. Les subsides spirituels sont plus nécessaires que les subsides temporels. Or, il semble qu'on ne doive pas accorder des indulgences pour des secours spirituels. On doit donc encore beaucoup moins le faire pour des secours temporels.

Mais c'est le *contraire*. L'Eglise a ordinairement coutume d'accorder des indulgences pour des pèlerinages ou des aumônes que l'on doit faire.

CONCLUSION. — Il est permis d'accorder des indulgences pour un secours temporel qui se rapporte à des choses spirituelles; mais on ne doit pas le faire pour un secours simplement temporel, afin d'éviter la simonie.

Il faut répondre que les choses temporelles se rapportent aux choses spirituelles, parce que nous devons nous servir des choses temporelles à

(1) Rien n'empêche qu'on ne gagne plusieurs indulgences plénières dans le même jour, quoique la communion ait été prescrite pour chacune d'elles, pourvu que l'on remplisse toutes les autres conditions prescrites pour chaque indulgence (Décret de la Congrégation des Indulgences du 19 mai 1841).

cause des choses spirituelles. C'est pourquoi on ne peut pas accorder une indulgence pour des choses purement temporelles, mais on le peut pour des choses temporelles qui se rapportent à des choses spirituelles, comme la répression des ennemis de l'Eglise qui en troublent la paix; la construction d'une église, ou des aumônes. Il est évident qu'il n'y a point en cela de simonie; parce qu'on ne donne pas une chose spirituelle pour une chose temporelle, mais pour une chose spirituelle.

La réponse au *premier* argument est donc évidente.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut accorder une indulgence pour des choses purement spirituelles et on en accorde quelquefois. C'est ainsi que le pape Innocent IV a accordé dix jours d'indulgence à celui qui prie pour le roi de France, et quelquefois on accorde aussi la même indulgence à ceux qui prêchent la croix ou qui la prennent (1).

QUESTION XXVI.

DE CEUX QUI PEUVENT ACCORDER DES INDULGENCES.

Il faut ensuite nous occuper de ceux qui peuvent accorder les indulgences. A cet égard quatre questions se présentent : 1° Tout prêtre chargé d'un paroissien peut-il accorder des indulgences? — 2° Un diacre ou un autre individu qui n'est pas prêtre le pourrait-il? — 3° Un évêque le peut-il ? — 4° Celui qui est en état de péché mortel le peut-il ?

ARTICLE I. — TOUT CURÉ PEUT-IL ACCORDER DES INDULGENCES (2)?

1. Il semble que tout curé puisse accorder des indulgences. Car l'indulgence tire son efficacité de l'abondance des mérites de l'Eglise. Or, il n'y a pas de société de fidèles où il n'y ait une certaine abondance de mérites. Donc tout prêtre peut accorder des indulgences, s'il a un peuple qui lui soit soumis, et il en est de même de tout prélat.

2. Tout prélat représente la multitude entière dont il est le chef, comme un simple particulier représente sa propre personne. Or, tout le monde peut communiquer à un autre ses biens en satisfaisant pour un autre. Donc un prélat peut aussi communiquer les biens de la multitude qui lui est confiée, et par conséquent il semble qu'il puisse accorder des indulgences.

Mais c'est le *contraire*. C'est une chose moindre d'excommunier que d'accorder des indulgences. Or, un curé ne peut pas faire la première chose. Il ne peut donc pas non plus faire la seconde.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a que l'évêque qui, comme prélat propre de l'Eglise, ait pleine juridiction au tribunal de l'Eglise qui possède seule une surabondance de mérites, un curé ne peut pas accorder des indulgences.

Il faut répondre que les indulgences produisent de l'effet selon que les œuvres satisfactoires de l'un sont comptées pour un autre, non-seulement par la puissance de la charité, mais encore d'après l'intention de l'auteur de ces œuvres dirigée d'une certaine manière vers celui qui en reçoit l'avantage. Or, l'intention de quelqu'un peut être dirigée vers un autre de trois manières : d'une manière spéciale, ou d'une manière générale, ou d'une manière individuelle. D'une manière individuelle, comme quand on satisfait positivement pour un autre. De la sorte tout le monde peut faire participer un autre à ses œuvres. D'une manière spéciale, comme quand on prie pour sa communauté,

(1) Il s'agit ici des croisades dans lesquelles on s'enrôlait pour la conquête de la terre sainte ou pour soutenir ailleurs les intérêts de l'Eglise, comme dans les croisades contre les albigeois dans le midi de la France, ou contre les Maures en Espagne.

(2) Innocent III a déclaré en concile général que les abbés, et par conséquent les curés qui sont à la tête d'une paroisse, n'ont pas le pouvoir d'accorder les indulgences, et il leur défend très-sévèrement d'en accorder (Cf. cap. *Accidentibus*, tit. *De excessu prælatorum*).

ses amis et ses bienfaiteurs et qu'on fait dans ce but des œuvres satisfactoires. De cette façon celui qui est à la tête d'une communauté peut faire participer un autre à ces œuvres, en appliquant à cette personne d'une manière déterminée l'intention de ceux qui sont de sa communauté. D'une manière générale comme quand on fait ses œuvres pour le bien de l'Eglise en général. Alors celui qui est à la tête de l'Eglise universelle peut communiquer ces œuvres en appliquant son intention à tel ou tel individu. Et comme l'individu est une partie d'une communauté ou d'une société et que cette société est elle-même une partie de l'Eglise, il s'ensuit que dans l'intention du bien de l'individu se trouve renfermée l'intention du bien de la communauté et celle du bien de toute l'Eglise. C'est pourquoi celui qui est à la tête de l'Eglise peut communiquer ce qui appartient à une communauté et à un individu, et celui qui est à la tête d'une communauté peut communiquer ce qui appartient à tel ou tel individu, mais non réciproquement. On ne donne le nom d'indulgence ni à la première, ni à la seconde espèce de communication, on ne le donne qu'à la troisième pour deux raisons : 1° parce que quoique par ces communications l'homme soit délivré de la peine qu'il avait à expier par rapport à Dieu, il n'est cependant pas exempt de faire la satisfaction qui lui a été enjointe et à laquelle il est obligé d'après le précepte de l'Eglise, au lieu que par la troisième communication il se trouve aussi quitte de cette dette ; 2° parce que dans un individu ou une communauté il ne peut pas y avoir une surabondance inépuisable de mérites de manière qu'ils puissent suffire pour soi et pour tous les autres. C'est pourquoi on n'est absous totalement de la peine due au péché qu'autant qu'on a fait d'une manière déterminée tout ce qu'on devait. Mais dans l'Eglise entière il y a une source inépuisable de mérites, surtout à cause des mérites du Christ. C'est pour cela qu'il n'y a que le chef de l'Eglise qui puisse accorder des indulgences. Mais l'Eglise étant une société de fidèles, et toute société humaine ayant un double caractère, c'est-à-dire qu'elle est économique, comme ceux qui sont de la même famille, ou politique, comme ceux qui appartiennent à la même nation, on assimile l'Eglise à une société politique, parce que le peuple lui-même reçoit le nom d'Eglise ou d'assemblée. Mais les différentes réunions ou les diverses paroisses qui existent dans un même diocèse, ressemblent à une société divisée en différentes familles ou en divers offices. C'est pourquoi l'évêque seul est proprement appelé prélat ou chef d'une l'Eglise. C'est aussi pour cela que seul il reçoit l'anneau de l'Eglise, comme son époux ; et c'est pour ce motif que seul il a pleine puissance dans la dispensation des sacrements, et qu'il a juridiction au tribunal extérieur de l'Eglise comme personne publique, et que les autres n'ont que l'autorité qu'il leur confie ; mais les prêtres qui sont à la tête des paroisses ne sont pas absolument des prélats (1), ils sont seulement comme des coadjuteurs. C'est pour cela que dans la consécration des prêtres l'évêque dit : Plus nous sommes faibles et plus nous avons besoin de ce secours. C'est aussi pour cela qu'ils ne dispensent pas tous les sacrements. Par conséquent les curés, les abbés ou les autres prélats (2) de ce genre ne peuvent accorder des indulgences.

(1) Ils ne le sont qu'improprement et sous un rapport *secundùm quid*, parce qu'ils n'ont pas la plénitude de juridiction et qu'ils ne sont pas à la tête d'une province, ce que saint Thomas appelle *multitudo politica*, mais qu'ils ne sont chefs que d'une famille *multitudo œconomica*).

(2) Il y a controverse au sujet des vicaires capitulaires qui administrent le diocèse pendant la vacance du siége. Dominique (quæst. I, dist. 21, art. 4) et Suarez (tome IV in part. III, disp. 55, sect. 4) pensent qu'ils n'en ont pas le droit. Benoît XIV croit ce sentiment le plus probable (*De synodo diœcesana*, lib. II, cap. 9), et la sacrée congrégation dite du Concile est d'avis que dans la pratique ils s'abstiennent.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE II. — UN DIACRE OU TOUT AUTRE QUI N'EST PAS PRÊTRE PEUT-IL ACCORDER DES INDULGENCES?

1. Il semble qu'un diacre ou tout autre qui ne serait pas prêtre ne puisse accorder des indulgences. Car la rémission des péchés est un effet des clefs. Or, il n'y a que le prêtre qui ait les clefs. Donc il n'y a que lui qui puisse accorder des indulgences.

2. On obtient par les indulgences une remise de la peine plus complète qu'au for de la pénitence. Or, il n'y a qu'un prêtre qui puisse accorder cette dernière. Donc il n'y a que lui qui puisse accorder la première.

Mais c'est le *contraire*. On confie la dispensation du trésor de l'Eglise à celui qu'on charge de l'administration de l'Eglise elle-même. Or, quelquefois on confie cette charge à quelqu'un qui n'est pas prêtre. Il peut donc aussi accorder des indulgences, car elles tirent leur efficacité de la dispensation du trésor de l'Eglise.

CONCLUSION. — Puisque le pouvoir des indulgences est une suite de la juridiction, les diacres et tous ceux qui ne sont pas prêtres, mais qui ont une juridiction déléguée ou ordinaire, peuvent accorder des indulgences.

Il faut répondre que le pouvoir d'accorder des indulgences est une suite de la juridiction, comme nous l'avons dit (quæst. præc. art. 2, in corp. et ad 1). Et comme les diacres et les autres (1) qui ne sont pas prêtres peuvent avoir une juridiction déléguée, tels que légats, ou une juridiction ordinaire, tels que ceux qui sont élus à l'épiscopat, il s'ensuit qu'ils peuvent accorder des indulgences sans être prêtres, quoiqu'ils ne puissent absoudre au for de la pénitence, ce qui appartient à l'ordre.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car il appartient à la clef de juridiction et non à celle d'ordre d'accorder des indulgences.

ARTICLE III. — UN ÉVÊQUE PEUT-IL ACCORDER DES INDULGENCES (2)?

1. Il semble qu'un évêque ne puisse pas accorder des indulgences. Car le trésor de l'Eglise est commun à l'Eglise entière. Or, ce qui est commun à toute l'Eglise ne peut être dispensé que par celui qui préside à l'Eglise entière. Il n'y a donc que le pape qui puisse accorder des indulgences.

2. Il n'y a que celui qui a le pouvoir d'établir des lois qui puisse remettre les peines qu'elles déterminent. Or, les peines satisfactoires sont déterminées par le droit pour les péchés. Il n'y a donc que le pape, qui est l'auteur du droit canon, qui puisse remettre les peines.

Mais ce qui est *contraire*, c'est la coutume de l'Eglise d'après laquelle les évêques accordent des indulgences.

CONCLUSION. — Il n'y a que le pape qui, en vertu de la plénitude de sa puissance, puisse accorder à volonté des indulgences plénières, pourvu toutefois que ce soit pour une cause légitime; les évêques n'en accordent que dans la mesure qui leur a été déterminée par le pape.

Il faut répondre que le pape a la plénitude de la puissance pontificale, comme un roi dans son royaume. Les évêques sont appelés à partager sa

(1) Pourvu cependant qu'ils soient clercs; parce que, comme l'observe Sylvius, quoique le souverain pontife puisse par sa puissance absolue déléguer cette juridiction à quelqu'un qui ne soit pas clerc, il n'y a que lui qui le puisse, et que d'ailleurs il ne serait pas convenable qu'il déléguât lui-même cette juridiction à un autre qu'à un clerc.

(2) Les évêques peuvent accorder à ceux qui sont de leur diocèse et les archevêques à ceux qui sont de leur province une indulgence d'un an quand ils consacrent une église, et une indulgence de quarante jours dans d'autres temps, d'après ce qui a été décidé par Innocent III (*in conc. Lateran.*, et cap. *Cum ex eo*, tit. *De pœnitentiis*), Honorius III (cap. *Nostro*, eod. titulo), Boniface VIII (cap. *Indulgentiæ in 6*, eod. titulo). Boniface VIII a décidé que les indulgences accordées par les évêques ou les archevêques au delà de ces limites seraient nulles.

sollicitude, comme des juges préposés à chaque cité. C'est pour cela qu'il n'y a qu'eux que le pape appelle *ses frères* dans ses lettres, tandis qu'il donne à tous les autres le nom *d'enfants*. C'est pourquoi la puissance d'accorder des indulgences réside pleinement dans le pape; parce qu'il peut les accorder comme il veut, pourvu qu'il y ait une cause légitime. Mais dans les évêques ce pouvoir est déterminé selon l'ordre du pape (1). C'est pourquoi ils peuvent en accorder selon le terme qui leur a été fixé, mais ils ne peuvent aller au delà.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — CELUI QUI EST EN ÉTAT DE PÉCHÉ MORTEL PEUT-IL ACCORDER DES INDULGENCES ?

1. Il semble que celui qui est en état de péché mortel ne puisse pas accorder des indulgences. Car le ruisseau qui ne reçoit pas les eaux de la source ne peut pas couler. Or, la source de la grâce, c'est-à-dire le Saint-Esprit, ne se répand plus sur le prélat qui est dans le péché mortel. Il ne peut donc pas non plus s'épancher sur les autres en leur accordant des indulgences.

2. C'est une plus grande chose d'accorder l'indulgence que de la recevoir. Or, celui qui est en état de péché mortel ne reçoit pas l'indulgence, comme on le verra (quæst. seq. art. 1). Il ne peut donc pas non plus l'accorder.

Mais c'est le *contraire*. Les indulgences s'accordent par la puissance donnée aux prélats de l'Eglise. Or, le péché mortel n'enlève pas la puissance, mais la bonté. Celui qui est en état de péché mortel peut donc accorder des indulgences.

CONCLUSION. — Puisque le péché ne fait pas perdre à un homme sa juridiction, un prélat qui est dans le péché mortel peut accorder des indulgences.

Il faut répondre qu'il appartient à la juridiction d'accorder des indulgences. Or, le péché ne fait pas perdre à un homme sa juridiction. C'est pourquoi les indulgences valent autant, si elles sont accordées par quelqu'un qui est dans le péché mortel (2), qu'elles vaudraient si elles étaient accordées par quelqu'un qui serait très-saint, puisqu'elles ne remettent pas la peine en vertu de ses mérites propres, mais en vertu des mérites enfouis dans le trésor de l'Eglise.

Il faut répondre au *premier* argument, que le prélat qui est dans le péché mortel et qui accorde des indulgences ne répand pas quelque chose de lui. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire pour que les indulgences soient valides, qu'il reçoive de lui-même les eaux de la source.

Il faut répondre au *second*, que c'est une plus grande chose quant à la puissance d'accorder les indulgences que de les recevoir, mais que c'en est une moindre quant à l'avantage propre qu'on en retire.

(1) Ainsi ce pouvoir est de droit commun ecclésiastique ; néanmoins ils n'ont pas ce pouvoir par délégation, parce qu'ils le tiennent de la force même de leur charge épiscopale.

(2) Il ne s'agit ici ni des excommuniés, ni des hérétiques, ni des schismatiques, ni des dégradés. Puisque ceux qui sont dans cet état perdent toute juridiction, comme on l'a dit (quest. XIX, art. 6), il est évident qu'ils ne peuvent accorder des indulgences.

QUESTION XXVII.

DE CEUX QUI REÇOIVENT LES INDULGENCES.

Nous devons ensuite nous occuper de ceux qui reçoivent les indulgences. A cet égard il y a quatre questions à examiner : 1° Ceux qui sont dans le péché mortel gagnent-ils l'indulgence ? — 2° Les religieux la gagnent-ils ? — 3° Peut-on la gagner sans faire la chose pour laquelle on la donne ? — 4° Celui qui l'accorde peut-il la gagner ?

ARTICLE I. — GAGNE-T-ON LES INDULGENCES QUAND ON EST DANS LE PÉCHÉ MORTEL (1) ?

1. Il semble que l'indulgence profite à ceux qui sont dans le péché mortel. Car on peut mériter la grâce et beaucoup d'autres biens pour un autre, même quand il est dans le péché mortel. Or, les indulgences tirent leur efficacité de ce que les mérites des saints sont appliqués à un individu. Elles ont donc leur effet dans ceux qui sont en état de péché mortel.

2. Là où l'indulgence est plus grande, la miséricorde s'exerce davantage. Or, celui qui est dans le péché mortel a le plus besoin d'indulgence. Donc on doit surtout par les indulgences lui faire miséricorde.

Mais c'est le *contraire*. Un membre mort ne reçoit pas l'influence des autres membres qui sont vivants. Or, celui qui est dans le péché mortel est comme un membre mort. Donc il ne reçoit pas par les indulgences l'influence des mérites des membres vivants.

CONCLUSION. — Puisqu'on ne remet la peine qu'autant que la faute a été remise auparavant, les indulgences ne servent d'aucune manière à ceux qui sont dans le péché mortel, mais elles servent à ceux qui sont contrits et qui se sont confessés.

Il faut répondre qu'il y en a qui disent que les indulgences servent aussi à ceux qui sont dans le péché mortel, non pour la remise de leur peine, parce qu'on ne peut remettre la peine à personne, si on ne lui a remis préalablement sa faute (car celui qui n'a pas obtenu l'opération de Dieu pour la rémission de ses fautes, ne peut obtenir la rémission de la peine d'un ministre de l'Eglise, ni dans les indulgences, ni au tribunal de la pénitence), mais qu'elles leur sont utiles pour acquérir la grâce. Mais ce sentiment ne paraît pas vrai. Car quoique les mérites que l'indulgence communique puissent servir à mériter la grâce, cependant ce n'est pas pour cela qu'on les dispense, mais elles sont données pour remettre la peine. C'est pourquoi elles ne servent pas à ceux qui sont dans le péché mortel. C'est aussi pour ce motif que dans toutes les indulgences on parle de ceux qui sont véritablement contrits et qui se sont confessés (2). Mais si elles se donnaient de cette manière : Je vous fais participer aux mérites de toute l'Eglise, ou d'une communauté, ou d'une personne spéciale ; alors elles pourraient servir à mériter quelque chose (3) à celui qui est dans le péché mortel, comme le suppose l'opinion que nous venons d'exposer.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

(1) Il est certain que l'on ne peut gagner les indulgences quand on est dans le péché mortel, et que pour gagner l'indulgence plénière il faut n'avoir ni péché mortel, ni péché véniel, ni affection aux péchés ; sans cela l'indulgence de plénière devient partielle, et ses fruits sont réglés sur les dispositions où l'on est.

(2) Il n'est cependant pas nécessaire que l'on fasse en état de grâce toutes les œuvres prescrites ; il suffit qu'on soit réconcilié avec Dieu avant de faire la dernière.

(3) Mais cette communication de bonnes œuvres ne s'accorde pas alors par manière d'indulgence ; elle revient à celle dont il a été parlé (quest. préc. art. 1).

Il faut répondre au *second*, que si celui qui est dans le péché mortel a le plus de besoins, il a cependant moins d'aptitude.

ARTICLE II. — LES INDULGENCES SERVENT-ELLES AUX RELIGIEUX?

1. Il semble que les indulgences ne servent pas aux religieux. Car il ne convient pas de suppléer à ceux dont la surabondance supplée pour les autres. Or, c'est par la surabondance des œuvres de satisfaction accomplies dans les religieux, qu'on supplée aux autres par les indulgences. Il ne convient donc pas qu'on supplée à eux-mêmes par ce moyen.

2. Il ne doit rien se faire dans l'Eglise qui entraîne la dissolution des ordres religieux. Or, si les indulgences servaient aux religieux, ce serait une occasion de ruine pour la discipline régulière; parce que les religieux courraient trop après ces indulgences et négligeraient les peines qui leur auraient été imposées en chapitre. Elles ne servent donc pas aux religieux.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est bon ne fait de tort à personne. Or, la vie religieuse est une bonne chose. Donc elle ne fait pas tort aux religieux de manière que les indulgences ne leur soient pas profitables.

CONCLUSION. — Puisque les religieux ne peuvent pas être moins aidés que le reste des fidèles par les mérites des autres, il s'ensuit que les indulgences ne servent pas seulement aux laïques, mais qu'elles sont utiles aussi aux religieux.

Il faut répondre que les indulgences sont utiles aux religieux aussi bien qu'aux séculiers, pourvu qu'ils soient en état de grâce et qu'ils observent ce qui est prescrit pour les indulgences. Car les religieux ne sont pas moins susceptibles d'être aidés par les mérites des autres que les séculiers.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les religieux soient dans un état de perfection, néanmoins ils ne peuvent pas vivre sans péché. C'est pourquoi si quelquefois pour un péché qu'ils ont commis ils sont redevables d'une peine, ils peuvent en être délivrés par les indulgences. Car il ne répugne pas que celui qui est absolument dans l'abondance ait besoin en certain temps et sous quelque rapport. C'est ainsi qu'ils ont besoin d'un supplément qui les soulage; d'où il est dit (*Gal.* VI, 2) : *Portez les fardeaux les uns des autres.*

Il faut répondre au *second*, que les indulgences ne doivent pas détruire l'observance de la règle (1); parce que les religieux, en observant leur règle, méritent plus pour la récompense de la vie éternelle qu'en gagnant les indulgences, quoiqu'ils méritent moins par rapport à la remise de la peine qui est un bien moindre. D'ailleurs les indulgences ne remettent pas les peines imposées en chapitre; parce que ce qui se passe dans le chapitre appartient au for judiciaire plutôt qu'au for pénitentiel. D'où il arrive qu'un chapitre peut être tenu par quelqu'un qui n'est pas prêtre. Mais c'est au tribunal de la pénitence qu'on est absous de la peine imposée ou due pour le péché.

ARTICLE III. — L'INDULGENCE PEUT-ELLE ÊTRE GAGNÉE QUELQUEFOIS PAR CELUI QUI NE FAIT PAS LA CHOSE POUR LAQUELLE ELLE EST ACCORDÉE?

1. Il semble que l'indulgence puisse être quelquefois gagnée par celui qui ne fait pas la chose pour laquelle elle est accordée. Car à l'égard de celui qui ne peut faire une chose la volonté est réputée pour le fait. Or, quelquefois on accorde une indulgence pour faire une aumône qu'un

(1) Il peut y avoir des indulgences que des religieux ne puissent gagner, mais il y en a aussi qu'ils peuvent gagner dans l'intérieur de leur cloître sans déroger d'aucune manière à leur règle; on leur en accorde même de particulières dont ils peuvent facilement profiter.

pauvre ferait, s'il en avait les moyens. Donc il gagne cette indulgence.

2. L'un peut satisfaire pour l'autre. Or, l'indulgence se rapporte à la rémission de la peine, comme la satisfaction aussi. Donc l'un peut recevoir l'indulgence pour un autre, et par conséquent il peut arriver que celui qui n'a pas fait la chose pour laquelle l'indulgence est accordée la gagne.

Mais c'est le *contraire*. En éloignant la cause on éloigne l'effet. Si donc on ne fait pas la chose pour laquelle l'indulgence est accordée, c'est-à-dire si on ne pose pas la cause, on n'en obtiendra pas l'effet.

CONCLUSION. — Puisque l'indulgence est donnée sous une condition positive, on ne l'obtient pas, si on ne fait pas la chose pour laquelle elle est accordée.

Il faut répondre que quand la condition n'existe pas, on n'obtient pas ce qui est accordé sous condition. Ainsi l'indulgence étant accordée sous cette condition qu'on fera ou qu'on donnera quelque chose, si on ne le fait pas on n'obtient pas l'indulgence (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce principe s'entend de la récompense essentielle, mais non des récompenses accidentelles, comme la remise de la peine ou toute autre chose semblable.

Il faut répondre au *second*, que par l'intention on peut appliquer une œuvre propre à qui on veut, et c'est pour cela qu'on peut satisfaire pour qui on veut. Mais l'indulgence ne peut être appliquée à quelqu'un que d'après l'intention de celui qui la donne. C'est pourquoi quand il l'applique à celui qui fait ou qui donne telle ou telle chose, celui qui remplit cette condition ne peut transporter cette intention sur un autre. Cependant si on accordait l'indulgence en disant : Celui qui fait ou celui pour lequel on fera telle chose aura tant d'indulgences, celui pour lequel on ferait la chose gagnerait l'indulgence. Mais ce ne serait pas celui qui aurait fait l'œuvre qui donnerait l'indulgence à l'autre, ce serait celui qui l'aurait établie sous cette forme.

ARTICLE IV. — L'INDULGENCE PROFITE-T-ELLE A CELUI QUI LA DONNE ?

1. Il semble que l'indulgence ne serve pas à celui qui la donne. Car il appartient à la juridiction de donner des indulgences. Or, personne ne peut exercer sur lui-même ce qui est de juridiction, comme personne ne peut s'excommunier. Donc personne ne peut participer à une indulgence qu'il a lui-même accordée.

2. D'après cela celui qui accorde les indulgences pourrait pour une action de peu d'importance se remettre la peine de tous ses péchés, et par conséquent il pécherait impunément, ce qui paraît absurde.

3. Il appartient à la même puissance d'accorder des indulgences et d'excommunier. Or, on ne peut s'excommunier soi-même. Donc on ne peut pas non plus participer aux indulgences qu'on a établies.

Mais c'est le *contraire*. Car dans ce cas il serait dans une condition pire que les autres, s'il ne pouvait user du trésor de l'Eglise qu'il dispense aux autres.

CONCLUSION. — Quoique un prélat ne puisse pas établir des indulgences pour lui seul, cependant puisqu'il n'est pas d'une condition pire que les autres hommes, il peut user pour lui-même des indulgences accordées aux autres.

Il faut répondre que les indulgences doivent être accordées pour une

(1) On doit faire exactement, dit Mgr Gousset, tout ce qui est prescrit par la bulle ou le bref de concession, et le faire comme il est prescrit : à genoux, par exemple, debout, au son de la cloche ; à telle heure, tel jour ; étant contrit, s'étant confessé, ayant communié ; priant pour la paix entre les princes chrétiens, pour l'extirpation des schismes ou des hérésies, pour l'exaltation de notre mère la sainte Eglise, à l'intention du souverain pontife, etc. (*Théolog. morale*, chap. II, page 610).

cause, de telle sorte qu'on excite par là les fidèles à un acte qui tourne à l'avantage de l'Eglise et à la gloire de Dieu. Or, un prélat qui est chargé de veiller aux intérêts de l'Eglise et de propager le règne de Dieu n'a pas de motif pour s'exciter lui-même à cela (1). C'est pourquoi il ne peut établir des indulgences uniquement pour lui; mais il peut user de l'indulgence qu'il établit pour les autres; parce qu'il a pour les autres un motif de les accorder.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne peut exercer sur soi-même un acte de juridiction; mais un prélat peut aussi user au spirituel aussi bien qu'au temporel des choses qu'il accorde aux autres par l'autorité de sa juridiction. C'est ainsi qu'un prêtre reçoit aussi pour lui-même l'eucharistie qu'il donne aux autres. De même l'évêque peut aussi recevoir pour lui les suffrages de l'Eglise qu'il dispense aux autres et dont l'effet immédiat est la rémission de la peine par les indulgences et non un acte de juridiction.

La réponse au *second* argument est évidente d'après ce que nous avons dit *(in corp. art.)*.

Il faut répondre au *troisième*, que l'excommunication est prononcée à la manière d'une sentence que personne ne peut porter contre soi-même, parce que dans un jugement le même individu ne peut être tout à la fois juge et accusé. Mais l'indulgence n'est pas accordée par manière de sentence, elle l'est à la façon d'une dispensation que l'on peut se faire à soi-même.

QUESTION XXVIII.

DU RITE SOLENNEL DE LA PÉNITENCE.

Nous devons ensuite nous occuper du rite solennel de la pénitence. A cet égard il y a trois questions à examiner : 1° Peut-il y avoir une pénitence publique ou solennelle? — 2° La pénitence solennelle peut-elle être réitérée? — 3° Doit-on imposer la pénitence publique aux femmes?

ARTICLE I. — DOIT-IL Y AVOIR DES PÉNITENCES PUBLIQUES OU SOLENNELLES (2)?

1. Il semble qu'il ne doive pas y avoir de pénitences publiques ou solennelles. Car il n'est pas permis à un prêtre, même par crainte, d'avouer le péché de quelqu'un, quelque public qu'il soit. Or, on rend le péché public par la pénitence solennelle. Il ne doit donc pas y en avoir.

2. Le jugement doit être selon la nature du tribunal où il est prononcé. Or, la pénitence est un jugement qui est rendu dans un tribunal secret. Elle ne doit donc être ni publique ni solennelle.

3. La pénitence ramène tous les défauts à la perfection, comme le dit saint Ambroise (hab. lib. III *Hypognost.* cap. 9 ad fin. int. op. Aug.). Or, la solennité produit le contraire; parce qu'elle enchaîne le pénitent à une multitude de défectuosités; car après une pénitence solennelle un laïque ne peut plus être promu à la cléricature et un clerc ne peut être promu aux ordres supérieurs. On ne doit donc pas rendre la pénitence solennelle.

(1) Il n'a pas de motif pour s'exciter à faire des bonnes œuvres par un acte de sa juridiction, parce que, comme le dit saint Thomas, sa juridiction lui a été confiée dans l'intérêt des autres et non dans son intérêt propre. Mais ce passage ne signifie pas qu'il ne doive pas s'exciter au bien, puisque plus on est élevé et plus on a besoin de secours.

(2) On distingue la pénitenc solennelle de la pénitence publique, comme saint Thomas l'observe lui-même (art. 3). La pénitence solennelle est celle que l'on faisait avec certaines solennités et qui comprenait divers degrés que l'on avait désignés par ces mots : *fletus, audientia, substratio* et *consistentia* La pénitence publique était celle qu'on faisait publiquement sans ces solennités, comme les pèlerinages, l'exil, la ré clusion dans un monastère.

Mais c'est le *contraire*. La pénitence est un sacrement. Or, dans tous les sacrements on met une certaine solennité. On doit donc aussi en mettre dans la pénitence.

Le remède doit répondre à la maladie. Or, le péché est quelquefois public et il en entraîne une foule au mal par la force de l'exemple. La pénitence qui est son remède doit donc être publique et solennelle pour en édifier un grand nombre.

CONCLUSION. — Quelquefois on doit enjoindre une pénitence publique et solennelle à ceux qui se sont souillés de crimes énormes et publics, dans l'intérêt de leur salut et pour servir d'exemple aux autres.

Il faut répondre que la pénitence doit être quelquefois publique et solennelle pour quatre raisons : 1° pour qu'un péché public ait un remède public; 2° parce que celui qui a commis un crime très-grave mérite d'être couvert même en ce monde de la plus grande confusion; 3° pour inspirer de la terreur aux autres; 4° pour leur donner un exemple de pénitence, afin que ceux qui sont tombés dans de graves fautes ne désespèrent point de leur état.

Il faut répondre au *premier* argument, que le prêtre ne révèle pas la confession en imposant une pareille pénitence (1), quoiqu'il en résulte qu'on soupçonne le pénitent d'avoir commis quelque faute énorme. Car on ne connaît pas avec certitude la faute d'après la peine; parce que quelquefois on fait pénitence pour un autre, comme on voit dans les Vies des Pères (lib. II, cap. 32, et lib. V, num. 27) qu'un religieux fit pénitence avec un autre pour engager son compagnon à la faire. Mais si le péché est public, le pénitent en accomplissant sa pénitence fait voir à tout le monde qu'il s'en est confessé.

Il faut répondre au *second*, que la pénitence solennelle ne sort pas du secret quant à son injonction; car comme le pénitent se confesse secrètement, de même la pénitence lui est enjointe secrètement. Mais son exécution ne reste pas secrète, et il n'y a pas en cela d'inconvénient.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la pénitence éloigne tous les défauts en rétablissant le pénitent dans son ancien état de grâce, cependant elle ne le rétablit pas toujours dans son ancienne dignité. C'est pourquoi les femmes après avoir fait pénitence au sujet de la fornication ne sont plus voilées, parce qu'elles ne recouvrent pas leur dignité de vierge. De même après la pénitence publique le pécheur ne recouvre pas sa dignité au point de pouvoir être élevé à la cléricature. L'évêque qui ordonne quelqu'un qui est dans cet état doit être privé du pouvoir d'ordonner, à moins que par hasard la nécessité de l'Eglise le demande ou que la coutume l'autorise. Car alors au moyen d'une dispense on est reçu pour les ordres mineurs, mais non pour les ordres sacrés: 1° à cause de la dignité de ces ordres; 2° de la crainte d'une récidive; 3° pour éviter le scandale qui pourrait s'élever dans le peuple par suite du souvenir des fautes antérieures; 4° parce qu'il n'aurait pas le front de corriger les autres, son péché ayant été public (2).

ARTICLE II. — LA PÉNITENCE SOLENNELLE PEUT-ELLE SE RÉITÉRER ?

1. Il semble que la pénitence solennelle puisse se réitérer. Car les sa-

(1) Il n'y a jamais eu que les péchés qui étaient publics de quelque manière qui aient été soumis à la pénitence publique ou solennelle par les canons. Si quelques chrétiens s'y sont soumis pour des péchés secrets, ils l'ont fait spontanément dans la ferveur de leur zèle et de leur piété.

(2) Voyez sur la pénitence publique l'excellente dissertation que Billuart a placée à la fin de son traité de la Pénitence.

crements qui n'impriment pas caractère peuvent se réitérer avec leur solennité, comme l'eucharistie, l'extrême-onction et les autres. Or, la pénitence n'imprime pas de caractère. On peut donc la réitérer avec solennité.

2. La pénitence est rendue solennelle à cause de la gravité et de la publicité du péché. Or, il arrive qu'après avoir fait cette pénitence on commet les mêmes fautes et de plus graves encore. On doit donc imposer de nouveau la pénitence solennelle.

Mais c'est le *contraire*. La pénitence solennelle signifie le bannissement du premier homme du paradis. Or, ce bannissement n'a eu lieu qu'une fois. Donc la pénitence solennelle ne doit se faire aussi qu'une fois.

CONCLUSION. — La pénitence solennelle ne doit pas se réitérer, soit à cause de sa signification, soit pour l'empêcher de tomber dans le mépris.

Il faut répondre que la pénitence solennelle ne doit pas se réitérer pour trois motifs : 1° dans la crainte qu'on ne l'avilisse en la réitérant ; 2° à cause de sa signification ; parce qu'elle signifie l'expulsion du premier homme du paradis, qui ne s'est faite qu'une fois ; 3° parce que cette solennité est une profession que l'on fait de conserver perpétuellement la pénitence. C'est pourquoi la réitération répugne à la solennité. Si cependant on vient à pécher ensuite, on a toujours lieu de faire pénitence (1), mais on ne doit pas imposer de nouveau au pécheur la pénitence solennelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les sacrements dont on réitère les solennités, la réitération ne répugne pas à la solennité elle-même, comme dans le cas présent. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que quoique en raison du crime il mérite la même pénitence, cependant il ne convient pas de lui imposer de nouveau la pénitence solennelle pour les motifs que nous avons donnés (*in corp.*).

ARTICLE III. — DOIT-ON IMPOSER LA PÉNITENCE SOLENNELLE AUX FEMMES ET AUX CLERCS, ET TOUT PRÊTRE PEUT-IL L'IMPOSER ?

1. Il semble qu'on ne doive pas imposer la pénitence solennelle aux femmes. Car l'homme auquel on impose la pénitence solennelle doit se faire raser la tête, ce qui ne convient pas aux femmes, d'après l'Apôtre (I. *Cor.* XI). Elles ne doivent donc pas faire la pénitence solennelle.

2. Il semble qu'on doive l'imposer aux clercs ; car on l'impose à cause de la gravité du péché. Or, le même péché est plus grave dans un clerc que dans un laïque. On doit donc imposer cette pénitence à un clerc plutôt qu'à un laïque.

3. Il semble que tout prêtre puisse l'imposer. Car il appartient à celui qui a les clefs d'absoudre au tribunal de la pénitence. Or, un simple prêtre a les clefs. Il peut donc être le ministre de cette espèce de pénitence.

CONCLUSION. — La pénitence publique et solennelle ne doit pas être imposée aux clercs pour éviter le scandale, mais elle peut être imposée aux autres hommes et aux femmes : c'est à l'évêque à l'imposer, et elle ne doit l'être qu'une fois ; mais la pénitence publique et non solennelle peut être imposée plusieurs fois aux clercs comme aux autres.

Il faut répondre que toute pénitence solennelle est publique, mais non réciproquement. Car la pénitence solennelle se fait de cette manière. Au commencement du carême ces pénitents se présentent avec leurs curés à l'évêque de la ville, devant les portes de l'église, vêtus d'un sac, pieds nus,

(1) Celui qui retombait dans son péché n'était pas pour cela privé de tout secours, il pouvait et il devait dans ce cas recourir à la pénitence privée. Sa condition n'en était pas meilleure pour cela, parce que les relaps étaient tenus de faire pénitence pendant tout le reste de leur vie, et on ne les admettait à recevoir l'eucharistie qu'à leurs derniers moments.

les yeux baissés à terre, la tête rasée, et quand ils sont entrés dans l'église, l'évêque dit avec le clergé les sept psaumes de la pénitence, puis il leur impose les mains, répand sur eux de l'eau bénite, leur met de la cendre sur la tête, leur couvre le cou avec un cilice, et leur annonce d'une voix lamentable que comme Adam a été chassé du paradis, de même ils sont bannis de l'Eglise. Puis il ordonne aux ministres de les conduire hors de l'église, et le clergé qui les suivait chante ces paroles : *In sudore vultûs tui*, etc. Le jour de la cène tous les ans ils sont ramenés dans l'église par leurs curés et ils y restent jusqu'à l'octave de Pâques, mais sans communier et sans recevoir le baiser de paix. Cela devait se faire ainsi tous les ans, tant que l'entrée de l'église leur était interdite. La réconciliation dernière était réservée à l'évêque (1) qui a seul le droit d'imposer la pénitence solennelle (hæc hab. cap. LXIV, dist. 50). Cette pénitence peut être imposée aux hommes et aux femmes, mais elle ne peut pas l'être aux clercs à cause du scandale (2). On ne doit imposer cette pénitence que pour un péché qui aurait ému la ville entière (3). La pénitence publique et qui n'est pas solennelle est celle qui se fait à la face de l'Eglise, mais non avec la solennité dont nous venons de parler; comme un pèlerinage qu'on fait à travers le monde un bâton à la main. Cette pénitence peut être réitérée et imposée par un simple prêtre. On peut aussi l'enjoindre à un clerc. Cependant quelquefois la pénitence solennelle se prend pour la pénitence publique. Et c'est ce qui fait qu'il y a des Pères qui en parlent diversement.

Il faut répondre au *premier* argument, que la femme porte sa chevelure en signe de soumission, tandis qu'il n'en est pas de même de l'homme. C'est pourquoi il ne convient pas que dans la pénitence les femmes aient la tête rasée comme les hommes.

Il faut répondre au *second*, que quoique dans le même genre de péché un clerc pèche plus qu'un laïque, cependant on ne lui enjoint pas la pénitence solennelle de peur de rendre méprisable son caractère; par conséquent on n'use pas de déférence envers la personne, mais envers l'ordre.

Il faut répondre au *troisième*, que les grands péchés ont besoin de grande précaution pour se guérir. C'est pour cela qu'on réserve à l'évêque seul l'injonction de la pénitence solennelle qui ne se fait que pour des péchés très-graves.

QUESTION XXIX.

DU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION QUANT A SON ESSENCE ET A SON INSTITUTION.

Après avoir parlé du sacrement de pénitence nous devons nous occuper du sacrement de l'extrême-onction. A l'égard de ce sacrement il y a cinq choses à examiner : 1° les choses qui lui sont essentielles et son institution; 2° son effet; 3° son ministre; 4° le sujet auquel on doit le conférer et sur quelles parties du corps; 5° sa

(1) Il est plus probable, comme le prouve Billuart, que cette réconciliation dernière n'était pas la réconciliation avec Dieu par l'absolution sacramentelle qu'elle supposait, mais seulement la réconciliation avec l'Eglise quant aux offrandes et à la participation de l'eucharistie. Dans les premiers siècles, comme aujourd'hui, on accordait aux pécheurs l'absolution sacramentelle aussitôt qu'on les croyait suffisamment disposés.

(2) Noël Alexandre, Juenin et d'autres théologiens prétendent que les prêtres furent soumis à la pénitence solennelle pendant les trois premiers siècles, et qu'ils n'en furent dispensés qu'au quatrième. Mais l'opinion de saint Thomas, qui est adoptée par beaucoup d'autres, nous paraît la plus probable.

(3) Il n'y avait de soumis à la pénitence solennelle que les crimes les plus atroces, l'idolâtrie, la sodomie et l'homicide, ou les fautes qui se rapportaient directement à l'un de ces trois genres.

réitération. Sur la première de ces considérations il y a neuf questions à faire : 1° L'extrême-onction est-elle un sacrement ? — 2° Est-elle un sacrement unique ? — 3° Ce sacrement a-t-il été institué par le Christ ? — 4° L'huile d'olive est-elle la matière convenable de ce sacrement ? — 5° Faut-il que l'huile ait été consacrée ? — 6° Faut-il que la matière de ce sacrement soit consacrée par l'évêque ? — 7° Ce sacrement a-t-il une forme ? — 8° La forme de ce sacrement doit-elle être exprimée par une prière déprécatoire ? — 9° Cette prière est-elle la forme convenable de ce sacrement ?

ARTICLE I. — L'EXTRÊME-ONCTION EST-ELLE UN SACREMENT (1) ?

1. Il semble que l'extrême-onction ne soit pas un sacrement. Car comme on emploie de l'huile pour les infirmes, de même on en emploie pour les catéchumènes. Or, l'onction que l'on fait avec de l'huile aux catéchumènes n'est pas un sacrement. L'extrême-onction qu'on fait avec de l'huile aux infirmes n'en est donc pas un non plus.

2. Les sacrements de l'ancienne loi ont été les signes des sacrements de la loi nouvelle. Or, l'extrême-onction n'a pas été figurée sous la loi ancienne. Elle n'est donc pas un sacrement de la loi nouvelle.

3. D'après saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 3 et 5) tout sacrement existe pour purifier, pour illuminer, ou pour perfectionner. Or, l'extrême-onction n'est établie ni pour purifier, ni pour illuminer, parce qu'on n'attribue cela qu'au baptême ; elle n'existe pas non plus pour perfectionner, parce que d'après saint Denis (ibid. et cap. 2) cela appartient à la confirmation et à l'eucharistie. Donc l'extrême-onction n'est pas un sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Les sacrements de l'Eglise subviennent suffisamment aux besoins de l'homme en tout état. Or, il n'y a que l'extrême-onction qui vienne en aide à ceux qui sortent de ce monde. Donc elle est un sacrement.

Les sacrements ne sont rien autre chose que des remèdes spirituels. Or, l'extrême-onction est un remède spirituel, parce qu'elle sert à la rémission des péchés, comme on le voit (Jac. v). Elle est donc un sacrement.

CONCLUSION. — Puisque l'extrême-onction est utile pour la rémission des péchés et qu'elle ne se rapporte pas à un autre sacrement, elle n'est pas quelque chose de sacramentel.

Il faut répondre que parmi les choses que l'Eglise opère visiblement, il y a des sacrements comme le baptême, et des choses sacramentelles comme l'exorcisme. Entre les uns et les autres il y a cette différence, c'est qu'on appelle sacrement l'action de l'Eglise qui se rapporte à l'effet qu'on a principalement en vue dans l'administration des sacrements, tandis qu'on appelle sacramentelle l'action qui n'arrive pas à la vérité à cet effet, mais qui se rapporte cependant de quelque manière à cette action principale. Or, l'effet qu'on a en vue dans l'administration des sacrements, c'est de guérir la maladie du péché. D'où le prophète dit (Is. XXVII, 9) : *Le fruit de toutes ces choses c'est l'expiation du péché.* C'est pourquoi l'extrême-onction arrivant à cet effet, comme on le voit d'après les paroles de saint Jacques, et ne se rapportant pas à un autre sacrement, comme une chose qui lui est annexée, il est constant qu'elle n'est pas une chose sacramentelle, mais un sacrement (2).

(1) Il est de foi, contre les albigeois, les luthériens, les calvinistes et tous les autres sectaires, que l'extrême-onction est un sacrement. C'est ce que le concile de Trente a ainsi défini (sess. XIV) : *Si quis dixerit extremam unctionem non esse verè et propriè sacramentum à Christo Domino nostro institutum et à Beato Jacobo apostolo promulgatum ; sed ritum tantùm acceptum à Patribus, aut figmentum humanum ; anathema sit.*

(2) Le concile de Trente donne de l'existence de ce sacrement une raison de convenance, en disant que Dieu, qui a pris soin de mettre à la disposition de l'homme tous les secours dont il peut avoir besoin pour opérer son salut, n'a pas dû le laisser sans ressource à la mort, dans le

Il faut répondre au *premier* argument, que l'huile dont on oint les catéchumènes ne mène pas par cette onction à la rémission des péchés, parce que cet effet appartient au baptême, mais elle dispose au baptême d'une certaine manière, comme nous l'avons dit (IV, dist. 6, quæst. II, art. 1, quæst. III ad 4, et part. III, quæst. LXXI, art. 3). C'est pourquoi cette onction n'est pas un sacrement comme l'extrême-onction.

Il faut répondre au *second*, que ce sacrement dispose immédiatement l'homme à la gloire, quand on le donne à ceux qui sortent de cette vie. Et parce que sous l'ancienne loi ce n'était pas encore le temps de parvenir à la gloire, parce que *la loi n'a mené à rien de parfait*, selon l'expression de saint Paul (*Heb.* VII, 19), il s'ensuit que ce sacrement n'a pas dû être figuré à l'avance par un sacrement qui lui répondît, comme par une figure du même genre; quoiqu'il ait été figuré de quelque manière par des figures éloignées dans toutes les guérisons qui sont racontées dans l'Ancien Testament.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Denis ne parle pas de l'extrême-onction, comme il ne parle ni de la pénitence, ni du mariage, parce que son but n'est de parler des sacrements qu'autant qu'il est nécessaire pour faire connaître par leur moyen l'ordre établi dans la hiérarchie ecclésiastique par rapport aux ministres, à leurs actions, et à ceux qui les reçoivent. Cependant puisque par l'extrême-onction on obtient la grâce et la rémission des péchés, il n'est pas douteux que l'extrême-onction ait une puissance illuminative et purgative, comme le baptême, quoiqu'elle soit moindre.

ARTICLE II. — L'EXTRÊME-ONCTION NE FORME-T-ELLE QU'UN SEUL SACREMENT?

1. Il semble que l'extrême-onction ne forme pas qu'un seul sacrement. Car l'unité d'une chose vient de sa matière et de sa forme. Or, la forme de ce sacrement se répète plusieurs fois pendant qu'on l'administre, et sa matière est aussi employée plusieurs fois dans les onctions qu'on fait sur les différentes parties du corps. Elle ne forme donc pas qu'un seul sacrement.

2. C'est l'onction qui est le sacrement, car il est ridicule de dire que c'est l'huile. Or, il y a plusieurs onctions. Donc il y a plusieurs sacrements.

3. Un sacrement qui est un ne doit être produit intégralement que par un seul ministre. Or, dans certains cas l'extrême-onction ne peut pas être conférée par un seul ministre, comme dans le cas où le prêtre viendrait à mourir après avoir fait la première onction. Car dans ce cas un autre prêtre doit continuer. L'extrême-onction n'est donc pas un seul sacrement.

Mais c'est le *contraire*. L'onction est par rapport à ce sacrement ce que l'immersion est par rapport au baptême. Or, plusieurs immersions ne forment qu'un seul sacrement de baptême. Donc la pluralité des onctions ne produit dans l'extrême-onction qu'un seul sacrement.

S'il n'y avait pas qu'un seul sacrement, après avoir fait la première onction, il ne faudrait pas pour achever le sacrement qu'on fît la seconde, parce que tout sacrement a l'être parfait par lui-même. Comme cela est faux, il s'ensuit qu'il n'y a qu'un seul sacrement.

CONCLUSION. — Quoique l'extrême-onction soit produite par plusieurs actions, néanmoins elle ne forme qu'un seul sacrement, puisque ces actions ont pour but de signifier et de produire une seule et même chose.

Il faut répondre qu'on dit de trois manières qu'une chose est une numériquement, absolument parlant : 1° on le dit de l'indivisible qui n'est pas

moment où le démon redouble d'efforts pour nous ravir le fruit de toutes nos bonnes actions (sess. XIV *Doctrina de sacramento Extremæ-unctionis*).

multiple en puissance, tels que le point et l'unité; 2° on le dit de ce qui est continu, qui est un en acte, mais multiple en puissance, telle que la ligne; 3° on le dit de ce qui est parfait et qui se compose de plusieurs parties; comme une maison qui se compose d'une certaine manière de beaucoup de choses en acte, mais qui concourent toutes à un effet unique. C'est de cette manière qu'on dit de tous les sacrements qu'ils sont un, en ce sens que toutes les choses qui sont dans un sacrement se réunissent pour signifier ou pour produire le même effet; car les sacrements sont tout à la fois causes et signes. C'est pourquoi quand une seule action suffit pour que la signification soit parfaite, l'unité du sacrement consiste uniquement dans cette action, comme on le voit pour la confirmation. Quand la signification du sacrement est possible avec une ou plusieurs actions, alors le sacrement peut être parfaitement conféré par une action ou par plusieurs, comme le baptême qui se confère également par une et par trois immersions. Car l'ablution que le baptême signifie peut avoir lieu par une seule immersion et par plusieurs. Quand la signification ne peut être parfaite que par plusieurs actions, alors il faut plusieurs actions pour la perfection du sacrement, comme on le voit dans l'eucharistie. Car la réfection corporelle qui signifie la réfection spirituelle ne peut se faire que par le boire et le manger. Il en est de même dans l'extrême-onction, parce qu'on ne peut signifier parfaitement la guérison des plaies intérieures qu'en appliquant le remède aux différentes sources du mal (1). C'est pourquoi la perfection de ce sacrement exige plusieurs actions.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'unité d'un tout parfait n'est pas détruite par la diversité de matière ou de forme qui se rencontre dans les parties de ce tout. Ainsi il est évident que la chair et les os dont un homme est composé n'est ni la même matière ni la même forme. De même dans le sacrement de l'eucharistie et dans celui de l'extrême-onction la pluralité de la matière et de la forme ne détruit pas l'unité du sacrement.

Il faut répondre au *second*, que quoique ces actions soient absolument multiples, cependant elles sont unies dans une seule action parfaite qui est l'onction de tous les sens extérieurs où se trouve la source de la maladie intérieure.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique dans l'eucharistie, si un prêtre vient à mourir après la consécration du pain, un autre prêtre puisse passer à la consécration du vin, en commençant où le premier en est resté, et qu'il puisse aussi prendre dès le commencement de la consécration sur une autre matière; cependant dans l'extrême-onction on ne peut pas reprendre ainsi dès le commencement, mais on doit toujours continuer; parce que l'onction faite sur la même partie du corps est absolument comme une seconde consécration que l'on ferait sur la même hostie; ce qui ne doit se faire d'aucune manière. Mais la pluralité des ministres ne détruit pas l'unité du sacrement, parce qu'ils n'opèrent qu'instrumentalement; comme un changement de marteaux ne détruit pas l'unité de l'œuvre d'un artisan.

ARTICLE III. — CE SACREMENT A-T-IL ÉTÉ INSTITUÉ PAR LE CHRIST (2)?

1. Il semble que ce sacrement n'ait pas été institué par le Christ. Car l'E-

(1) Ainsi chaque onction est une matière partielle qui tend à constituer une matière unique, et chaque formule qui répond à chaque onction est aussi une forme partielle qui tend à une forme unique. Nous verrons d'ailleurs (q. XXXII, art. 6) si chacune de ces onctions est de l'essence du sacrement.

(2) Il est de foi que tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ, comme l'a défini le concile de Trente d'une manière générale

vangile parle de l'institution des sacrements que le Christ a établis, comme de l'eucharistie et du baptême. Mais il ne fait aucune mention de l'extrême-onction. Donc le Christ ne l'a pas établie.

2. Le Maître des sentences dit expressément (IV, dist. 23) que ce sacrement a été institué par les apôtres. Donc le Christ ne l'a pas institué par lui-même.

3. Le Christ a conféré par lui-même les sacrements qu'il a institués, comme on le voit à l'égard de l'eucharistie et du baptême. Or, il n'a conféré l'extrême-onction à personne. Donc il ne l'a pas instituée par lui-même.

Mais c'est le *contraire*. Les sacrements de la loi nouvelle sont plus nobles que ceux de la loi ancienne. Or, tous les sacrements de la loi ancienne ont été établis par Dieu. Donc à plus forte raison tous les sacrements de la loi nouvelle ont été institués par le Christ lui-même.

2. Il appartient au même d'établir et de détruire ce qui est établi. Or, l'Eglise qui a dans les successeurs des apôtres l'autorité qu'ont eue les apôtres eux-mêmes, ne pourrait pas effacer le sacrement de l'extrême-onction. Donc ce ne sont pas les apôtres qui l'ont établi, mais le Christ lui-même.

CONCLUSION. — Puisque le sacrement de l'extrême-onction tire de son institution son efficacité qui ne peut lui venir que de Dieu, on doit dire qu'il a été institué par le Christ comme les autres sacrements, quoiqu'il ait été promulgué par les apôtres.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux opinions différentes. Il y en a qui disent que le Christ n'a pas établi par lui-même ce sacrement, ni le sacrement de confirmation, mais qu'il les a laissé instituer par les apôtres (1), parce que comme ces deux sacrements confèrent la plénitude de la grâce, ils n'ont pu être établis avant que l'Esprit-Saint ne fût pleinement envoyé. C'est ce qui fait qu'ils appartiennent tellement à la loi nouvelle, qu'ils n'ont pas été figurés sous la loi ancienne. Mais cette raison n'est pas très-concluante. Car comme le Christ avant sa passion a promis la plénitude de la mission de l'Esprit-Saint, de même il a pu instituer ces sacrements. — C'est pourquoi d'autres disent que le Christ a institué tous les sacrements par lui-même ; mais qu'il a promulgué par lui-même ceux qui offraient le plus de difficulté à être crus, et qu'il a réservé aux apôtres le soin de promulguer les autres (2), comme l'extrême-onction et la confirmation. Cette opinion paraît d'autant plus probable, que les sacrements appartiennent au fondement de la loi, et que pour ce motif leur institution appartient au législateur. Une autre raison, c'est qu'ils tirent de leur institution leur efficacité que la puissance divine a pu seule mettre en eux.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur a fait et dit beaucoup de choses qui ne sont pas dans l'Evangile. Car les évangélistes ont pris soin surtout de rapporter les choses qui sont de nécessité de salut et qui regardent l'ordre de l'Eglise. C'est pourquoi ils ont raconté l'institution du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie et de l'ordre faite par le Christ, plutôt que celle de l'extrême-onction et de la confir-

(sess. VII, can. 1), et d'une manière particulière au sujet du sacrement de l'extrême-onction lui-même dans le décret que nous avons rapporté (art. 1).

(1) D'après la décision du concile de Trente on ne pourrait plus soutenir cette opinion. Voyez d'ailleurs ce que nous en avons dit (part. III, quæst. LXIV, art. 2).

(2) L'extrême-onction a été promulguée par saint Jacques, comme l'a dit le concile de Trente. Mais on ne sait à quelle époque le Christ l'a établie ; on croit qu'il l'a établie après sa résurrection, quand il parlait du royaume de Dieu avec ses apôtres et qu'il établit la pénitence dont l'extrême-onction est le complément.

mation qui ne sont pas nécessaires au salut, et qui n'appartiennent ni à la disposition ni à la distinction des membres de l'Eglise. Cependant il est fait mention de l'onction de l'huile dans l'Evangile (Marc. VI), où il est dit que les apôtres *oignaient d'huile les infirmes* (1).

Il faut répondre au *second*, que le Maître des sentences dit que ce sacrement a été établi par les apôtres, parce que son institution nous a été promulguée par l'enseignement des apôtres.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ n'a conféré que les sacrements qu'il a reçus lui-même pour servir d'exemple. Or, il ne convenait pas qu'il reçût la pénitence et l'extrême-onction, parce qu'il était sans péché ; c'est pour cela qu'il ne les a pas conférés.

ARTICLE IV. — L'HUILE D'OLIVE EST-ELLE LA MATIÈRE CONVENABLE DE CE SACREMENT (2)?

1. Il semble que l'huile d'olive ne soit pas la matière convenable de ce sacrement. Car ce sacrement se rapporte immédiatement à l'incorruptibilité. Or, l'incorruptibilité est signifiée par le baume qu'on met dans le chrême. Donc le chrême serait plus convenablement la matière de ce sacrement.

2. Ce sacrement est un remède spirituel. Or, le remède spirituel est signifié par l'application du vin, comme on le voit dans la parabole du samaritain (Luc. x). Donc le vin serait aussi une matière plus convenable pour ce sacrement.

3. Où le péril est le plus grand, le remède doit aussi être le plus commun. Or, l'huile d'olive n'est pas un remède très-commun, car on n'en trouve pas dans tous les pays. Puisque ce sacrement se confère à ceux qui sortent de ce monde et qui sont dans le plus grand danger, il semble que l'huile d'olive ne soit pas la matière convenable.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jacques détermine l'huile pour la matière de ce sacrement. Or, on ne donne proprement le nom d'huile qu'à l'huile d'olive. Cette huile est donc la matière de ce sacrement.

La guérison spirituelle est signifiée par l'onction de l'huile ; comme on le voit par ces paroles du prophète (Is. I, 6) : *Cette plaie saignante n'a été ni pansée ni adoucie avec l'huile.* L'huile est donc la matière convenable de ce sacrement.

CONCLUSION. — Puisque l'huile d'olive est un lénitif qui se répand et qui pénètre jusque dans les parties les plus intimes, elle est la matière qui convient pour le sacrement de l'extrême-onction, qui doit opérer la guérison spirituelle d'une manière douce et parfaite.

Il faut répondre que le remède spirituel qu'on prend à la fin doit être parfait, puisque après celui-là il n'en reste plus d'autres ; et il doit être doux pour ne pas détruire l'espérance qui est surtout nécessaire à ceux qui sortent de cette vie, mais pour l'exciter. Or, l'huile est lénitive ; elle guérit jusqu'aux parties les plus intimes, et elle tend à se répandre. C'est pourquoi sous ces deux rapports elle est la matière convenable de l'extrême-onction. Et comme on donne principalement le nom d'huile à la liqueur de l'olive, tandis qu'on n'appelle ainsi la liqueur des autres plantes

(1) Cette action, rapportée par saint Marc, ne s'entend que de la guérison du corps, mais elle fut le signe du sacrement des infirmes que le Christ devait instituer plus tard. C'est ce qui a fait dire au concile de Trente qu'il fut d'abord insinué dans saint Marc, *à Christo Domino nostro apud Marcum quidem insinuatum* (sess. XIV, cap. 1).

(2) L'huile d'olive est la matière éloignée de ce sacrement, comme l'onction faite avec l'huile en est la matière prochaine, comme l'eau est la matière éloignée du baptême et l'ablution la matière prochaine.

que par suite de l'analogie qu'elles ont avec celle-là; il s'ensuit que l'on doit employer de l'huile d'olive pour la matière de ce sacrement (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'incorruptibilité de la gloire n'est pas une chose qui soit contenue dans ce sacrement. Il n'est donc pas nécessaire que la signification de cette chose réponde à la matière, et par conséquent il ne faut pas que le baume entre dans la matière de ce sacrement. Car le baume, à cause de son odeur, se rapporte à la bonté de la renommée dont ceux qui sortent de ce monde n'ont plus besoin pour eux-mêmes. Il leur suffit d'avoir la pureté de la conscience qui est signifiée par l'huile (2).

Il faut répondre au *second*, que le vin guérit en mordant, au lieu que l'huile le fait en adoucissant. C'est pour cela que la guérison que le vin opère appartient à la pénitence plutôt qu'à l'extrême-onction.

Il faut répondre au *troisième*, qu'à la vérité l'huile d'olive ne se récolte pas partout, mais qu'on peut facilement la transporter dans tous les lieux. — D'ailleurs, ce sacrement n'est pas tellement nécessaire, que ceux qui sortent de ce monde sans lui ne puissent faire leur salut.

ARTICLE V. — FAUT-IL QUE L'HUILE AIT ÉTÉ CONSACRÉE (3)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que l'huile ait été consacrée. Car ce sacrement a une sanctification produite dans l'usage par la forme des paroles. Une autre sanctification reste donc superflue, si elle se rapporte à sa matière.

2. Les sacrements ont leur efficacité et leur signification dans leur matière même. Or, la signification de l'effet de ce sacrement convient à l'huile d'après sa propriété naturelle, et son efficacité résulte de l'institution divine. Il n'est donc pas nécessaire que sa matière ait été sanctifiée.

3. Le baptême est un sacrement plus parfait que l'extrême-onction. Car dans le baptême on n'exige pas que la matière ait été préalablement sanctifiée, comme condition nécessaire au sacrement. On ne doit donc pas l'exiger non plus pour l'extrême-onction.

Mais c'est le *contraire*. Car dans toutes les autres onctions la matière a été consacrée à l'avance. Donc, puisque ce sacrement est une onction, il demande une matière consacrée.

CONCLUSION. — L'huile qu'on emploie pour matière dans l'extrême-onction doit être consacrée.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui disent que l'huile simple est la matière de ce sacrement, et que le sacrement se consomme dans la sanctification même de l'huile qui se fait par l'évêque. Mais cette opinion est fausse, comme cela est manifeste d'après ce que nous avons dit sur l'eucharistie (in IV, dist. 8, q. II, art. 1, q. I, ad 2) où nous avons montré

(1) Le concile de Florence dit expressément que la matière de ce sacrement est l'huile d'olive; *cujus materia est oleum olivæ*. Le catéchisme du concile de Trente est aussi très-formel, et il dit que l'huile désignée par le concile de Trente est l'huile d'olive : *Liquor scilicet non ex quavis pingui et crassa natura, sed ex olearum baccis tantummodò expressus* (*De Extrem.-unct. sacramento*, n° 9).

(2) Si le baume ajouté à l'huile était en assez grande quantité pour que le mélange cessât d'être de l'huile, la matière ne serait plus suffisante, d'après Palud. (dist. 25, quæst. II, art. 1); Domin. (quæst. I, art. 3), etc.

(3) D'après le concile de Florence et le concile de Trente, l'huile doit être bénite par l'évêque. *Intellexit Ecclesia*, dit le concile de Trente, *materiam esse oleum ab episcopo benedictum* (sess. XIV). Il y a des théologiens qui croient que cette bénédiction n'est nécessaire que de nécessité de précepte; mais d'autres, en plus grand nombre, la croient nécessaire de nécessité de sacrement, et croient invalide le sacrement qui serait administré avec de l'huile qui n'aurait pas été bénite à dessein. Dans la pratique on ne peut s'écarter de ce sentiment.

qu'il n'y avait que ce sacrement qui consiste dans la consécration de la matière. — C'est pourquoi il faut dire que l'extrême-onction consiste dans l'onction elle-même, comme le baptême dans l'ablution, et que la matière de ce sacrement est l'huile sanctifiée. On peut donner trois raisons du motif pour lequel on exige la sanctification de la matière dans ce sacrement et dans quelques autres. La première c'est que toute l'efficacité des sacrements descend du Christ. C'est pourquoi les sacrements dont il a fait usage lui-même tirent leur efficacité de son usage même; c'est ainsi qu'il a conféré aux eaux une puissance régénératrice par le contact de sa chair. Comme il n'a pas fait usage de l'extrême-onction, ni d'aucune onction corporelle, il s'ensuit que la sanctification de la matière est requise pour toutes les onctions. La seconde cause résulte de la plénitude de la grâce que ce sacrement confère au point que non-seulement il enlève la faute, mais encore les restes du péché et l'infirmité du corps. La troisième provient de ce que son effet corporel, c'est-à-dire la guérison n'est pas produite par la propriété naturelle de la matière, et c'est pour cela qu'il faut que cette efficacité lui soit donnée par la sanctification.

Il faut répondre au *premier* argument, que la première sanctification appartient à la matière considérée en elle-même, tandis que la seconde appartient plutôt à son usage, selon qu'elle confère en acte son effet. C'est pourquoi ni l'une ni l'autre n'est superflue; parce que les instruments tirent aussi leur efficacité de l'ouvrier et quand on les fait et quand on les applique à l'acte.

Il faut répondre au *second*, que cette efficacité qui résulte de l'institution même du sacrement est appliquée à cette matière par la sanctification.

La réponse au *troisième* est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VI. — FAUT-IL QUE LA MATIÈRE DE CE SACREMENT SOIT CONSACRÉE PAR L'ÉVÊQUE (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que la matière de ce sacrement soit consacrée par l'évêque. Car la consécration de la matière dans le sacrement de l'eucharistie est plus noble que dans celui de l'extrême-onction. Or, un prêtre peut consacrer la matière dans l'eucharistie. Donc il peut aussi la consacrer dans l'extrême-onction.

2. Dans les œuvres corporelles l'art le plus noble ne prépare jamais la matière à celui qui l'est moins; car l'art qui fait usage des choses est plus noble que celui qui les prépare, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 25). Or, l'évêque est au-dessus du prêtre. Il ne prépare donc pas la matière pour le sacrement dont le prêtre a l'usage. Et comme le prêtre dispense l'extrême-onction, ainsi que nous le dirons (quest. XXXI), il s'ensuit que la consécration de la matière n'appartient pas à l'évêque.

Mais c'est le *contraire*. La matière est consacrée par l'évêque pour les autres onctions. Donc elle doit l'être aussi pour celle-ci.

CONCLUSION. — La matière de l'extrême-onction doit être consacrée par l'évêque, pour montrer que le pouvoir sacerdotal découle du pouvoir épiscopal.

Il faut répondre que le ministre d'un sacrement n'en produit pas l'effet par sa propre vertu, comme l'agent principal; mais il le produit par l'efficacité du sacrement qu'il dispense. Cette efficacité descend par ordre ou

(1) Les conciles ayant déterminé que l'huile devait être bénite par l'évêque, Sylvius en conclut que sa bénédiction est de l'essence de la matière, et que le souverain pontife lui-même ne pourrait par une dispense donner ce droit à un autre qu'à un évêque.

par degrés du Christ d'abord et ensuite de lui dans les autres, c'est-à-dire dans le peuple par l'intermédiaire de ses ministres qui dispensent les sacrements, et dans les ministres inférieurs par l'intermédiaire des ministres supérieurs qui sanctifient la matière. C'est pourquoi dans tous les sacrements qui ont besoin d'une matière sanctifiée, la première sanctification de la matière se fait par l'évêque, et quelquefois l'usage a lieu par le prêtre, pour montrer que le pouvoir sacerdotal découle du pouvoir épiscopal, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps*. CXXXII, 2) : *Comme un parfum précieux répandu sur la tête, c'est-à-dire sur le Christ, qui descend d'abord sur la barbe d'Aaron et qui coule ensuite sur le bord de ses vêtements* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le sacrement de l'eucharistie consiste dans la sanctification même de la matière, mais non dans son usage. C'est pourquoi, à proprement parler, ce qui est la matière de ce sacrement n'est pas quelque chose de consacré. Par conséquent on n'exige pas une sanctification de la matière faite préalablement par l'évêque, mais on exige la sanctification de l'autel, des vases et du prêtre lui-même, et elle ne peut être faite que par l'évêque. Ainsi dans ce sacrement on montre aussi que la puissance sacerdotale découle de l'évêque, comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 3). C'est pourquoi le prêtre peut faire cette consécration de la matière qui est en elle-même un sacrement, tandis qu'il ne peut faire celle qui est comme une chose sacramentelle qui se rapporte à un sacrement qui consiste dans l'usage des fidèles; parce que par rapport au corps véritable du Christ il n'y a pas d'ordre supérieur au sacerdoce, mais par rapport à son corps mystique l'ordre épiscopal est au-dessus de l'ordre sacerdotal, comme nous le verrons (quest. XL, art. 4).

Il faut répondre au *second*, que la matière d'un sacrement n'est pas la matière avec laquelle celui qui s'en sert produit quelque chose comme dans les arts mécaniques, mais la matière en vertu de laquelle un effet est produit. Ainsi elle participe sous un rapport à la nature de la cause efficiente en ce qu'elle est un instrument de l'opération divine. C'est pourquoi il faut qu'elle reçoive cette vertu d'un art ou d'un pouvoir supérieur. Car dans les causes actives plus l'agent est élevé et plus il est parfait; tandis que dans les causes purement matérielles plus elles se rapprochent de la matière et plus elles sont imparfaites.

ARTICLE VII. — L'EXTRÊME-ONCTION A-T-ELLE UNE FORME (2)?

1. Il semble que ce sacrement n'ait pas une forme. Car puisque l'efficacité des sacrements vient de leur institution ainsi que de leur forme, il faut que la forme soit donnée par celui qui les institue. Or, on ne trouve pas que la forme de l'extrême-onction ait été donnée ni par le Christ, ni par les apôtres. Donc ce sacrement n'a pas de forme.

2. Les choses qui sont de nécessité de sacrement sont observées de la même manière par tout le monde. Or, il n'y a rien de plus nécessaire pour un sacrement qui a une forme que cette forme même. Par conséquent puisqu'il n'y a pas de forme généralement observée par tout le monde

(1) Si l'on s'était servi d'une autre huile que de l'huile des *infirmes*, et qu'on eût pris par inadvertance du saint chrême ou de l'huile des catéchumènes, on devrait recommencer le sacrement, mais sans solennité, pour éviter le scandale. Saint Alphonse pense que dans le cas de nécessité, à défaut de l'huile des *infirmes*, on pourrait conditionnellement se servir de l'huile des catéchumènes ou du saint chrême (lib. VI, n° 719), sauf à réitérer le sacrement quand on aurait pu se procurer une matière certaine.

(2) Le concile de Trente (sess. XIV *De ext. unct.* cap. 1) et le concile de Florence, dans son décret contre les Arméniens, reconnaissent que la forme de l'extrême-onction consiste dans ces paroles : *Per istam sanctam unctionem*, etc.

dans ce sacrement, car on se sert de paroles diverses, il semble qu'il n'ait pas de forme.

3. Dans le baptême la forme n'est requise que pour la sanctification de la matière Car l'eau a été sanctifiée par la parole de vie pour effacer les péchés, comme le dit Hugues de Saint-Victor (*De sacr.* lib. II, part. VI, cap. 2). Or, l'extrême-onction a une matière qui a été sanctifiée à l'avance. Elle n'a donc pas besoin d'une forme verbale.

Mais c'est le *contraire.* Le Maître des sentences dit (IV, dist. 1) que tout sacrement de la loi nouvelle consiste dans les choses et les paroles. Or, les paroles sont la forme du sacrement. Donc puisque l'extrême-onction est un sacrement de la loi nouvelle, il semble qu'elle ait une forme.

L'usage général de l'Eglise universelle c'est qu'on fasse usage de certaines paroles en conférant ce sacrement.

CONCLUSION. — Puisque la signification de la matière est commune à beaucoup de choses, et qu'elle n'est déterminée à un effet positif et certain que par la forme des paroles, il est évident que la forme des paroles de l'extrême-onction, comme des autres sacrements, doit être déterminée.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit qu'il n'y avait pas de forme nécessaire pour ce sacrement. Mais cette opinion paraît déroger à l'effet de l'extrême-onction, car tout sacrement agit en signifiant ce qu'il opère. Or, la signification de la matière n'est restreinte à un effet déterminé que par la forme des paroles, puisqu'elle peut se rapporter à une foule de choses. C'est pourquoi dans tous les sacrements de la loi nouvelle qui produisent ce qu'ils figurent, il faut qu'il y ait des choses et des paroles (1). En outre saint Jacques (cap. V) paraît constituer toute la vertu de ce sacrement dans la prière qui en est la forme, comme nous le dirons (in resp. ad 2, et art. 8 et 9 seq.). C'est pour ce motif que cette opinion paraît présomptueuse et erronée. Il faut donc dire, comme on le fait communément, que l'extrême-onction a une forme déterminée ainsi que les autres sacrements.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Ecriture sainte est communément mise à la disposition de tout le monde. C'est pourquoi la forme du baptême qui peut être conféré par tout le monde doit y être exprimée, et il en est de même de la forme de l'eucharistie qui exprime la foi à l'égard de ce sacrement, laquelle est de nécessité de salut. Mais les formes des autres sacrements ne se trouvent pas dans l'Ecriture; l'Eglise les a reçues de la tradition des apôtres qui les ont reçues du Seigneur, comme le dit saint Paul (I. *Cor.* XI, 23): *Car j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis*, etc.

Il faut répondre au *second*, que les paroles qui sont de l'essence de la forme, c'est-à-dire la prière déprécatoire, sont dites par tout le monde; mais que les autres qui sont de bienséance ne sont pas ainsi universellement observées.

Il faut répondre au *troisième*, que la matière du baptême a par elle-même une certaine sanctification qui provient du contact même de la chair du Sauveur, mais elle reçoit de la forme des paroles une sanctification qui sanctifie en acte. De même après la sanctification de la matière de l'extrême-onction considérée en elle-même, on requiert la sanctification dans l'usage par laquelle elle sanctifie en acte.

(1) Selon l'expression du concile de Florence : *Omnia sacramenta tribus perficiuntur; videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri.*

ARTICLE VIII. — LA FORME DE L'EXTRÊME-ONCTION DOIT-ELLE ÊTRE PRONONCÉE A L'INDICATIF ET NON D'UNE MANIÈRE DÉPRÉCATOIRE (1)?

1. Il semble que la forme de l'extrême-onction doive s'exprimer à l'indicatif et non d'une manière déprécatoire. Car tous les sacrements de la loi nouvelle ont un effet certain. Or, la certitude de l'effet ne s'exprime dans les formes des sacrements que par l'indicatif; comme quand on dit: *Ceci est mon corps* ou *Je vous baptise*, etc. La forme de ce sacrement doit donc être à l'indicatif.

2. On doit exprimer dans les formes des sacrements l'intention du ministre qui est requise pour le sacrement. Or, on n'exprime l'intention de conférer un sacrement que par l'indicatif. Donc, etc.

3. Dans certaines Eglises on dit ces paroles en conférant ce sacrement: *J'oins ces yeux avec l'huile sanctifiée au nom du Père*, etc., et cette formule est conforme aux autres formes des sacrements. Il semble donc que ce soit dans ces paroles que consiste la forme de ce sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est la forme d'un sacrement il faut que tout le monde l'observe. Or, les paroles que nous venons de citer ne se disent pas d'après la coutume de toutes les Eglises, mais on ne se sert que de cette forme déprécatoire : *Que le Seigneur vous accorde par cette onction sainte et par sa pieuse miséricorde le pardon de toutes les fautes que vous avez faites par la vue*, etc. La forme de ce sacrement est donc déprécatoire.

Il semble que cela résulte aussi des paroles de saint Jacques qui attribue l'efficacité de ce sacrement à la prière. *La prière de la foi*, dit-il, *sauvera le malade* (cap. v, 15). Donc puisque l'efficacité du sacrement vient de la forme, il semble que la forme de l'extrême-onction soit déprécatoire.

CONCLUSION. — Puisque ce sacrement n'a pas d'effet qui résulte toujours de l'action du ministre (même quand tout ce qui appartient au sacrement a été convenablement rempli), sa forme ne peut pas s'exprimer à l'indicatif, mais on doit la rendre déprécatoire.

Il faut répondre que la forme de ce sacrement est déprécatoire, comme on le voit par les paroles de saint Jacques et d'après l'usage de l'Eglise romaine qui n'emploie que des formules déprécatoires dans l'administration de ce sacrement. On peut en donner plusieurs raisons. 1° Parce que celui qui reçoit ce sacrement est privé de ses propres forces, et par conséquent il a besoin d'être aidé par ses prières. 2° Parce qu'on le donne à ceux qui sortent de ce monde, qui cessent déjà d'être de l'Eglise, et qui reposent dans les mains de Dieu seul. C'est pour cela qu'on les lui recommande par la prière. 3° Parce que ce sacrement n'a pas d'effet qui résulte toujours de l'action de celui qui l'administre, même quand tout ce qui est de l'essence du sacrement a été bien accompli, comme le caractère dans le baptême et la confirmation, la transubstantiation dans l'eucharistie, et la rémission du péché dans la pénitence, quand on a la contrition qui est de l'essence du sacrement de pénitence et non de l'essence de l'extrême-onction (2). C'est pourquoi la forme ne peut pas être à l'indicatif dans ce sacrement, comme dans les autres.

(1) S. Thomas, S. Bonaventure et plusieurs autres docteurs considèrent comme nulle la forme de ce sacrement qui serait à l'indicatif; comme *Ungo te oleo;* et leur sentiment est fondé (Voyez à ce sujet S. Liguori, lib. VI, n° 711).

(2) S. Thomas ne veut pas dire ici que la contrition n'est pas essentielle à celui qui reçoit ce sacrement, et qu'il peut être pardonné sans elle, mais il veut dire qu'elle n'est pas de l'essence de l'extrême-onction comme de l'essence de la pénitence, dans le sens qu'elle n'est pas la matière de ce sacrement et une de ses parties essentielles et intégrantes.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce sacrement, comme les autres, est certain considéré en lui-même, mais son effet peut être empêché par les mauvaises dispositions de celui qui le reçoit; quoiqu'il se soumette au sacrement par l'intention il peut n'en retirer aucun effet. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité à l'égard de ce sacrement et des autres dans lesquels on obtient toujours un effet.

Il faut répondre au *second*, que l'intention est suffisamment exprimée par l'acte même que l'on fait entrer dans la forme en disant : *Par cette onction sainte*, etc.

Il faut répondre au *troisième*, que ces paroles à l'indicatif que quelques-uns ont coutume de mettre avant la prière ne sont pas la forme de l'extrême-onction, mais elles sont une disposition à cette forme, dans le sens que ces paroles déterminent l'intention du ministre à l'égard de cet acte.

ARTICLE IX. — CETTE ORAISON DÉPRÉCATOIRE EST-ELLE LA FORME QUI CONVIENT AU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION (1) ?

1. Il semble que l'oraison déprécatoire ne soit pas la forme qui convienne à ce sacrement. Car dans les formes des autres sacrements il est fait mention de la matière, comme on le voit dans la confirmation, et il n'en est pas parlé dans la forme qui nous occupe.

2. Comme l'effet de l'extrême-onction est produit en nous par la miséricorde divine, de même celui des autres sacrements. Or, il n'est pas fait mention de la miséricorde divine dans les formes des autres sacrements, mais on parle plutôt de la Trinité et de la passion. Il devrait donc en être de même dans cette formule.

3. Ce sacrement a un double effet d'après le Maître des sentences (IV, dist. 23). Or, dans la formule dont nous parlons il n'est fait mention que d'un seul. Elle parle de la rémission des péchés, mais non de la guérison du corps à laquelle saint Jacques rapporte la prière de la foi, en disant (cap. V, 15): *La prière de la foi sauvera le malade*. Donc cette forme n'est pas convenable.

CONCLUSION. — La forme convenable pour l'extrême-onction est celle dont l'Eglise se sert en disant : *Per istam sanctam*, etc.

Il faut répondre que la prière que nous avons citée est la forme convenable de l'extrême-onction. Car elle indique le sacrement par ces mots: *Per istam sanctam unctionem;* elle désigne ce qui opère dans le sacrement en ajoutant : *divinam misericordiam*, et elle en fait connaître l'effet par les mots *remissionis peccatorum*.

Il faut répondre au *premier* argument, que la matière de l'extrême-onction peut être désignée par l'acte de l'onction, tandis que la matière de la confirmation ne l'est pas par l'acte exprimé dans la forme. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que la miséricorde se rapporte à la misère, et parce qu'on donne l'extrême-onction dans un état de misère, c'est-à-dire d'infirmité, c'est pour cela qu'il est fait mention de la miséricorde dans ce sacrement plutôt que dans les autres.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on doit exprimer dans la forme l'effet principal et qui est toujours produit par le sacrement, à moins qu'il n'y ait faute de la part de celui qui le reçoit. Cet effet n'est pas la santé du corps, comme on le verra (quæst. seq. art. 1 et 2) quoiqu'il soit produit

(1) Cette formule indiquée par le concile de Trente, le concile de Florence et le Rituel romain est le plus communément employée. Dans certaines Eglises elle peut varier à l'égard de certaines expressions, mais ces variations ne portent que sur des choses accidentelles.

quelquefois. C'est pour cela que saint Jacques attribue cet effet à la prière qui est la forme de ce sacrement.

QUESTION XXX.

DE L'EFFET DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Nous devons ensuite nous occuper de l'effet de l'extrême-onction. A cet égard trois questions se présentent : 1° L'extrême-onction est-elle utile pour la rémission des péchés? — 2° La santé corporelle est-elle un effet de ce sacrement? — 3° Ce sacrement imprime-t-il caractère?

ARTICLE I. — L'EXTRÊME-ONCTION SERT-ELLE A LA RÉMISSION DES PÉCHÉS (1)?

1. Il semble que l'extrême-onction ne serve pas à la rémission des péchés. Car à l'égard de ce qui peut être fait par une chose on n'en exige pas une autre. Or, pour la rémission des péchés on requiert la pénitence dans celui qui a reçu l'extrême-onction. Les péchés ne sont donc pas remis par ce sacrement.

2. Dans le péché il n'y a que trois choses, la tache, la peine que l'on mérite et les restes du péché. Or, par l'extrême-onction le péché n'est pas remis quant à la tache sans la contrition qui le remet même sans l'onction; il n'est pas remis non plus quant à la peine, parce que si l'on recouvre la santé on est tenu d'accomplir la satisfaction qui a été enjointe; il ne l'est pas davantage quant aux restes du péché, parce que les dispositions qui résultent des actes antérieurs subsistent encore, comme on le voit après la convalescence. Il ne produit donc la rémission des péchés d'aucune manière.

3. La rémission des péchés ne se fait pas successivement, mais instantanément. Or, l'extrême-onction ne s'administre pas tout entière simultanément, puisqu'il faut plusieurs onctions. Elle n'a donc pas pour effet la rémission des péchés.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jacques dit (cap. v, 15) : *S'il a des péchés, ils lui seront remis.*

Tout sacrement de la loi nouvelle confère la grâce. Or, la rémission des péchés est produite par la grâce. Donc l'extrême-onction l'opère puisqu'elle est un sacrement de la loi nouvelle.

CONCLUSION. — Quoique l'extrême-onction serve principalement à éloigner cette faiblesse spirituelle qui reste en nous par suite du péché actuel ou du péché originel, cependant comme elle confère la grâce qui remet les péchés on dit avec raison qu'elle les remet secondairement.

Il faut répondre que tout sacrement a été principalement établi pour produire un seul effet, quoiqu'il puisse aussi en produire d'autres par voie de conséquence. Et comme le sacrement produit ce qu'il figure, il en résulte que l'on doit conclure de la signification même du sacrement son effet principal. Or, on emploie l'extrême-onction par manière de remède, comme on emploie le baptême par manière d'ablution. Un remède ayant pour but de guérir une infirmité, il s'ensuit que ce sacrement a été principalement établi pour guérir l'infirmité du péché. Par conséquent comme le baptême est une régénération spirituelle et la pénitence une résurrection spirituelle, de même l'extrême-onction est aussi une guérison ou un remède spirituel. Comme un remède corporel présuppose la vie du corps dans celui qui le prend, de même le remède spirituel présuppose la vie spirituelle. C'est pourquoi on n'administre pas l'extrême-onction contre

(1) Il est de foi que l'extrême-onction confère la grâce, qu'elle remet les péchés et soulage les malades. C'est ce qu'a décidé le concile de Trente (sess. XIV, can. 2).

les défauts qui détruisent la vie spirituelle, c'est-à-dire contre le péché originel ou le péché mortel ; mais contre les défauts qui affaiblissent l'homme spirituellement de telle sorte qu'il n'ait pas une vigueur parfaite pour accomplir les actes de la vie de la grâce ou de la gloire. Ce défaut n'est rien autre chose qu'une faiblesse et un manque d'aptitude que laisse en nous le péché actuel ou le péché originel, et c'est contre cette faiblesse que l'homme est fortifié par ce sacrement. Mais comme cette force est produite par la grâce qui est incompatible avec le péché, il s'ensuit que s'il se trouve quelque péché, soit mortel, soit véniel, elle le détruit conséquemment quant à la faute (1), pourvu que celui qui la reçoit n'y mette point d'obstacle, comme nous l'avons dit au sujet de l'eucharistie et de la confirmation (IV, dist. 7, quest. II, art. 2, quest. I ad 3, et quest. III, art. 2, quest. II, et dist. 9, quest. I, art. 3, quest. I, et part. III, quest. LXXII, art. 7, et quest. LXXIX, art. 3). C'est pour cela que saint Jacques parle conditionnellement de la rémission des péchés en disant : *S'il a des péchés, ils lui seront remis*, c'est-à-dire quant à la faute. Car l'extrême-onction n'efface pas toujours le péché, parce qu'elle ne le rencontre pas toujours, mais elle le remet toujours relativement à la faiblesse dont nous avons parlé et qu'on appelle les restes du péché. — D'autres disent que ce sacrement a été établi principalement contre le péché véniel, qui ne peut être parfaitement guéri tant qu'on est en cette vie, et que c'est pour ce motif que le sacrement de ceux qui sortent de ce monde est spécialement dirigé contre ce genre de faute. Mais ce sentiment ne paraît pas vrai. Car la pénitence efface aussi en cette vie les péchés véniels quant à la faute. L'impossibilité où l'on est de les éviter après avoir fait pénitence n'enlève pas à la pénitence antérieure son effet, et cette impossibilité appartient encore à la faiblesse dont nous venons de parler. Par conséquent on doit dire que l'effet principal de l'extrême-onction est la rémission des péchés quant aux restes du péché, et conséquemment aussi quant à la faute, si elle se rencontre.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoiqu'on puisse obtenir l'effet principal d'un sacrement sans recevoir actuellement ce sacrement, ou sans sacrement, ou par un autre sacrement par voie de conséquence, on ne peut cependant jamais obtenir cet effet sans avoir le désir de recevoir le sacrement qu'il produit. C'est pourquoi la pénitence ayant été principalement établie contre le péché actuel, tout autre sacrement qui efface le péché actuel par voie de conséquence n'empêche pas la pénitence d'être nécessaire.

Il faut répondre au *second*, que l'extrême-onction remet le péché d'une certaine manière sous ces trois rapports. Car quoique le péché ne soit pas remis quant à la tache sans la contrition, cependant l'extrême-onction au moyen de la grâce qu'elle confère fait que ce mouvement du libre arbitre contre le péché soit la contrition, comme cela peut arriver aussi dans l'eucharistie et la confirmation. De même elle diminue aussi la peine temporelle (2) qu'on mérite, mais par voie de conséquence en ce qu'elle enlève la faiblesse spirituelle, parce que celui qui est fort porte plus facilement la même peine que celui qui est faible. Il ne faut donc pas que la mesure de

(1) Ainsi le malade qui se trouve dans le péché mortel sans le savoir et qui reçoit l'extrême-onction avant l'attrition obtient la rémission de ses péchés, d'après ce qu'enseignent communément les docteurs (Voy. S. Liguori, lib. VI, n° 731).

(2) Ce sacrement diminue la peine temporelle en proportion des dispositions avec lesquelles le malade le reçoit.

la satisfaction soit pour cela affaiblie. Quant aux restes du péché on n'entend pas ici par là les dispositions qui sont restées des actes et qui sont des habitudes commencées, mais on entend une faiblesse spirituelle qui existe dans l'âme et qui fait que du moment qu'elle est enlevée, tout en conservant les mêmes habitudes ou les mêmes dispositions, l'âme ne peut pas être portée de la même manière au péché.

Il faut répondre au *troisième*, que quand il y a beaucoup d'actions qui se rapportent à un effet, la dernière est formelle par rapport à toutes les précédentes et agit en vertu d'elles. C'est pourquoi la grâce qui fait produire au sacrement son effet est infuse dans la dernière onction.

ARTICLE II. — LA SANTÉ CORPORELLE EST-ELLE UN EFFET DE L'EXTRÊME-ONCTION (1)?

1. Il semble que la santé corporelle ne soit pas un effet de l'extrême-onction. Car tout sacrement est un remède spirituel. Or, le remède spirituel se rapporte à la santé de l'âme, comme le remède corporel se rapporte à la santé du corps. Donc la santé du corps n'est pas un effet de ce sacrement.

2. Un sacrement a toujours son effet dans celui qui s'en approche sans mauvaise disposition. Or, quelquefois celui qui reçoit l'extrême-onction n'est pas guéri corporellement, quelle que soit la dévotion avec laquelle il la reçoive. La santé corporelle n'est donc pas son effet.

3. Saint Jacques nous montre l'efficacité de ce sacrement (cap. v). Or, il n'attribue pas l'effet de la guérison du corps à l'onction, mais à la prière. Car il dit : *La prière de la foi sauvera le malade.* La santé corporelle n'est donc pas l'effet de ce sacrement.

Mais c'est le *contraire*. L'action de l'Eglise a plus d'efficacité depuis la passion du Christ qu'avant. Or, avant, ceux qui étaient oints par les apôtres étaient guéris, comme on le voit (Marc. vi). Donc maintenant encore l'onction a pour effet la guérison du corps.

Les sacrements sont tout à la fois causes et signes. Or, le baptême signifie et produit l'ablution spirituelle par l'ablution corporelle qu'il cause extérieurement. L'extrême-onction signifie et produit donc aussi la guérison de l'âme par celle du corps qui résulte de son action extérieurement.

CONCLUSION. — Comme l'ablution du baptême produit l'effet de l'ablution corporelle, de même l'extrême-onction produit l'effet des remèdes corporels, c'est-à-dire la guérison du corps ; mais cependant elle ne la produit qu'autant que cela est avantageux à son effet principal.

Il faut répondre que comme le baptême produit par l'ablution corporelle la purification spirituelle des taches de l'âme; de même l'extrême-onction produit la guérison intérieure par le remède sacramentel qu'on applique extérieurement, et comme l'ablution du baptême produit l'effet de l'ablution corporelle parce qu'elle purifie aussi le corps, de même l'extrême-onction produit aussi l'effet des remèdes corporels, c'est-à-dire la guérison du corps. Mais il y a cette différence, c'est que l'ablution corporelle produit la pureté du corps d'après la propriété naturelle de cet élément, et c'est pour cela qu'elle la produit toujours; tandis que l'extrême-onction ne produit pas la guérison du corps d'après la propriété naturelle de sa matière, mais d'après la vertu divine qui opère conformément à la raison. Et comme une cause rationnelle ne produit jamais un effet qu'autant qu'il est avantageux à son but principal, il s'ensuit que l'extrême-onction n'a pas tou-

(1) Cet article est une réfutation des Grecs qui prétendaient que l'extrême-onction ne peut jamais servir de rien pour le salut du corps. Erasme a renouvelé la même erreur.

jours pour effet la guérison du corps, mais qu'elle la produit seulement quand elle est avantageuse à la guérison spirituelle (1). Alors elle la produit toujours, pourvu qu'il n'y ait pas d'obstacle de la part de celui qui la reçoit.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection prouve que la santé du corps n'est pas l'effet principal de l'extrême-onction, et c'est vrai.

La réponse au *second* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (in corp. et quæst. XXIX, art. 8).

Il faut répondre au *troisième*, que cette prière est la forme de l'extrême-onction, comme nous l'avons dit (quæst. præc. art. 8 et 9). C'est pourquoi ce sacrement tire son efficacité de sa forme, autant qu'il est en lui, pour la guérison du corps.

ARTICLE III. — CE SACREMENT IMPRIME-T-IL CARACTÈRE?

1. Il semble que l'extrême-onction imprime caractère. Car le caractère est un signe distinctif. Or, comme celui qui est baptisé se distingue de celui qui ne l'est pas, de même celui qui a reçu l'extrême-onction se distingue de celui qui ne l'a pas reçue. Donc comme le baptême imprime le caractère, de même aussi l'extrême-onction.

2. L'onction se fait dans les sacrements de l'ordre et de la confirmation, comme dans celui-ci. Or, les deux premiers impriment caractère. Donc ce dernier aussi.

3. Dans tout sacrement il y a quelque chose qui n'est que la chose, quelque chose qui n'est que le sacrement et quelque chose qui est la chose et le sacrement. Or, on ne peut pas assigner dans l'extrême-onction quelque chose qui soit la chose et le sacrement, si ce n'est le caractère. Donc ce sacrement imprime caractère.

Mais c'est le *contraire*. Aucun sacrement qui imprime caractère ne se réitère. Or, l'extrême-onction se réitère, comme nous le dirons (quæst. XXXIII). Elle n'imprime donc pas caractère.

La distinction établie d'après le caractère sacramentel est la distinction de ceux qui sont dans l'Eglise actuelle. Or, l'extrême-onction se confère à celui qui sort de cette Eglise. Elle n'imprime donc pas en lui caractère.

CONCLUSION. — Puisque l'homme n'est pas destiné par l'extrême-onction à faire ou à recevoir quelque chose de sacré, mais qu'elle lui sert seulement de remède, elle n'imprime aucun caractère.

Il faut répondre que le caractère n'est imprimé que dans les sacrements qui destinent l'homme à quelque chose de sacré. Comme l'extrême-onction n'est conférée qu'à titre de remède et qu'elle ne destine pas l'homme à faire ou à recevoir quelque chose de sacré, il s'ensuit qu'elle n'imprime pas en lui caractère.

Il faut répondre au *premier* argument, que le caractère établit la distinction des états, quant à ce qu'on doit faire dans l'Eglise, et l'homme n'est pas ainsi distingué des autres par là même qu'il a reçu l'extrême-onction.

Il faut répondre au *second*, que l'onction qui se fait dans l'ordre et la confirmation est une onction de consécration par laquelle l'homme est destiné à quelque chose de sacré, au lieu que l'extrême-onction est une onction médicinale. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'extrême-onction la chose et le

(1) C'est la doctrine du concile de Florence et du concile de Trente; *sanitatem corporis interdum,...* dit ce dernier, *ubi saluti animæ expedierit, consequitur* (sess. XIV, cap. 2).

sacrement n'est pas le caractère, mais une certaine dévotion intérieure qui est l'onction spirituelle (1).

QUESTION XXXI.

DU MINISTRE DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Nous devons ensuite nous occuper de l'administration de l'extrême-onction. A cet égard trois questions se présentent : 1° Un laïque peut-il conférer ce sacrement? — 2° Un diacre le peut-il? — 3° N'y a-t il que l'évêque qui le puisse?

ARTICLE I. — UN LAIQUE PEUT-IL CONFÉRER L'EXTRÊME-ONCTION (2)?

1. Il semble qu'un laïque puisse aussi conférer l'extrême-onction. Car ce sacrement tirant son efficacité de la prière, comme le dit saint Jacques (cap. V), quelquefois la prière d'un laïque est aussi agréable à Dieu que celle d'un prêtre. Un laïque peut donc conférer ce sacrement.

2. On dit que des Pères du désert en Egypte portaient l'huile aux infirmes et les guérissaient, et on raconte aussi de sainte Geneviève, qu'elle oignait d'huile les infirmes. Ce sacrement peut donc être aussi conféré par les laïques.

Mais c'est le *contraire*. L'extrême-onction produit la rémission des péchés. Or, les laïques n'ont pas le pouvoir de remettre les péchés. Donc ils ne peuvent conférer ce sacrement.

CONCLUSION. — Quoique à l'article de la mort, pour ne fermer à personne la voie du salut, un laïque puisse conférer le baptême, l'extrême-onction néanmoins n'est pas d'une nécessité si grande qu'elle ait besoin de dispense.

Il faut répondre que d'après saint Denis (in *Eccles. hier.* cap. 5) il y en a qui exercent les fonctions hiérarchiques et il y en a qui ne font que les recevoir, comme les laïques. C'est pourquoi la dispensation d'aucun sacrement ne convient aux laïques *ex officio*, mais la providence divine a voulu qu'ils pussent baptiser dans le cas de nécessité, afin que la faculté d'être régénéré spirituellement ne manquât à personne.

Il faut répondre au *premier* argument, que le prêtre ne fait pas cette prière en son nom, parce que comme il est quelquefois dans le péché elle ne mériterait pas d'être exaucée, mais il la fait au nom de l'Eglise entière en la personne de laquelle il peut prier comme étant une personne publique, tandis qu'un laïque qui est une personne privée ne le peut pas.

Il faut répondre au *second*, que ces onctions n'étaient pas sacramentelles, mais la dévotion de ceux qui les recevaient et les mérites de ceux qui les pratiquaient ou qui envoyaient l'huile, produisaient la santé du corps par la grâce des guérisons, mais non par la grâce sacramentelle.

ARTICLE II. — LES DIACRES PEUVENT-ILS CONFÉRER CE SACREMENT?

1. Il semble que les diacres puissent conférer ce sacrement. Car d'après saint Denis (*De hier. eccles.* cap. 5) les diacres ont la puissance de purifier. Or, ce sacrement a été établi uniquement pour purifier l'homme des infirmités de l'âme et du corps. Les diacres peuvent donc aussi le conférer.

2. Le baptême est un sacrement plus noble que celui dont il est ici question. Or, les diacres peuvent baptiser, comme on le voit au sujet de saint Laurent. Ils peuvent donc aussi conférer ce sacrement.

(1) Ainsi dans l'extrême-onction le sacrement seul résulte des paroles et de l'onction réunies; la chose seule est la grâce infuse ; la chose et le sacrement ce sont la dévotion intérieure et l'accroissement des forces spirituelles qu'on acquiert.

(2) Le concile de Trente a décidé que par les mots employés par S. Jacques il fallait entendre des prêtres ordonnés par l'évêque, et non des vieillards qui seraient de simples laïques (sess. XIV, cap. 3 et can. 4).

Mais c'est le *contraire*. Saint Jacques dit (cap. v, 14) *qu'il appelle les prêtres de l'Eglise.*

CONCLUSION. — Puisque l'extrême-onction confère la grâce, un diacre ne peut la conférer d'office.

Il faut répondre que le diacre a la puissance purgative, mais qu'il n'a pas l'illuminative. Par conséquent puisque l'illumination est produite par la grâce, le diacre ne peut administrer d'office aucun sacrement qui la confère. C'est pourquoi il ne peut conférer l'extrême-onction, puisqu'elle donne la grâce.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce sacrement purifie en illuminant par la grâce qu'il confère. C'est pourquoi il ne convient pas à un diacre de l'administrer.

Il faut répondre au *second*, que ce sacrement n'est pas un sacrement de nécessité comme le baptême. Par conséquent on ne confie pas à tout le monde le soin de le conférer dans le cas de nécessité, mais on en charge seulement ceux auxquels cette fonction convient d'office. Il ne convient pas non plus aux diacres de baptiser d'office (1).

ARTICLE III. — N'Y A-T-IL QUE L'ÉVÊQUE QUI PUISSE CONFÉRER CE SACREMENT?

1. Il semble qu'il n'y ait que l'évêque qui puisse conférer l'extrême-onction. Car ce sacrement est produit par l'onction, comme la confirmation aussi. Or, il n'y a que l'évêque qui puisse confirmer. Donc il n'y a que lui qui puisse conférer l'extrême-onction.

2. Celui qui ne peut moins ne peut plus. Or, l'usage d'une matière sanctifiée l'emporte sur sa sanctification, puisqu'elle est sa fin. Donc puisqu'un prêtre ne peut pas sanctifier la matière, il ne peut pas non plus en faire usage.

Mais c'est le *contraire*. On doit appeler le ministre de ce sacrement près de celui qui le reçoit, comme on le voit (Jac. v). Or, l'évêque ne pourrait pas approcher de tous les malades de son diocèse. Il n'y a donc pas que lui qui puisse conférer l'extrême-onction.

CONCLUSION. — Puisque l'extrême-onction ne place pas celui qui la reçoit dans un degré de perfection au-dessus des autres, mais qu'on l'administre à tout le monde, elle peut être conférée non-seulement par les évêques, mais encore par de simples prêtres.

Il faut répondre que d'après saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 5) l'évêque possède proprement l'office de perfectionner, comme le prêtre a celui d'illuminer. Par conséquent les sacrements qui placent celui qui les reçoit dans un état de perfection supérieur aux autres, sont réservés pour être dispensés par les évêques seuls. Comme cela n'a pas lieu dans l'extrême-onction puisqu'on la confère à tout le monde, il s'ensuit que de simples prêtres peuvent l'administrer (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la confirmation imprime un caractère qui place l'homme dans un état de perfection, comme nous l'avons dit (IV, dist. 7, q. II, art. 1, q. I, et part. III, q. LXIII, art. 1, 2 et 6). Il n'en est pas de même de l'extrême-onction, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que quoique dans le genre de la cause finale l'usage de la matière sanctifiée l'emporte sur la sanctification même de la matière, cependant dans le genre de la cause efficiente la sanctification de la matière l'emporte, parce que c'est d'elle que dépend l'usage, comme de sa cause

(1) Pour l'explication de ces paroles voyez part. III, quest. LXVII, art. 1.

(2) Il est à remarquer que tout prêtre peut validement administrer l'extrême-onction, mais pour le faire licitement il faut avoir été commis par l'évêque ou le curé qui a juridiction sur le malade.

active. C'est pour cela que la sanctification exige une vertu active plus élevée que l'usage.

QUESTION XXXII.

A QUI DOIT-ON CONFÉRER L'EXTRÊME-ONCTION ET SUR QUELLE PARTIE DU CORPS?

Nous devons ensuite examiner les sujets auxquels on doit conférer l'extrême-onction et sur quelle partie du corps. A cet égard sept questions se présentent. 1° Doit-on conférer l'extrême-onction à ceux qui se portent bien? — 2° Doit-on la conférer dans toute espèce de maladie? — 3° Doit-on la conférer aux furieux et aux fous? — 4° Doit-on la conférer aux enfants? — 5° Doit-on oindre le corps tout entier? — 6° Les parties du corps que l'on doit oindre sont-elles convenablement déterminées? — 7° Doit-on oindre dans ces parties du corps celles qui sont mutilées?

ARTICLE I. — DOIT-ON CONFÉRER L'EXTRÊME-ONCTION A CEUX QUI SE PORTENT BIEN (1)?

1. Il semble qu'on doive aussi conférer ce sacrement à ceux qui se portent bien. Car son effet principal est de guérir l'âme plutôt que le corps, comme nous l'avons dit (quest. xxx, art. 2). Or, ceux qui sont sains de corps ont besoin d'être guéris par rapport à l'âme. Donc on doit leur conférer ce sacrement.

2. L'extrême-onction est le sacrement de ceux qui sortent de ce monde, comme le baptême est le sacrement de ceux qui y entrent. Comme on donne le baptême à tous ceux qui entrent dans le monde, on doit donc donner l'extrême-onction à tous ceux qui en sortent. Or, quelquefois ceux qui sont à la veille de sortir de ce monde se portent bien; comme, par exemple, ceux qui doivent être décapités. On doit donc leur administrer ce sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jacques dit (cap. v, 14): *Quelqu'un de vous est-il malade?* etc. Donc ce sacrement ne convient qu'aux infirmes.

CONCLUSION. — L'extrême-onction étant une guérison spirituelle qui est signifiée sous forme de guérison corporelle, on ne doit pas la conférer à ceux qui se portent bien.

Il faut répondre que l'extrême-onction est une guérison spirituelle, comme nous l'avons dit (quæst. xxx, art. 1 et 2), qui est signifiée à la manière d'une guérison corporelle. C'est pourquoi on ne doit pas conférer ce sacrement à ceux auxquels la guérison corporelle ne convient pas, c'est-à-dire à ceux qui se portent bien.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la santé spirituelle soit l'effet principal de l'extrême-onction, cependant il faut que la guérison spirituelle produite par ce sacrement soit signifiée par la guérison du corps, quand même cette guérison n'en résulterait pas. C'est pourquoi l'extrême-onction ne peut donner la santé spirituelle qu'à ceux auxquels la guérison corporelle convient, c'est-à-dire aux infirmes; comme le baptême ne peut être reçu que par celui qui est susceptible de prendre part à l'ablution corporelle; l'enfant qui est dans le sein de sa mère ne pourrait le recevoir (2).

Il faut répondre au *second*, que parmi ceux qui entrent dans ce monde, le baptême ne s'administre qu'à ceux qui peuvent recevoir l'ablution cor-

(1) Il est de foi, d'après le concile de Florence et d'après le concile de Trente, qu'on ne doit donner l'extrême-onction qu'aux malades qui sont en danger de mort.

(2) Voyez à ce sujet, part. III, quest. LXVIII, art. 11.

porelle. C'est pourquoi parmi ceux qui sortent de ce monde, l'extrême-onction ne convient qu'à ceux qui peuvent être guéris corporellement.

ARTICLE II. — DOIT-ON ADMINISTRER L'EXTRÊME-ONCTION DANS TOUTE ESPÈCE DE MALADIE?

1. Il semble qu'on ne doive pas administrer ce sacrement dans toute espèce de maladie. Car saint Jacques en parlant de ce sacrement (cap. v) ne détermine aucune maladie. On doit donc conférer ce sacrement dans toutes les maladies.

2. Plus un remède est noble et plus il doit être général. Or, l'extrême-onction l'emporte sur les remèdes corporels. Par conséquent, puisqu'on donne les remèdes corporels à tous les infirmes, il semble qu'on doive également leur conférer ce sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Tout le monde appelle ce sacrement l'Extrême-Onction. Or, toutes les infirmités ne mènent pas à l'extrémité de la vie, puisqu'il y a des infirmités qui sont une cause de longévité, comme le dit Aristote (lib. *De longit. et brevit. vitæ*, cap. 1). On ne doit donc pas le conférer dans toutes les maladies.

CONCLUSION. — On ne doit pas administrer ce sacrement à tous ceux qui sont malades, mais seulement à ceux qui sont sur le point de mourir.

Il faut répondre que l'extrême-onction est le dernier remède que l'Eglise puisse conférer pour nous disposer pour ainsi dire d'une manière immédiate à la gloire. C'est pourquoi on ne doit l'administrer qu'aux malades qui sont à l'état de moribonds, parce que leur maladie est de nature à produire la mort et que le danger est à craindre (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que toute maladie en augmentant peut produire la mort. C'est pourquoi si on considère le genre des maladies, on peut conférer l'extrême-onction dans toute espèce de maladie, et c'est pour cela que l'apôtre saint Jacques n'en détermine aucune. Mais si on considère le mode et l'état de la maladie, on ne doit pas toujours conférer ce sacrement à ceux qui sont malades.

Il faut répondre au *second*, que le remède corporel a pour effet principal la santé du corps dont tous les malades ont besoin dans toute espèce d'état. Mais l'extrême-onction a pour effet principal de conférer cette vigueur qui est nécessaire à tous ceux qui sortent de cette vie et qui se dirigent vers la gloire. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

ARTICLE III. — DOIT-ON CONFÉRER L'EXTRÊME-ONCTION AUX FURIEUX ET AUX FOUS (2)?

1. Il semble qu'on doive conférer l'extrême-onction aux furieux et aux fous. Car ces maladies sont très-dangereuses et mènent très-rapidement à la mort. Or, on doit employer le remède dans le danger. On doit donc conférer à ceux qui sont dans cet état ce sacrement qui a pour but de remédier aux infirmités humaines.

2. Le baptême est un sacrement plus noble que l'extrême-onction. Or, on donne le baptême aux furieux, comme nous l'avons dit (iv, dist. 4, quest. iii, art. 1, quest. ii, et part. III, q. lxviii, art. 12). On doit donc aussi leur conférer l'extrême-onction.

Mais c'est le *contraire*. On ne doit donner ce sacrement qu'à ceux qui

(1) C'est ce qu'exprime ainsi le pape Eugène IV : *Hoc sacramentum nisi infirmo de cujus morte timetur, dari non debet* (Decret. ad Armenos).

(2) On n'administre pas ce sacrement aux fous qui n'ont jamais joui de l'usage de leur raison, mais on peut le leur administrer si avant de tomber en démence ils ont donné des signes de religion et si d'ailleurs il n'y a pas d'irrévérence à craindre de leur part.

le reconnaissent. Or, les furieux et les fous ne sont pas dans cet état. On ne doit donc pas le leur conférer.

CONCLUSION. — On ne doit conférer l'extrême-onction d'aucune manière aux furieux et aux fous parce qu'ils n'ont pas les sentiments nécessaires pour le recevoir, à moins qu'ils n'aient des intervalles lucides dans lesquels ils reconnaissent ce sacrement.

Il faut répondre que la dévotion de celui qui reçoit ce sacrement, le mérite personnel de ceux qui le confèrent et le mérite général de toute l'Eglise sont très-utiles pour en percevoir les fruits. Ce qui est manifeste parce que la forme de ce sacrement se confère d'une manière déprécatoire. C'est pourquoi on ne doit pas le donner à ceux qui ne peuvent le reconnaître et le recevoir avec dévotion, et surtout aux furieux et aux fous qui pourraient commettre quelque irrévérence à son égard par leur grossièreté, à moins qu'ils n'aient des intervalles lucides dans lesquels ils connussent le sacrement. On pourrait par conséquent le leur conférer dans cet état.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les furieux et les fous soient quelquefois en danger de mort, cependant le remède ne peut leur être appliqué par leur dévotion propre. C'est pourquoi on ne doit pas le leur conférer.

Il faut répondre au *second*, que le baptême ne requiert pas le mouvement du libre arbitre, parce qu'on l'administre principalement contre le péché originel, qui n'est pas guéri en nous d'après notre libre arbitre; au lieu que dans l'extrême-onction on exige le mouvement du libre arbitre, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité. En outre, le baptême est un sacrement nécessaire, tandis que l'extrême-onction ne l'est pas.

ARTICLE IV. — DOIT-ON DONNER L'EXTRÊME-ONCTION AUX ENFANTS (1)?

1. Il semble qu'on doive donner l'extrême-onction aux enfants. Car quelquefois les enfants sont atteints des mêmes maladies que les adultes. Or, on doit employer le même remède contre la même maladie. Donc on doit conférer ce sacrement aux enfants aussi bien qu'aux adultes.

2. On donne l'extrême-onction pour purifier les restes du péché originel aussi bien que du péché actuel, comme nous l'avons dit (quæst. XXX, art. 1). Or, les restes du péché originel sont dans les enfants. Ce sacrement doit donc leur être conféré.

Mais c'est le *contraire*. On ne doit pas conférer l'extrême-onction à celui à qui la forme de ce sacrement ne convient pas. Or, la forme de ce sacrement ne convient pas aux enfants, parce qu'ils n'ont pas péché par la vue et par l'ouïe, comme la forme l'exprime. On ne doit donc pas leur donner ce sacrement.

CONCLUSION. — On ne doit pas conférer l'extrême-onction aux enfants, puisque ce sacrement exige une dévotion actuelle dans celui qui le reçoit.

Il faut répondre que ce sacrement exige une dévotion actuelle dans celui qui le reçoit aussi bien que l'eucharistie. Par conséquent comme on ne doit pas donner l'eucharistie aux enfants, on ne doit pas non plus leur donner l'extrême-onction.

Il faut répondre au *premier* argument, que les infirmités qui sont dans les enfants ne proviennent pas du péché actuel comme dans les adultes;

(1) Par enfants S. Thomas entend ici ceux qui n'ont pas encore eu l'usage de leur raison et qui n'ont pu commettre de péchés mortels. Il est certain qu'ils ne peuvent recevoir l'extrême-onction; mais on peut administrer ce sacrement aux enfants qui n'ont pas fait leur première communion, mais qui ont été capables de commettre quelque péché.

et c'est surtout contre ces infirmités, qui sont des effets du péché, et qui en sont pour ainsi dire comme les restes, que l'extrême-onction s'administre.

Il faut répondre au *second*, que l'extrême-onction ne se donne contre les restes du péché originel qu'autant qu'ils ont été fortifiés d'une certaine manière par les péchés actuels. C'est donc principalement contre les péchés actuels qui n'existent pas dans les enfants qu'on la confère, comme on le voit évidemment d'après la forme.

ARTICLE V. — LE CORPS TOUT ENTIER DOIT-IL ÊTRE OINT DANS L'EXTRÊME-ONCTION ?

1. Il semble que le corps tout entier doive être oint dans l'extrême-onction. Car, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. VI, cap. 6), l'âme tout entière existe dans le corps tout entier. Or, on administre l'extrême-onction principalement pour guérir l'âme. L'onction doit donc se faire sur le corps entier.

2. On doit appliquer le remède où est la maladie. Or, quelquefois la maladie est universelle et règne dans le corps entier comme la fièvre. Donc le corps entier doit être oint.

3. On immerge le corps entier dans le baptême. On doit donc aussi l'oindre tout entier dans l'extrême-onction.

Mais c'est le *contraire*. Le rite de l'Eglise universelle demande que le malade ne soit oint que dans certaines parties du corps.

CONCLUSION. — Dans l'extrême-onction on ne doit pas oindre le corps entier, mais seulement les parties du corps humain où se trouve la source de quelque infirmité spirituelle.

Il faut répondre qu'on administre l'extrême-onction par manière de guérison. Or, il n'est pas nécessaire que la guérison corporelle soit produite par un remède appliqué au corps tout entier, mais il suffit qu'on l'applique aux parties où se trouve la racine du mal. C'est pourquoi on ne doit faire l'onction sacramentelle que dans les parties où se trouve la source de l'infirmité spirituelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'âme soit tout entière dans toutes les parties du corps quant à son essence, il n'en est pas de même par rapport aux puissances qui sont les sources des actes coupables. C'est pourquoi il faut que l'onction se fasse dans les parties du corps où ces puissances résident.

Il faut répondre au *second*, qu'on n'applique pas toujours le remède où est le mal; mais qu'il est plus convenable de l'appliquer où est la racine de la maladie.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême se donne par manière d'ablution, et comme l'ablution corporelle n'efface la tache que sur la partie à laquelle on l'applique, on administre pour ce motif le baptême au corps tout entier (1). Mais il en est autrement de l'extrême-onction, pour la raison que nous avons donnée (in corp. et ad 1 et 2).

ARTICLE VI. — LES PARTIES QUI DOIVENT ÊTRE OINTES SONT-ELLES CONVENABLEMENT DÉTERMINÉES ?

1. Il semble que les parties du corps ne soient pas convenablement déterminées, en demandant que le malade soit oint sur les yeux, les narines, les oreilles, les lèvres, les mains et les pieds. Car un sage médecin guérit la maladie dans sa racine. Or, c'est *du cœur que sortent les pensées*

(1) Cette manière de baptiser par immersion n'est pas d'ailleurs essentielle, comme S. Thomas l'a reconnu lui-même (part. III, quest. LXVI, art. 7).

qui souillent l'homme, comme le dit l'Evangile (Matth. xv, 19). On doit donc faire l'onction sur la poitrine.

2. La pureté de l'âme n'est pas moins nécessaire à ceux qui sortent de cette vie qu'à ceux qui y entrent. Or, le prêtre oint du chrême sur le sommet de la tête ceux qui entrent dans ce monde, pour signifier la pureté de l'âme. Donc ceux qui en sortent doivent aussi être oints sur le sommet de la tête par l'extrême-onction.

3. On doit appliquer le remède où la force de la maladie est la plus violente. Or, la maladie spirituelle a principalement son siége dans les reins pour les hommes et au nombril pour les femmes, selon cette expression de Job (xl, 11) : *Sa force est dans ses reins et sa puissance dans le nombril de son ventre*, que saint Grégoire explique ainsi (*Mor.* lib. xxxii, cap. 11). On doit donc faire une onction dans cet endroit.

4. Comme on pèche par les pieds, de même on pèche aussi par les autres membres du corps. Par conséquent comme on oint les pieds, on doit aussi oindre les autres membres du corps.

CONCLUSION. — On doit principalement oindre les membres qui sont les organes des cinq sens, qui sont les principes de nos idées et des péchés; mais dans quelques pays on oint les reins et les pieds à cause de la puissance appétitive et motrice.

Il faut répondre que les principes du péché sont en nous les mêmes que les principes de l'action; parce que le péché consiste dans l'acte. Or, il y a en nous trois principes d'action; le premier est celui qui dirige, et c'est la puissance cognitive; le second celui qui commande, et c'est la puissance appétitive; le troisième celui qui exécute, et c'est la puissance motrice. D'ailleurs toutes nos connaissances viennent des sens. Et comme on doit appliquer le remède où se trouve en nous la première source du péché, il s'ensuit qu'on oint la place des cinq sens; ainsi les yeux à cause de la vue, les oreilles à cause de l'ouïe, les narines à cause de l'odorat, la bouche à cause du goût, les mains à cause du tact qui réside principalement à l'extrémité des doigts. A quelques malades on oint les reins à cause de la puissance appétitive, et on oint les pieds à cause de la puissance motrice dont ils sont le principal instrument. Et parce que le premier principe des actions humaines est la connaissance, il s'ensuit que tout le monde observe l'onction qui se fait aux cinq sens, comme étant nécessaire au sacrement (1), mais il y en a qui n'observent pas les autres. Il y en a qui observent celle qui se fait aux pieds et non celle qui se fait aux reins; parce que la puissance appétitive et la puissance motrice sont des principes secondaires.

Il faut répondre au *premier* argument, que la pensée ne sort du cœur que par l'imagination qui est un mouvement produit par les sens, comme le dit Aristote (*De an.* lib. ii, text. 160). C'est pourquoi le cœur n'est pas la source première de la pensée, mais les organes des sens; elle n'en vient qu'en ce que le cœur est le principe de tout le corps. Mais ce principe est la source éloignée.

Il faut répondre au *second*, que ceux qui entrent dans ce monde doivent acquérir la pureté de l'âme, tandis que ceux qui en sortent doivent purifier

(1) Les théologiens sont partagés sur ce point; il y en a qui prétendent que les cinq onctions principales sont nécessaires pour la validité du sacrement, d'autres prétendent que dans le cas de nécessité on peut n'en faire qu'une; on devrait la faire à la tête et terminer la formule en disant : *Quidquid deliquisti per sensus, visum, auditum, gustum, odoratum et tactum.* Mais dans ce cas si le malade survit on devrait réitérer le sacrement sous condition en faisant toutes les onctions indiquées dans le Rituel.

l'âme de ses souillures. C'est pourquoi ceux qui en sortent doivent être oints dans les parties où il arrive que la pureté de l'âme est souillée.

Il faut répondre au *troisième*, que d'après la coutume de quelques Eglises on fait une onction aux reins (1), parce que c'est surtout là que réside l'appétit concupiscible; mais la puissance appétitive n'est pas une source première, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que les organes du corps par lesquels on commet les actes coupables sont les pieds, les mains, la langue sur lesquels on fait des onctions, et les organes de la génération, sur lesquels on ne doit pas faire d'onction à cause de leur impureté et par respect pour le sacrement.

ARTICLE VII. — CEUX QUI SONT ESTROPIÉS DOIVENT-ILS ÊTRE OINTS DANS LES PARTIES DU CORPS QUE NOUS AVONS DÉSIGNÉES?

1. Il semble que les estropiés ne doivent pas être oints dans les parties du corps que nous avons désignées. Car comme l'extrême-onction exige une disposition particulière dans celui qui la reçoit, par exemple comme elle demande qu'il soit malade, de même elle exige aussi une partie du corps déterminée. Or, celui qui n'est pas malade ne peut être oint. Celui qui n'a pas cette partie du corps sur laquelle doit être faite l'onction ne peut donc pas l'être non plus.

2. Celui qui est aveugle de naissance ne pèche pas par la vue. Or, dan l'onction qui se fait sur les yeux, il est fait mention du péché commis par la vue. On ne doit donc pas faire cette onction à un aveugle-né. Et ainsi des autres.

Mais c'est le *contraire*. Un défaut corporel n'empêche aucun autre sacrement. Il ne doit donc pas non plus empêcher celui-ci. Or, toutes les onctions sont nécessaires pour la validité de ce sacrement. On doit donc les faire toutes à ceux qui sont estropiés.

CONCLUSION. — Les estropiés ayant les puissances de l'âme qui doivent répondre aux membres dont ils sont privés, et pouvant pour ce motif pécher intérieurement, on doit leur faire les onctions sur les parties du corps qui approchent le plus de celles sur lesquelles ils auraient dû être oints.

Il faut répondre qu'on doit oindre les estropiés le plus près possible des parties sur lesquelles l'onction aurait dû se faire; parce que quoiqu'ils n'aient pas les membres, ils ont cependant les puissances de l'âme qui sont dues à ces membres, ou du moins ils les possèdent dans leur racine; et ils peuvent pécher intérieurement par ce qui appartient à ces parties, quoiqu'ils ne le fassent pas extérieurement.

La réponse aux objections est par là même évidente.

QUESTION XXXIII.

DE LA RÉITÉRATION DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Nous devons enfin nous occuper de la réitération de l'extrême-onction. A cet égard il y a deux questions à faire : 1° Doit-on réitérer l'extrême-onction? — 2° Doit-on la réitérer dans la même maladie?

ARTICLE I. — DOIT-ON RÉITÉRER L'EXTRÊME-ONCTION?

1. Il semble qu'on ne doive pas réitérer ce sacrement. Car l'onction qu'on fait à un homme est plus noble que celle qu'on fait à une pierre. Or, on ne

(1) Le Rituel romain prescrit l'onction aux pieds et aux reins; mais cette dernière onction n'a jamais lieu pour les femmes, et on ne la fait pas aux hommes, s'ils ne peuvent se remuer commodément.

renouvelle pas l'onction d'une pierre d'autel, à moins qu'elle n'ait été brisée. L'extrême-onction qu'on fait sur l'homme ne doit donc pas se réitérer.

2. Après ce qui vient en dernier lieu, il n'y a plus rien. Or, on appelle cette onction l'onction extrême ou la dernière. Elle ne doit donc pas être réitérée.

Mais c'est le *contraire*. L'extrême-onction est une guérison spirituelle appliquée à la manière d'une guérison corporelle. Or, la guérison corporelle se réitère. Donc ce sacrement peut aussi être réitéré (1).

CONCLUSION. — Puisque l'extrême-onction n'a pas d'effet perpétuel, on peut la réitérer sans lui faire injure.

Il faut répondre qu'on ne doit réitérer aucun sacramental, ni aucun sacrement qui ait un effet perpétuel, parce qu'on montrerait que ce sacrement n'a pas eu l'efficacité de produire cet effet, et par conséquent on lui ferait injure. Mais on peut réitérer sans lui faire injure un sacrement qui n'a pas d'effet perpétuel, afin de recouvrer cet effet qu'on avait perdu en recevant de nouveau le sacrement qui le produit. Et comme la santé du corps et de l'âme qui est un effet de l'extrême-onction peut se perdre, après que ce sacrement l'a produite, il s'ensuit qu'on peut réitérer l'extrême-onction sans lui faire injure.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'onction de la pierre se fait pour consacrer l'autel lui-même; elle subsiste perpétuellement dans la pierre tant que l'autel existe, et c'est pour ce motif qu'on ne peut la réitérer. Mais l'extrême-onction ne se fait pas pour consacrer l'homme, puisqu'elle ne lui imprime pas de caractère. Il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que ce qui est extrême selon l'opinion des hommes, ne l'est pas quelquefois dans la réalité. Ainsi ce sacrement est appelé extrême-onction, parce qu'on ne doit le donner qu'à ceux dont la mort est prochaine au jugement des hommes.

ARTICLE II. — DOIT-ON RÉITÉRER L'EXTRÊME-ONCTION DANS LA MÊME MALADIE?

1. Il semble qu'on ne doive pas réitérer ce sacrement dans la même maladie. Car on ne doit appliquer à une seule maladie qu'un seul remède. Or, l'extrême-onction est un remède spirituel. On ne doit donc pas la réitérer contre la même maladie.

2. D'après cela un malade pourrait être oint pendant toute la journée, si l'on pouvait réitérer ce sacrement dans la même maladie, ce qui est absurde.

Mais le *contraire*, c'est que quelquefois la maladie dure longtemps après qu'on a reçu l'extrême-onction, et alors on contracte de nouveau les infirmités spirituelles contre lesquelles ce sacrement est administré. On doit donc la réitérer.

CONCLUSION. — On peut donner de nouveau l'extrême-onction à celui qui souffre de la même maladie, mais à des états différents.

Il faut répondre que ce sacrement ne se rapporte pas seulement à la maladie, mais encore à l'état de la maladie, parce qu'on ne doit le donner qu'aux malades qui d'après l'opinion des hommes paraissent sur le point de mourir. Or, il y a des maladies qui ne sont pas de longue durée. Par conséquent si dans une de ces maladies on a reçu l'extrême-onction quand on est arrivé à cet état où l'on est en danger de mort, l'état restant le même tant que la maladie n'est point guérie, on ne doit pas réitérer le sacrement. Mais s'il y avait une rechute, ce serait une autre maladie et on pourrait

(1) C'est ce qu'enseigne le concile de Trente (*De extrema unctione*, cap. 3).

faire de nouvelles onctions. Il y a aussi des maladies de longue durée, comme la paralysie, l'hydropisie et d'autres semblables; dans ce cas on ne doit administrer l'extrême-onction que quand il semble qu'on est en danger de mort. Si on échappe à ce danger et que la maladie persévérant on subisse une nouvelle attaque qui rejette le malade dans un état semblable, on peut recevoir l'extrême-onction de nouveau, parce que quoique la maladie ne soit pas absolument différente, c'est pour ainsi dire un autre état (1).

La réponse aux objections est par là même évidente.

QUESTION XXXIV.

DU SACREMENT DE L'ORDRE QUANT A SON ESSENCE ET A SES PARTIES.

Après avoir parlé de l'extrême-onction nous devons nous occuper du sacrement de l'ordre. Nous traiterons 1° de l'ordre en général; 2° de la distinction des ordres; 3° de ceux qui confèrent l'ordre; 4° des empêchements des ordinands; 5° des choses qui sont annexées aux ordres. — A l'égard de l'ordre en général il y a trois choses à examiner : 1° son essence et ses parties; 2° son effet; 3° ceux qui le reçoivent. — Sur son essence et ses parties il y a cinq questions à résoudre : 1° Doit-il y avoir un ordre dans l'Eglise? — 2° L'ordre est-il convenablement défini? — 3° Est-ce un sacrement? — 4° Sa forme est-elle convenablement exprimée? — 5° Ce sacrement a-t-il une matière?

ARTICLE I. — DOIT-IL Y AVOIR UN ORDRE DANS L'ÉGLISE (2)?

1. Il semble qu'il ne doive pas y avoir un ordre dans l'Eglise. Car l'ordre exige soumission et commandement. Or, la soumission paraît répugner à la liberté à laquelle nous a appelés le Christ. Il ne doit donc pas y avoir d'ordre dans l'Eglise.

2. Celui qui est élevé à un ordre devient supérieur à un autre. Or, dans l'Eglise tout le monde doit se croire inférieur aux autres (*Phil.* II, 3). *Que chacun croie les autres au-dessus de soi.* Il ne doit donc pas y avoir d'ordre dans l'Eglise.

3. L'ordre se trouve dans les anges en raison de leur distinction par rapport aux biens naturels et gratuits. Or, tous les hommes sont un par nature, et on ne sait pas lequel possède le plus abondamment les dons de la grâce. Il ne doit donc pas y avoir d'ordre dans l'Eglise.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* XIII, 1) : *Les choses qui viennent de Dieu ont été ordonnées.* Or, l'Eglise vient de Dieu, parce qu'il l'a édifiée par son sang. Il doit donc y avoir un ordre dans l'Eglise.

L'état de l'Eglise tient le milieu entre l'état de la nature et de la gloire. Or, dans la nature il y a un ordre d'après lequel certaines choses sont supérieures aux autres, et il en est de même dans la gloire, comme on le voit dans les anges. Il doit donc y avoir un ordre dans l'Eglise.

CONCLUSION. — Il a fallu qu'il y eût dans l'Eglise un ordre sacré d'après lequel il y en a qui sont mis à la tête des autres dans l'intérêt de ces derniers, et non pour leur intérêt propre.

Il faut répondre que Dieu a voulu faire ses œuvres à sa ressemblance, autant que possible, afin qu'elles fussent parfaites, et qu'on pût le reconnaître par leur intermédiaire. C'est pourquoi pour qu'il fût représenté dans ses œuvres, non-seulement selon ce qu'il est en soi, mais encore selon l'in-

(1) Ainsi quand il y a eu convalescence et qu'il y a ensuite une rechute l'extrême-onction peut être administrée de nouveau, et dans le cas de doute on doit se prononcer pour la réitération, selon le principe : *Sacramenta propter homines.*

(2) Par ordre S. Thomas entend un état particulier essentiellement distinct de l'état des laïques, une hiérarchie composée de différents ordres qui soient soumis les uns aux autres de manière à établir dans l'Eglise cette unité et cette harmonie qui distinguent toutes les œuvres divines.

fluence qu'il exerce sur les autres, il a imposé à toutes choses cette loi naturelle; c'est que les dernières soient dirigées et perfectionnées par les moyennes et celles-ci par les premières, comme le dit saint Denis (*De eccles. hierarch.* cap. 5). C'est pourquoi pour que l'Eglise ne fût pas privée de cette beauté, il a établi en elle un ordre pour que quelques-uns de ses membres donnassent aux autres les sacrements, ressemblant ainsi en cela à Dieu et coopérant pour ainsi dire avec lui, comme dans le corps naturel il y a des membres qui agissent sur les autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que la soumission de la servitude répugne à la liberté, et la servitude existe quand quelqu'un domine sur les autres en se servant de ceux qui lui sont soumis dans son intérêt propre. Cette espèce de soumission n'est pas requise pour l'ordre qui fait que ceux qui sont à la tête des autres doivent chercher le salut de ceux qui leur obéissent et non leur avantage personnel.

Il faut répondre au *second*, qu'on doit se croire inférieur en mérite, mais non sous le rapport de la charge qu'on exerce. Or, les ordres sont des charges.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les anges l'ordre ne se considère pas d'après la distinction de la nature, sinon par accident, en ce qu'il résulte en eux de la distinction de la nature une distinction de grâce. Mais on le considère absolument d'après la distinction qui existe entre eux sous le rapport de la grâce, parce que leurs ordres se rapportent à la participation des choses divines et à l'état de gloire, qui est proportionné à la mesure de grâce qu'ils ont reçue, puisque la gloire est pour ainsi dire la fin de la grâce et qu'elle en est d'une certaine façon l'effet. Or, les ordres dans l'Eglise militante se rapportent à la participation des sacrements et à leur administration qui sont une cause de grâce et qui la précèdent d'une certaine manière. Par conséquent la grâce sanctifiante n'est pas nécessaire pour les ordres tels qu'ils sont parmi nous, mais le pouvoir de dispenser les sacrements suffit. C'est pour cela qu'on ne considère pas l'ordre d'après la distinction de la grâce sanctifiante, mais d'après celle de la puissance.

ARTICLE II. — L'ORDRE EST-IL CONVENABLEMENT DÉFINI (1)?

1. Il semble que le Maître des sentences ne définisse pas convenablement l'ordre en disant (*Sent.* IV, dist. 24) que *c'est un sceau de l'Eglise qui confère un pouvoir spirituel à celui qui est ordonné.* Car on ne doit pas faire de la partie le genre du tout. Or, le caractère que l'on désigne par le sceau dans la distinction suivante est une partie de l'ordre, puisqu'on le distingue par opposition de ce qui n'est que la chose ou de ce qui n'est que le sacrement, comme étant la chose et le sacrement. On ne doit donc pas désigner le sceau comme étant le genre de l'ordre.

2. Comme le caractère est imprimé dans le sacrement de l'ordre, de même il l'est aussi dans le sacrement de baptême. Or, on n'a pas fait entrer le caractère dans la définition du baptême. On ne doit donc pas non plus le mettre dans la définition de l'ordre.

3. Le baptême confère aussi la puissance spirituelle de s'approcher des sacrements. Et il est aussi un sceau, puisqu'il est un sacrement. Cette définition convient donc au baptême, et par conséquent c'est à tort qu'on l'applique à l'ordre.

4. L'ordre est une relation qui existe dans l'un et l'autre des extrêmes. Or, la relation d'ordre a pour extrêmes le supérieur et l'inférieur.

(1) La définition du Maître des sentences qui est ici discutée s'applique à l'ordre en général.

Les inférieurs ont donc l'ordre aussi bien que les supérieurs. Cependant il n'y a pas en eux une puissance de prééminence, comme celle que l'on met ici dans la définition de l'ordre, comme on le voit par l'explication suivante (loc. sup. cit.), où l'on parle d'une promotion de pouvoir. L'ordre est donc mal défini en cet endroit.

CONCLUSION. — L'ordre est un sceau de l'Eglise par lequel on transmet à celui qui est ordonné un pouvoir spirituel.

Il faut répondre que la définition que le Maître des sentences donne de l'ordre lui convient comme sacrement de l'Eglise. C'est pourquoi il y met deux choses (1), le signe extérieur qu'il indique par le mot sceau ou signe, *signaculum*, et l'effet intérieur qu'il désigne par les mots *quo spiritualis potestas*, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans cette définition le mot sceau n'est pas mis pour le caractère intérieur, mais pour ce qui se fait extérieurement, qui est le signe et la cause de la puissance intérieure. C'est ainsi que le mot *caractère* est pris dans cette définition. Si cependant on le prenait pour le caractère intérieur, il n'y aurait rien de répugnant. Car on ne divise pas le sacrement en ces trois choses comme en ses parties intégrantes à proprement parler. Car ce qui n'est que la chose n'est pas de l'essence du sacrement; ce qui n'est que le sacrement passe, et on dit que le sacrement et la chose restent. D'où il résulte que le caractère intérieur est essentiellement et principalement le sacrement même de l'ordre.

Il faut répondre au *second*, que quoique le baptême confère le pouvoir spirituel de recevoir les sacrements et qu'en raison de cet effet il imprime caractère, ce n'est cependant pas là ce qu'il produit principalement, mais c'est l'ablution intérieure, et on devrait l'administrer pour cette dernière cause, quand même la première n'existerait pas. Mais l'ordre implique principalement la puissance. C'est pourquoi le caractère qui est la puissance spirituelle entre dans la définition de l'ordre, tandis qu'il n'entre pas dans la définition du baptême.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême confère une puissance spirituelle pour recevoir, et par conséquent une puissance qui est passive d'une certaine manière. Mais la puissance proprement dite désigne la puissance active (2) avec une certaine prééminence. C'est pourquoi cette définition ne convient pas au baptême.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mot *ordre* se prend en deux sens. Car quelquefois il signifie la relation elle-même et il est ainsi dans l'inférieur aussi bien que dans le supérieur, comme le suppose l'objection. Mais ce n'est pas en ce sens qu'il est pris ici. D'autres fois il se prend pour le degré lui-même qui fait que l'ordre s'entend de la première manière, et comme la nature de l'ordre, selon qu'il est une relation, se trouve principalement là où une chose l'emporte sur une autre, il s'ensuit qu'on appelle ordre un grade éminent par la puissance spirituelle.

ARTICLE III. — L'ORDRE EST-IL UN SACREMENT (3)?

1. Il semble que l'ordre ne soit pas un sacrement. Car un sacrement, comme le dit Hugues de Saint-Victor (lib. I *De sacram.* part. IX, cap. 11 à princ.), est un élément matériel. Or, l'ordre ne désigne pas quelque chose

(1) La première de ces deux choses est le genre et la seconde la différence.

(2) L'ordre confère cette espèce de puissance en donnant le pouvoir de remplir les fonctions sacrées attachées aux différentes charges.

(3) Il est de foi que l'ordre est un sacrement. Les saintes Ecritures, l'enseignement des Pères, la tradition constante de l'Eglise et les décisions des papes et des conciles le prouvent. (Voyez le concile de Trente, sess. XXIII, cap. 3 et can. 3.)

de ce genre, mais plutôt une relation ou une puissance, parce que l'ordre est une partie de la puissance, d'après saint Isidore. Il n'est donc pas un sacrement.

2. Les sacrements n'appartiennent pas à l'Eglise triomphante. Or, là l'ordre existe, comme on le voit dans les anges. Il n'est donc pas un sacrement.

3. Comme on confère le pouvoir spirituel qui est l'ordre avec une certaine consécration, de même on confère aussi le pouvoir séculier, car les rois sont oints aussi, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3, arg. 2). Or, la puissance royale n'est pas un sacrement. Donc l'ordre dont nous parlons n'en est pas un non plus.

Mais c'est le *contraire*. Tout le monde le compte parmi les sept sacrements de l'Eglise.

Ce par quoi une chose existe, existe aussi plus qu'elle. Or, c'est l'ordre qui fait que l'homme dispense les autres sacrements. L'ordre a donc la nature du sacrement plus que les autres.

CONCLUSION. — Puisqu'en recevant l'ordre l'homme est consacré par des signes visibles, il s'ensuit que c'est un sacrement.

Il faut répondre qu'un sacrement, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XXIX, art. 1, et IV, dist. 1, quest. I, art. 1, et part. III, quest. LX), n'est rien autre chose qu'une sanctification conférée à l'homme avec un signe visible. Par conséquent puisqu'en recevant l'ordre l'homme est consacré par des signes visibles, il est certain que l'ordre est un sacrement.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'ordre ne désigne pas par son nom un élément matériel, cependant on ne le confère pas sans quelque élément de cette nature (1).

Il faut répondre au *second*, que les puissances doivent être proportionnées aux choses auxquelles elles se rapportent. Or, la communication des choses divines pour laquelle la puissance spirituelle est donnée ne se fait pas dans les anges au moyen de signes sensibles, comme dans les hommes. C'est pourquoi la puissance spirituelle qui est l'ordre ne se confère pas aux anges avec des signes sensibles comme aux hommes. C'est pour cela que parmi les hommes l'ordre est un sacrement, tandis qu'il n'en est pas un pour les anges.

Il faut répondre au *troisième*, que toute bénédiction que l'on confère aux hommes ou toute consécration n'est pas un sacrement; car on bénit les moines et les abbés, quoique ces bénédictions ne soient pas des sacrements, et il en est de même de l'onction royale, parce que ces bénédictions ne disposent pas ceux qui les reçoivent à la dispensation des sacrements, comme les bénedictions de l'ordre. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

ARTICLE IV. — LA FORME DE CE SACREMENT EST-ELLE CONVENABLEMENT EXPRIMÉE (2)?

1. Il semble que la forme du sacrement de l'ordre ne soit pas convenablement exprimée par le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 24). Car les sacrements tirent leur efficacité de leur forme. Or, l'efficacité des sacrements vient de la puissance divine qui opère secrètement en eux le salut. On doit donc faire mention dans la forme du sacrement de l'ordre de la vertu divine par l'invocation de la Trinité, comme dans les autres sacrements.

(1) Voyez plus loin (art. 5) ce qui est dit sur la matière de ce sacrement.

(2) Les théologiens ne sont pas d'accord sur la forme du sacrement de l'ordre. Il y en a qui croient qu'elle consiste dans la prière qui accompagne l'imposition des mains, et d'autres qui supposent qu'elle consiste dans les paroles que prononce l'évêque en présentant à celui qui est ordonné les instruments dont il doit se servir pour remplir ses fonctions. S. Thomas paraît de ce dernier sentiment.

2. Le commandement appartient à celui qui a l'autorité. Or, l'autorité ne réside pas dans celui qui dispense les sacrements, mais il n'a que le ministère. Il ne devrait donc pas parler à l'impératif et dire : *faites* ou *recevez* ceci ou cela, ou quelque autre chose semblable.

3. Dans la forme du sacrement il ne doit être fait mention que des choses qui sont de son essence. Or, l'usage de la puissance qu'on a reçue n'est pas de l'essence du sacrement de l'ordre, mais il en est la conséquence. Il ne devrait donc pas en être fait mention dans la forme de ce sacrement.

4. Tous les sacrements ont pour but la récompense éternelle. Or, il n'est pas parlé de cette récompense dans les formes des autres sacrements. Il ne devrait donc pas non plus en être fait mention dans la forme du sacrement de l'ordre, comme on le fait en disant : *Habiturus partem, fideliter*, etc.

CONCLUSION. — Puisque la forme dont l'Eglise se sert dans ce sacrement exprime l'usage de l'ordre et la transmission de la puissance, on doit reconnaître qu'elle est convenable.

Il faut répondre que le sacrement de l'ordre consiste principalement dans la puissance qui est transmise. Or, le pouvoir est transmis par le pouvoir, comme le semblable engendre son semblable. De plus la puissance se révèle par l'usage, parce que les puissances se font connaître par leurs actes. C'est pourquoi dans la forme de l'ordre l'usage de ce sacrement est exprimé par l'acte qui est commandé, et la transmission de la puissance est exprimée par le mode impératif.

Il faut répondre au *premier* argument, que les autres sacrements ne sont pas établis principalement pour produire des effets semblables à la puissance qui dispense les sacrements eux-mêmes, comme l'ordre. C'est pourquoi dans ce sacrement il y a pour ainsi dire une communication univoque. De là dans les autres sacrements on exprime quelque chose qui se rapporte à la vertu divine à laquelle l'effet du sacrement est assimilé, tandis qu'on ne le fait pas pour l'ordre.

Il faut répondre au *second*, que l'on confère l'ordre plutôt que les autres sacrements sous une forme impérative pour une cause spéciale. Car, quoique dans l'évêque qui est le ministre de ce sacrement, il n'y ait pas l'autorité par rapport à la collation du sacrement, cependant il a une puissance par rapport à la puissance d'ordre qu'il confère, en tant que cette puissance découle de la science.

Il faut répondre au *troisième*, que l'usage de la puissance en est l'effet dans le genre de la cause efficiente, et ce n'est pas dans ce sens qu'il entre dans la définition de l'ordre, mais il est cause d'une certaine manière dans le genre de la cause finale, et c'est pour cela que sous ce rapport on peut le faire entrer dans la définition de l'ordre.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il n'en est pas de ce sacrement comme des autres. Car par l'ordre on confère un office ou le pouvoir de faire quelque chose, et c'est pour cela qu'il est convenable de faire mention de la récompense qu'on doit acquérir, si on s'en acquitte fidèlement. Mais dans les autres sacrements on ne confère aucun office semblable et on ne donne pas ainsi pouvoir d'agir, et c'est pour ce motif qu'en les conférant on ne parle nullement de rémunération. Celui qui reçoit les autres sacrements se rapporte à eux d'une manière en quelque sorte passive, parce qu'il les reçoit pour le perfectionnement de son propre état exclusivement, au lieu que celui qui reçoit l'ordre se rapporte à lui d'une manière pour ainsi dire active, parce qu'il le reçoit pour exercer dans l'Eglise les fonctions hiérarchiques. Par conséquent quoique les autres sacrements se rapportent au

salut par là même qu'ils confèrent la grâce, cependant ils ne se rapportent pas proprement à la récompense, comme l'ordre (1).

ARTICLE V. — LE SACREMENT DE L'ORDRE A-T-IL UNE MATIÈRE (2)?

1. Il semble que l'ordre n'ait pas de matière. Car dans tout sacrement qui a une matière, la vertu qui opère dans le sacrement existe dans la matière. Or, dans les choses matérielles que l'on emploie dans le sacrement de l'ordre, comme les clefs, les chandeliers et les autres choses semblables, il ne semble pas qu'il y ait une vertu de sanctification. Donc l'ordre n'a pas de matière.

2. Dans l'ordre on confère la plénitude septiforme de la grâce comme dans la confirmation, ainsi qu'il est dit (IV, dist. 24). Or la matière de la confirmation préexige une sanctification. Par conséquent puisque les choses qui paraissent être matérielles dans l'ordre ne sont pas sanctifiées à l'avance, il semble qu'elles ne soient pas la matière de ce sacrement.

3. Dans tout sacrement qui a une matière on requiert le contact de la matière avec celui qui le reçoit. Or, comme quelques-uns le disent, le contact des objets matériels dont nous venons de parler avec celui qui reçoit le sacrement n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement, mais il suffit qu'on les lui transmette. Donc ces choses matérielles ne sont pas la matière de ce sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Tout sacrement consiste dans les choses et dans les paroles. Or, dans tout sacrement les choses en sont la matière. Donc les choses qu'on emploie dans l'ordre sont la matière de ce sacrement.

On requiert plus pour dispenser un sacrement que pour le recevoir. Or, le baptême dans lequel on donne le pouvoir de recevoir les sacrements a besoin de matière. Donc aussi l'ordre qui donne le pouvoir de les dispenser.

CONCLUSION. — Il faut qu'il y ait pour l'ordre une matière spéciale, comme il y en a une pour les autres sacrements.

Il faut répondre que la matière qu'on emploie extérieurement signifie que la vertu qui agit en eux vient absolument du dehors. Par conséquent, l'effet propre du sacrement de l'ordre, c'est-à-dire le caractère ne provenant pas de l'une des opérations de celui qui s'en approche, mais provenant tout à fait d'un principe extérieur, il est convenable qu'il ait une matière. Mais il a sa matière d'une autre façon que les autres sacrements; parce que ce qui est conféré dans les autres sacrements ne découle que de Dieu et non du ministre qui les dispense; tandis que ce qui est transmis dans l'ordre, c'est-à-dire le pouvoir spirituel, découle aussi de celui qui confère le sacrement, comme un pouvoir imparfait découle d'un pouvoir parfait. C'est pourquoi l'efficacité des autres sacrements consiste principalement dans la matière qui signifie la vertu divine et qui la contient par la sanctification que le ministre lui a conférée; au lieu que l'efficacité de l'ordre réside principalement dans celui qui dispense ce sacrement. La matière est employée plutôt pour montrer la puissance qui est transmise d'une manière particulière par celui qui la possède parfaitement que pour la produire; ce qui est évident, puisque la matière convient à l'usage de la puissance.

La réponse au *premier* argument est par là évidente.

(1) Cette dernière réponse ajoutée par Nicolaï ne se trouve pas dans le Commentaire de saint Thomas sur le Maître des sentences.

(2) Il y a beaucoup de théologiens qui considèrent l'imposition des mains comme étant la matière du sacrement de l'ordre, d'autres y ajoutent la présentation des instruments; ce que S. Thomas paraît admettre.

Il faut répondre au *second*, que dans les autres sacrements la matière doit être sanctifiée à cause de la vertu qu'elle contient, mais qu'il n'en est pas de même pour l'ordre.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'on soutient ce sentiment, on en voit la cause d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*). Car la puissance d'ordre venant du ministre et non de la matière, il s'ensuit que la tradition de la matière est de l'essence du sacrement plus que le contact. Cependant les paroles mêmes de la forme paraissent montrer que l'attouchement de la matière est de l'essence du sacrement (1), parce qu'il est dit : *Recevez* ceci ou cela.

QUESTION XXXV.

DE L'EFFET DE L'ORDRE.

Nous devons ensuite nous occuper de l'effet du sacrement de l'ordre. A cet égard cinq questions se présentent : 1° Le sacrement de l'ordre confère-t-il la grâce sanctifiante? — 2° Imprime-t-il caractère par rapport à tous les ordres? — 3° Le caractère de l'ordre présuppose-t-il le caractère baptismal? — 4° Présuppose-t-il nécessairement le caractere de la confirmation? — 5° Le caractère d'un ordre présuppose-t-il nécessairement le caractère d'un autre?

ARTICLE I. — LE SACREMENT DE L'ORDRE CONFÈRE-T-IL LA GRACE SANCTIFIANTE (2)?

1. Il semble que le sacrement de l'ordre ne confère pas la grâce sanctifiante. Car on dit communément qu'il est établi contre le défaut de l'ignorance. Or, ce n'est pas la grâce sanctifiante, mais c'est plutôt la grâce gratuitement donnée qui détruit l'ignorance; parce que la grâce sanctifiante se rapporte plutôt à la volonté. Le sacrement de l'ordre ne confère donc pas la grâce sanctifiante.

2. L'ordre implique une distinction. Or, les membres de l'Eglise ne se distinguent pas d'après la grâce sanctifiante, mais d'après la grâce gratuitement donnée dont il est dit (I. *Cor.* XII, 4) : *Les grâces sont partagées.* On ne reçoit donc pas dans le sacrement de l'ordre la grâce sanctifiante.

3. Aucune cause ne présuppose son effet. Or, la grâce par laquelle on devient apte à recevoir les ordres, est présupposée dans celui qui s'approche pour les recevoir. Cette grâce n'est donc pas conférée dans le sacrement de l'ordre.

Mais c'est le *contraire*. Les sacrements de la loi nouvelle produisent ce qu'ils figurent. Or, l'ordre signifie par le nombre sept, les sept dons du Saint-Esprit, comme il est dit (*Sent.* IV, dist. 24). Les dons de l'Esprit-Saint qui n'existent pas sans la grâce sanctifiante, sont donc reçus dans ce sacrement.

L'ordre est un sacrement de la loi nouvelle. Or, en définissant ces sacrements on a dit qu'ils devaient être cause de la grâce. Donc l'ordre en est cause dans celui qui le reçoit.

CONCLUSION. — Puisque la perfection des œuvres de Dieu exige que celui qui reçoit de Dieu une puissance ait en même temps les moyens de la mettre à exécution

(1) Dans la pratique on doit observer scrupuleusement tous ces rites, et dans le cas où l'on n'aurait pas touché les instruments, ou omis quelque autre chose, on devrait réitérer le sacrement sous condition, parce que sa validité serait douteuse.

(2) Il est de foi que le sacrement de l'ordre confère la grâce sanctifiante, d'après la décision du concile de Trente (sess. VII, can. 8, et sess. XXIII, can. 4).

d'une manière convenable, il est certain que dans le sacrement de l'ordre on reçoit la grâce sanctifiante pour qu'on administre dignement les sacrements.

Il faut répondre que *les œuvres de Dieu sont parfaites*, comme il est dit (*Deut.* XXXII, 4). C'est pourquoi celui qui reçoit de Dieu un pouvoir, reçoit en même temps ce qu'il lui faut pour le mettre à exécution d'une manière convenable. C'est ce qui est évident pour les choses naturelles. Car les animaux ont reçu des membres au moyen desquels les puissances de l'âme peuvent remplir leurs fonctions, à moins qu'il n'y ait défaut du côté de la matière. Or, comme la grâce sanctifiante est nécessaire pour que l'homme reçoive dignement les sacrements, de même elle est nécessaire pour qu'elle les dispense convenablement. C'est pourquoi comme le baptême qui rend l'homme apte à recevoir les autres sacrements confère la grâce sanctifiante; de même le sacrement de l'ordre qui dispose l'homme à les dispenser.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ordre est conféré non pour servir de remède à une seule personne, mais à l'Eglise entière. Ainsi quand on dit qu'on administre ce sacrement contre l'ignorance, cela ne signifie pas que ce sacrement doit bannir l'ignorance de l'esprit de celui qui le reçoit, mais on veut dire que celui qui est ordonné est élevé en charge pour repousser l'ignorance du milieu du peuple.

Il faut répondre au *second*, que quoique les dons de la grâce sanctifiante soient communs à tous les membres de l'Eglise, cependant on ne peut être apte à recevoir ces dons d'après lesquels on établit une distinction entre les membres de l'Eglise si l'on n'a pas la charité, et la charité ne peut exister sans la grâce sanctifiante.

Il faut répondre au *troisième*, que pour être apte à remplir les fonctions des ordres, il ne suffit pas d'une bonté quelconque, mais il faut une bonté éminente, afin que comme ceux qui reçoivent les ordres sont placés au-dessus du peuple par le degré de leur dignité, de même ils lui soient aussi supérieurs en sainteté. C'est pour ce motif qu'on exige préalablement une grâce suffisante pour mériter d'être compté parmi le peuple du Christ, mais en recevant l'ordre on obtient un don de la grâce plus abondant au moyen duquel on est rendu capable de plus grandes choses (1).

ARTICLE II. — TOUS LES ORDRES CONTENUS DANS LE SACREMENT DE L'ORDRE IMPRIMENT-ILS CARACTÈRE?

1. Il semble que dans le sacrement de l'ordre tous les ordres n'impriment pas caractère. Car le caractère de l'ordre est une puissance spirituelle. Or, il y a des ordres qui ne se rapportent qu'à des actes corporels, comme les portiers ou les acolytes. Ils n'impriment donc pas de caractère.

2. Tout caractère est indélébile, et par conséquent le caractère met l'homme dans un état dont il ne peut plus sortir. Or, ceux qui ont reçu certains ordres peuvent licitement redevenir laïques. Tous les ordres n'impriment donc pas caractère.

3. Par le caractère, l'homme est enrôlé pour donner ou pour recevoir quelque chose de sacré. Or, le caractère baptismal dispose suffisamment l'homme à recevoir les sacrements, tandis qu'il ne peut les dispenser

(1) Ainsi ce sacrement ne produit pas la première grâce sanctifiante pour le pécheur, mais la seconde grâce qui rend le juste plus juste encore. *Effectus hujus sacramenti*, dit le concile de Florence, ***est augmentum gratiæ***.

qu'autant qu'il a reçu la prêtrise. Les autres ordres n'impriment donc pas caractère.

Mais c'est le *contraire*. Tout sacrement qui n'imprime pas caractère peut être réitéré. Or, aucun ordre ne doit l'être. Donc tous les ordres impriment caractère.

Le caractère est un signe distinctif. Or, dans tout ordre il y a une distinction. Donc tout ordre imprime caractère.

CONCLUSION. — Puisque tout ordre place celui qui le reçoit au-dessus du peuple dans un degré de puissance qui se rapporte à la dispensation des sacrements, il est évident que chacun d'eux imprime caractère.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois sortes d'opinions. Il y en a qui ont dit qu'il n'y avait que l'ordre sacerdotal qui imprime caractère. Mais cela n'est pas exact, car il n'y a qu'un diacre qui puisse exercer licitement les fonctions du diaconat, et par conséquent il est évident qu'il a dans la dispensation des sacrements une puissance spirituelle que les autres n'ont pas. C'est pour ce motif que d'autres ont dit que les ordres sacrés (1) impriment caractère, mais qu'il n'en est pas de même des ordres mineurs. Mais ce sentiment ne vaut rien non plus; parce que par tout ordre, quel qu'il soit, on est placé au-dessus du peuple dans un degré de puissance qui a pour but la dispensation des sacrements. Par conséquent le caractère étant un signe qui distingue des autres, il faut que tous les ordres l'impriment. Ce qui le prouve d'ailleurs, c'est qu'ils subsistent perpétuellement et qu'on ne les réitère jamais. C'est le troisième sentiment qui est le plus commun (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ordre a une fonction qui regarde les sacrements ou se rapporte à la dispensation des sacrements. Ainsi les portiers ont pour fonction d'admettre les hommes à la vue des choses divines, et il en est ainsi des autres. C'est pourquoi on requiert dans tous les ordres une puissance spirituelle.

Il faut répondre au *second*, que quoiqu'on redevienne laïque on conserve néanmoins toujours en soi le caractère; ce qui est évident puisque si on reste dans la cléricature on ne reçoit pas de nouveau l'ordre qu'on avait reçu.

Il faut répondre au *troisième* comme au premier.

ARTICLE III. — LE CARACTÈRE DE L'ORDRE PRÉSUPPOSE-T-IL LE CARACTÈRE BAPTISMAL ?

1. Il semble que le caractère de l'ordre ne présuppose pas le caractère baptismal. Car par le caractère de l'ordre on devient le dispensateur des sacrements et par le caractère baptismal on devient apte à les recevoir. Or, la puissance active ne présuppose pas nécessairement la puissance passive : parce qu'elle peut exister sans elle, comme on le voit en Dieu. Le caractère de l'ordre ne présuppose donc pas nécessairement le caractère baptismal.

2. Il peut se faire que quelqu'un qui se croit probablement baptisé ne le soit pas. Si donc il s'approche des ordres il n'aura pas le caractère de l'ordre, si ce caractère présuppose le caractère baptismal, et alors ce qu'il

(1) Les ordres sacrés ou majeurs sont la prêtrise, le diaconat et le sous-diaconat; on appelle ordres mineurs les quatre autres ordres inférieurs.

(2) Le caractère et la grâce sacramentelle ne peuvent être conférés que par un sacrement, et il est probable que le sous-diaconat et les ordres mineurs ne sont pas des sacrements, par conséquent qu'ils ne produisent pas cet effet.

fera soit en consacrant, soit en absolvant sera nul, et l'Eglise sera trompée à cet égard, ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Le baptême est la porte des sacrements. Par conséquent puisque l'ordre est un sacrement, il présuppose le baptême.

CONCLUSION. — Le caractère de l'ordre présuppose le caractère du baptême, qui est la porte des autres sacrements et qui donne la puissance de les recevoir.

Il faut répondre qu'on ne peut recevoir une chose si l'on n'en a pas la puissance et la faculté. Comme le caractère baptismal rend l'homme apte à recevoir les autres sacrements, il s'ensuit que celui qui n'a pas ce caractère ne peut recevoir aucun autre sacrement (1). Et par conséquent, le caractère de l'ordre présuppose le caractère baptismal.

Il faut répondre au *premier* argument, que la puissance active dans celui qui la possède par lui-même ne présuppose pas la puissance passive, mais dans celui qui tient d'un autre cette puissance elle exige préalablement une puissance passive qui le mette à même de la recevoir.

Il faut répondre au *second*, que si on vient à promouvoir au sacerdoce quelqu'un qui est dans cet état, il n'est pas prêtre, il ne peut consacrer, ni absoudre au tribunal de la pénitence. Par conséquent d'après les canons on doit le baptiser et l'ordonner de nouveau, comme il est dit (extra De presbytero non baptizato, cap. *Si quis* et cap. *Veniens*). S'il est élevé à l'épiscopat, ceux qu'il ordonne n'ont pas l'ordre. Mais on doit croire pieusement que quant aux derniers effets des sacrements le souverain prêtre suppléerait à ce défaut, et qu'il ne laisserait pas ignorer une chose qui pourrait être un péril imminent pour l'Eglise.

ARTICLE IV. — LE CARACTÈRE DE L'ORDRE PRÉSUPPOSE-T-IL NÉCESSAIREMENT CELUI DE LA CONFIRMATION?

1. Il semble que l'ordre présuppose nécessairement le caractère de la confirmation. Car dans les choses qui sont ordonnées entre elles, comme le milieu présuppose le commencement, de même le dernier présuppose le milieu. Or, le caractère de la confirmation présuppose celui du baptême comme étant le premier. Donc le caractère de l'ordre présuppose celui de la confirmation comme tenant le milieu.

2. Ceux qui sont chargés de confirmer les autres doivent être les plus fermes. Or, ceux qui reçoivent le sacrement de l'ordre sont chargés de confirmer les autres. Ils doivent donc avoir reçu le sacrement de confirmation.

Mais c'est le *contraire*. Les apôtres ont reçu le pouvoir d'ordre avant l'Ascension (Joan. xx, 22) quand il leur a été dit : *Recevez l'Esprit-Saint*. Or, ils ont été confirmés après l'Ascension par l'arrivée de l'Esprit-Saint. Par conséquent l'ordre ne présuppose pas la confirmation.

CONCLUSION. — Quoiqu'il soit très-convenable que ceux qui reçoivent l'ordre soient confirmés, cependant cela n'est pas nécessaire.

Il faut répondre que pour recevoir l'ordre on exige préalablement quelque chose qui est de nécessité et quelque chose qui est de convenance. Car il est de nécessité de sacrement que celui qui s'approche des ordres soit apte à les recevoir et cette aptitude lui est conférée par le baptême. C'est pourquoi ce caractère est présupposé de nécessité de sacrement de telle sorte que sans lui on ne peut conférer l'ordre. Mais par convenance on demande toutes les perfections qui puissent rendre capable de remplir

(1) *Primum omnium sacramentorum locum tenet baptismus, quòd vitæ spiritualis janua est,* dit le concile de Florence.

les fonctions de l'ordre qu'on a reçu. Une de ces perfections c'est que l'on ait été confirmé. C'est pourquoi le caractère de l'ordre présuppose celui de la confirmation non par nécessité, mais par convenance (1).

Il faut répondre au *premier*, que le rapport du milieu avec le dernier n'est pas semblable au rapport du premier avec le milieu, parce que le caractère baptismal rend l'homme apte à recevoir le sacrement de confirmation; tandis que le caractère de la confirmation ne le rend pas apte à recevoir le sacrement de l'ordre. C'est pourquoi la raison n'est pas la même.

Il faut répondre au *second*, que cette raison s'appuie sur la capacité quant à la convenance.

ARTICLE V. — LE CARACTÈRE D'UN ORDRE PRÉSUPPOSE-T-IL NÉCESSAIREMENT CELUI D'UN AUTRE ORDRE?

1. Il semble que le caractère d'un ordre présuppose nécessairement le caractère d'un autre ordre. Car il y a plus de rapport entre un ordre et un autre qu'entre un ordre et un autre sacrement. Comme le caractère d'un ordre présuppose celui d'un autre sacrement, par exemple celui du baptême, il s'ensuit qu'à plus forte raison le caractère d'un ordre présuppose celui d'un autre ordre.

2. Les ordres sont des degrés. Or, on ne peut parvenir au second degré à moins qu'on ait auparavant monté au premier. On ne peut donc pas recevoir le caractère de l'ordre suivant si l'on n'a reçu auparavant l'ordre qui précède.

Mais c'est le *contraire*. Si on omet quelque chose dans un sacrement qui soit nécessaire il faut qu'on recommence ce sacrement. Or, si on reçoit l'ordre qui suit, sans avoir reçu l'ordre qui précède, on n'est pas ordonné de nouveau, mais on confère à l'ordinand ce qui lui manquait, d'après les canons (cap. *Tuæ litteræ,* De clerico per salt. prom.). L'ordre qui précède n'est donc pas nécessaire pour la validité de celui qui suit.

CONCLUSION. — Il n'est pas nécessaire que ceux qui ont reçu les ordres majeurs aient eu auparavant les ordres mineurs, quoique l'Eglise ait statué qu'on conférerait les ordres de telle sorte qu'on recevrait d'abord les ordres mineurs, puis les ordres majeurs.

Il faut répondre qu'il n'est pas nécessaire pour la validité des ordres supérieurs qu'on ait reçu auparavant les ordres mineurs; parce que ces pouvoirs sont distincts et l'un pour ce qui est de son essence ne requiert pas l'autre dans le même sujet. C'est pourquoi dans la primitive Eglise on ordonnait prêtres des sujets qui n'avaient pas reçu auparavant les ordres inférieurs. Cependant ils pouvaient tout ce que peuvent les ordres inférieurs, parce que le pouvoir inférieur est compris dans la vertu supérieure, comme les sens dans l'intelligence, le titre de duc dans celui de roi. Mais ensuite l'Eglise a décidé par une constitution qu'on n'élèverait plus aux ordres majeurs celui qui ne se serait pas auparavant soumis avec humilité aux charges inférieures. D'où il résulte que ceux qui sont ordonnés *per saltum* ne sont pas ordonnés de nouveau d'après les canons (*loc. cit.*), mais on leur confère ce qui avait été omis des ordres précédents (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que les ordres ont plus de rapport

(1) C'est pour ce motif que le concile de Trente exige qu'on ne tonsure pas ceux qui n'ont pas reçu le sacrement de confirmation (sess. XXIII, cap. 4). Mais la confirmation n'est nécessaire que de nécessité de précepte ecclésiastique; si on ne l'avait pas reçue, l'ordination serait illicite, mais valide.

(2) Il y a exception pour l'épiscopat dans le cas où il aurait été conféré à quelqu'un qui n'aurait pas reçu la prêtrise. Car on ne peut recevoir le second degré du sacerdoce quand on n'a pas reçu le premier.

entre eux selon la ressemblance de l'espèce que l'ordre n'en a avec le baptême, mais selon la proportion de la puissance à l'acte le baptême a plus de rapport avec l'ordre qu'un ordre n'en a avec un autre ordre. Car par le baptême l'homme acquiert la puissance passive de recevoir les ordres, tandis qu'un ordre inférieur ne lui donne pas la puissance passive de recevoir les ordres majeurs.

Il faut répondre au *second*, que les ordres ne sont pas des degrés qui concourent à une seule action ou à un seul mouvement de manière qu'il faille passer par le premier pour arriver au dernier, mais ce sont des degrés établis entre des choses diverses, comme il y a un degré entre l'homme et l'ange. Or, il n'est pas nécessaire que celui qui est ange ait été homme auparavant. De même il y a aussi des degrés entre la tête et tous les membres du corps, et il n'est pas nécessaire que ce qui est tête ait été pied auparavant. Et il en est ainsi pour la thèse que nous soutenons.

QUESTION XXXVI.

DE LA QUALITÉ DE CEUX QUI SONT PROMUS AUX ORDRES.

Nous devons ensuite nous occuper de la qualité de ceux qui reçoivent les ordres. A cet égard il y a cinq questions à examiner : 1° Requiert-on dans ceux qui reçoivent les ordres la sainteté de la vie? — 2° Demande-t-on la science de toute l'Ecriture sainte? — 3° Acquiert-on par le mérite de sa bonne vie les degrés de l'ordre? — 4° Celui qui confère les ordres à des indignes pèche-t-il? — 5° Celui qui est dans le péché peut-il faire usage de l'ordre qu'il a reçu sans péché?

ARTICLE I. — REQUIERT-ON DANS CEUX QUI REÇOIVENT LES ORDRES LA SAINTETÉ DE LA VIE?

1. Il semble qu'on ne requiert pas la sainteté de la vie dans ceux qui reçoivent les ordres. Car l'ordre rend apte à la dispensation des sacrements. Or, les sacrements peuvent être dispensés par les bons et par les méchants. Une vie sainte et pure n'est donc pas requise.

2. On n'exerce pas envers Dieu dans les sacrements un ministère plus grand que celui qu'on a exercé envers lui corporellement. Or, le Seigneur n'a pas empêché une femme pécheresse et infâme d'exercer envers lui un ministère corporel, comme on le voit (Luc. VII). On ne doit donc pas empêcher ceux qui sont dans cet état de lui servir de ministres dans les sacrements.

3. Toute grâce donne un remède contre le péché. Or, on ne doit pas refuser à ceux qui sont dans le péché un remède qui puisse leur faire du bien. Par conséquent puisque la grâce est conférée dans le sacrement de l'ordre, il semble qu'on doive donner aussi ce sacrement aux pécheurs.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Lev.* XXI, 17) : *Tout homme de la race d'Aaron qui sera souillé d'une tache n'offrira pas les pains à son Dieu et n'approchera pas de l'autel pour le servir.* Par *tache*, comme le dit la glose (interl. et ord. Hesych.), on entend toute espèce de vice. Donc celui qui se sent coupable d'un péché quelconque ne doit pas être admis aux ordres sacrés.

Saint Jérôme dit (sup. illud Tit. III : *Nemo te contemnat*) que non-seulement les évêques, les prêtres et les diacres doivent avoir le plus grand soin de servir d'exemple par leurs discours et leur conduite au peuple dont ils sont les chefs; mais encore les ordres inférieurs et absolument tous ceux qui servent dans la maison de Dieu, parce qu'un fléau redoutable pour l'Eglise de Dieu, c'est que les laïques soient meilleurs que les clercs. La sainteté de la vie est donc requise pour tous les ordres.

CONCLUSION. — Puisque l'on encourrait le reproche de présomption si l'on ne craignait pas de s'approcher pour recevoir les ordres avec un péché mortel sur la conscience, la sainteté de la vie est nécessaire à ceux qui les reçoivent, non de nécessité de sacrement, mais de nécessité de précepte divin.

Il faut répondre que, suivant l'expression de saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 3), comme les êtres les plus purs et les plus brillants quand ils sont remplis des splendeurs du soleil, répandent sur les autres corps une lumière plus vive à l'imitation de l'astre du jour, de même dans toutes les choses divines on ne doit pas avoir l'audace de se faire le chef des autres si par toutes ses dispositions intérieures on ne s'est pas rendu semblable à Dieu en reproduisant en soi, autant que possible, ses perfections. Par conséquent puisque dans tous les ordres on est établi le chef des autres pour les choses divines, on pèche mortellement, comme un présomptueux, quand on s'en approche avec la conscience que l'on est dans le péché mortel. C'est pourquoi la sainteté de la vie est requise pour l'ordre de nécessité de précepte, mais non de nécessité de sacrement. Ainsi dans le cas où un pécheur est ordonné, il a néanmoins l'ordre, mais il a péché en le recevant.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme les sacrements qu'un pécheur dispense sont véritables, de même il reçoit véritablement le sacrement de l'ordre, et comme il les dispense indignement, de même il le reçoit indignement.

Il faut répondre au *second*, que ce ministère consistait exclusivement dans des actes de soumission corporelle, que les pécheurs peuvent aussi faire licitement. Mais il n'en est pas de même du ministère spirituel auquel on applique ceux qui sont ordonnés. Car ce ministère en fait des intermédiaires entre Dieu et le peuple. C'est pourquoi ils doivent briller par la pureté de la conscience aux yeux de Dieu et par leur bonne renommée devant les hommes.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des remèdes qui demandent une forte nature, parce qu'autrement on ne les prendrait pas sans danger, et il y en a qu'on peut donner à ceux qui sont faibles. De même dans les choses spirituelles il y a des sacrements qui sont établis pour servir de remède au péché ; on doit les conférer aux pécheurs, comme le baptême et la pénitence. Mais il y en a d'autres qui confèrent la perfection de la grâce et qui demandent que l'homme ait déjà été fortifié par la grâce elle-même.

ARTICLE II. — EXIGE-T-ON QU'ON SACHE TOUTE L'ÉCRITURE SAINTE ?

1. Il semble qu'on exige la science de toute l'Écriture sainte. Car celui de la bouche duquel on doit rechercher la connaissance de la loi doit en avoir la science. Or, les laïques recherchent de la bouche du prêtre cette connaissance, comme le dit Malach. (cap. II). Il doit donc avoir la science de toute la loi.

2. Saint Pierre dit (I. Ep. III, 15) : *Soyez toujours prêts à satisfaire à tous ceux qui vous demandent raison de la foi et de l'espérance que vous avez* (1). Or, il appartient à ceux qui ont une connaissance parfaite des saintes Écritures de rendre raison de ce qui regarde la foi et l'espérance. Par conséquent ceux qui sont élevés aux ordres, auxquels ces paroles s'adressent, doivent avoir cette science.

3. On lit mal ce qu'on ne comprend pas ; car lire sans comprendre ce n'est pas lire, comme le dit Caton (in Rudiment.). Or, il appartient au lecteur, qui est pour ainsi dire le dernier ordre, de lire l'Ancien Testament, comme on le voit (*Sent.* IV, dist. 24). Donc il faut qu'il comprenne l'Ancien Testa-

(1) La Vulgate porte seulement *de ea quæ in vobis est spe.*

ment tout entier, et à plus forte raison cela est-il nécessaire aux autres ordres supérieurs.

Mais le *contraire* c'est qu'il y en a beaucoup qui sont promus au sacerdoce sans rien savoir absolument de toutes ces choses, même dans une foule d'ordres religieux. Il semble donc que cette science ne soit pas requise.

On lit dans les vies des Pères qu'on a promu au sacerdoce de simples moines qui étaient d'une vie très-sainte. Cette science n'est donc pas requise dans les ordinands.

CONCLUSION. — **L'ordre qu'on reçoit ne requiert que la science nécessaire pour en remplir les fonctions.**

Il faut répondre que tout acte de l'homme qui doit être réglé a nécessairement besoin d'être dirigé par la raison. Ainsi pour remplir l'office d'un ordre, il faut avoir la science suffisante pour se diriger dans l'exercice des fonctions de cet ordre. C'est pourquoi on requiert cette science de celui qui doit être promu aux ordres, mais on ne demande pas qu'il sache absolument toute l'Ecriture sainte. On exige de lui plus ou moins, selon que son office s'étend à plus ou moins de choses. Ainsi il faut que ceux qui sont mis à la tête des autres et qui ont charge d'âmes sachent ce qui appartient à l'enseignement de la foi et des mœurs et que les autres sachent ce qui regarde les fonctions de leur ordre.

Il faut répondre au *premier* argument, que le prêtre a deux choses à faire, l'une principale qui se rapporte au corps véritable du Christ, et l'autre secondaire qui se rapporte à son corps mystique. La seconde dépend de la première, mais non réciproquement. C'est pourquoi il y en a qu'on élève au sacerdoce auxquels on ne confie que la première de ces fonctions, comme les religieux qui n'ont pas charge d'âmes. On ne recherche pas de leur bouche la connaissance de la loi, mais on demande seulement qu'ils consacrent. C'est pour cela que ces prêtres ont la science suffisante s'ils savent ce qu'il faut pour pouvoir observer selon les rites ce qui regarde la célébration du sacrement. D'autres sont promus pour exercer la seconde fonction qui se rapporte au corps mystique de l'Eglise. C'est de la bouche de ceux-là que le peuple attend la loi. Ils doivent donc avoir la science de la loi, non pas au point de connaître toutes les questions difficiles (car ils doivent alors avoir recours à leurs supérieurs), mais ils doivent connaître de la loi ce que le peuple en doit croire et observer (1). Mais il appartient aux prêtres supérieurs, c'est-à-dire aux évêques, de savoir ce qui peut présenter des difficultés dans la loi, et ils doivent le savoir d'autant mieux que le rang qu'ils occupent est plus élevé.

Il faut répondre au *second*, que quand saint Pierre dit que l'on doit être prêt à rendre raison de sa foi et de son espérance, cela ne signifie pas qu'on doive prouver ce qui appartient à la foi ou à l'espérance, puisque l'une et l'autre ont pour objet les choses invisibles, mais il veut que l'on sache montrer en général la vérité de l'une et de l'autre, ce qui n'exige pas une grande science.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'appartient pas au lecteur de donner au peuple l'intelligence de l'Ecriture sainte (car cela est réservé aux ordres supérieurs), mais il doit seulement la lire. C'est pourquoi on n'exige pas de lui qu'il ait autant de science qu'il en faut pour comprendre l'Ecriture sainte, mais il suffit qu'il sache bien prononcer. Et comme cette science

(1) C'est pour ce motif que le concile de Trente a exigé que les ordinands qui se préparent à la prêtrise soient examinés, pour qu'on s'assure sérieusement s'ils possedent la science suffisante (sess. XXIII, cap. 14 *De reformatione*).

s'apprend facilement et qu'il y en a beaucoup qui la possèdent, il s'ensuit qu'on peut croire avec probabilité que celui qui est ordonné acquerra cette science, s'il ne l'avait pas encore dans ce moment, surtout s'il semble en voie de l'acquérir.

ARTICLE III. — PEUT-ON ACQUÉRIR PAR LE MÉRITE D'UNE VIE SAINTE LES DEGRÉS DE L'ORDRE (1)?

1. Il semble qu'on puisse acquérir les degrés de l'ordre par le mérite d'une vie sainte. Car, comme le dit saint Chrysostome (alius auctor hom. XLIII, in op. imperf.): tout prêtre n'est pas saint, mais tout saint est prêtre. Or, on devient saint par le mérite d'une bonne vie. Donc on devient aussi prêtre et à plus forte raison arrive-t-on aux autres ordres.

2. Pour les choses naturelles elles sont placées dans un rang supérieur par là même qu'elles approchent de Dieu, et qu'elles participent à ses bontés, comme le dit saint Denis (*De eccles. hierarch.* cap. 4). Or, le mérite de la sainteté et de la science fait qu'on approche de Dieu davantage et qu'on reçoit aussi plus amplement ses faveurs. Donc on est par là même placé dans un des degrés de l'ordre.

Mais c'est le *contraire.* La sainteté acquise peut se perdre, tandis que l'ordre qu'on a reçu une fois ne se perd jamais. L'ordre ne consiste donc pas dans le mérite même de la sainteté.

CONCLUSION. — Quoique l'ornement de la vertu convienne tout particulièrement aux ordinands et à ceux qui sont déjà ordonnés, néanmoins il ne peut donner par lui-même l'ordre à personne.

Il faut répondre que la cause doit être proportionnée à son effet. C'est pourquoi comme il faut que la plénitude de la grâce existe dans le Christ d'où la grâce descend sur tous les hommes; de même les ministres de l'Eglise auxquels il appartient non de donner la grâce (2), mais les sacrements qui la confèrent, ne doivent pas être constitués dans les degrés de l'ordre en raison de ce qu'ils ont la grâce, mais en raison de ce qu'ils participent à un sacrement de la grâce.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Chrysostome (3) prend le nom de prêtre selon son étymologie, d'après laquelle le mot *sacerdos* est la même chose que *sacra dans* (celui qui donne les choses sacrées). Car en ce sens tout juste a le nom de prêtre en tant qu'il vient en aide aux autres pour les faire participer aux choses saintes. Mais il ne le prend pas selon la signification qu'on lui donne, car le mot de *prêtre* a été choisi pour signifier celui qui donne les choses saintes dans la dispensation des sacrements.

Il faut répondre au *second,* que les choses naturelles sont élevées en grade au-dessus des autres suivant qu'elles peuvent agir sur elles d'après leur forme. C'est pourquoi par là même qu'elles ont une forme plus noble elles sont placées dans un rang plus élevé. Mais les ministres de l'Eglise ne sont pas mis à la tête des autres pour qu'ils leur donnent quelque chose en vertu de leur propre sainteté (parce que cela n'appartient qu'à Dieu), ils leur sont préposés comme les ministres et pour ainsi dire comme les instruments de cette influence qui se répand du chef dans les membres. C'est pourquoi il n'y a pas de parité quant à la dignité de l'ordre, quoiqu'il y ait de l'analogie quant à la convenance.

(1) Cet article est en opposition avec la doctrine de Luther, qui prétendait que tous les chrétiens sont prêtres.

(2) Ils ne la donnent du moins qu'instrumentalement.

(3) D'ailleurs cet ouvrage n'est pas de saint Chrysostome; mais c'est un ouvrage que les ariens ont composé ou altéré, d'après Bellarmin.

ARTICLE IV. — PÈCHE-T-ON EN ADMETTANT AUX ORDRES CEUX QUI N'EN SONT PAS DIGNES ?

1. Il semble qu'on ne pèche pas en admettant aux ordres des indignes. Car l'évêque a besoin de coadjuteurs qui occupent les dernières charges. Or, il ne pourrait pas en trouver un nombre suffisant, s'il exigeait d'eux autant de qualités que les Pères en demandent. Par conséquent il semble excusable de promouvoir des sujets qui ne soient pas capables.

2. L'Eglise n'a pas seulement besoin de ministres pour la dispensation des choses spirituelles, mais encore pour le gouvernement des choses temporelles. Or, quelquefois ceux qui n'ont pas la science ou la sainteté de la vie peuvent être utiles pour le gouvernement des choses temporelles, soit à cause du pouvoir qu'ils ont dans le monde, soit à cause de leur habileté naturelle. Il semble donc qu'on pourrait les admettre aux ordres sans péché.

3. Tout le monde est tenu d'éviter le péché autant qu'il peut. Si donc un évêque pèche en ordonnant ceux qui ne le méritent pas, il doit faire avec le plus grand soin des recherches sur les mœurs et la science de ceux qui se présentent aux ordres, afin de savoir s'ils en sont dignes; ce qui paraît ne se faire nulle part.

Mais c'est le *contraire*. C'est un plus grand mal d'admettre des méchants aux ordres sacrés que de ne pas corriger ceux qui sont déjà promus. Or, Héli a péché mortellement en ne corrigeant pas ses enfants de leur malice, et c'est pour cela qu'*il est mort en tombant à la renverse*, comme on le voit (I. *Reg.* IV). Il semble donc qu'on ne soit pas sans péché quand on élève aux ordres des sujets qui n'en sont pas dignes.

Dans l'Eglise on doit préférer les choses spirituelles aux temporelles. Or, on pécherait mortellement, si on mettait en péril sciemment les biens temporels de l'Eglise. Par conséquent à plus forte raison si on mettait en péril ses biens spirituels. Or, on les met en péril quand on élève aux ordres des sujets indignes, parce que quand la vie de quelqu'un est méprisable, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* XII *in Evang.*), sa prédication l'est aussi et pour la même raison toutes les choses spirituelles qui viennent de lui. Celui qui élève aux ordres des sujets indignes pèche donc.

CONCLUSION. — Puisqu'il y en a que le Seigneur a placés au-dessus de sa famille pour donner à chacun la mesure de froment qui lui revient, il pèche mortellement, comme étant coupable d'infidélité, celui qui élève aux ordres des sujets indignes.

Il faut répondre que d'après les paroles du Seigneur (Luc. XII) le serviteur fidèle c'est *celui qui a été placé au-dessus de sa famille pour distribuer à chacun la mesure de blé qui lui est destinée.* C'est pourquoi il est coupable d'infidélité celui qui donne à quelqu'un les choses divines au delà de la mesure qui lui revient. Et c'est ce que fait celui qui consent à promouvoir des sujets indignes. C'est pourquoi il commet un péché mortel comme étant infidèle envers le maître souverain, et surtout parce que cette action tourne au détriment de l'Eglise et de la gloire de Dieu que les bons ministres étendent et développent. Car celui qui mettrait en charge des serviteurs inutiles manquerait de fidélité envers son seigneur dans l'ordre temporel (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu n'abandonne jamais son Eglise au point qu'on ne trouve pas assez de ministres capables pour sub-

(1) De là les décrets d'Alexandre III (cap. *Eam*), d'Innocent III (cap. *Cùm sit*), d'Honorius III cap. *Quamvis*), et les prescriptions du concile de Trente (sess. XXIII, cap. *Reformationis*, 5, 11, 12, 13, 14, 18).

venir aux besoins du peuple en choisissant ceux qui sont dignes et en repoussant ceux qui sont indignes. Et si l'on ne pouvait trouver autant de ministres qu'il y en a maintenant, il vaudrait mieux en avoir peu de bons que d'en avoir beaucoup de mauvais, comme le dit saint Clément (*Ep.* II *ad Jac. frat. Dom.* ant. med.).

Il faut répondre au *second*, qu'on ne doit chercher les choses temporelles qu'en vue des biens spirituels. Par conséquent on doit négliger tout avantage temporel et mépriser tout profit dans l'intérêt du bien spirituel.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on exige non-seulement que celui qui ordonne ne connaisse rien de contraire à la sainteté dans celui qui doit être ordonné, mais on demande encore que selon l'importance de l'ordre ou de la charge qu'il doit conférer il s'applique avec le plus grand soin à se rendre certain des qualités de ceux qui doivent être promus, au moins d'après le témoignage des autres. Et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Tim.* v, 22) : *Ne vous pressez pas d'imposer les mains.*

ARTICLE V. — CELUI QUI EST DANS LE PÉCHÉ PEUT-IL SANS PÉCHER FAIRE USAGE DE L'ORDRE QU'IL A REÇU (1)?

1. Il semble que celui qui est dans le péché puisse sans pécher faire usage de l'ordre qu'il a reçu. Car il pèche, s'il n'en fait pas usage, puisqu'il y est tenu par sa charge. Si donc il pèche aussi en en faisant usage, il ne peut pas éviter le péché; ce qui répugne.

2. Une dispense est un relâchement du droit. Donc quand même le droit lui défendrait d'user de l'ordre qu'il a reçu, cependant cela lui serait permis d'après une dispense.

3. Celui qui communique avec quelqu'un dans le péché mortel pèche mortellement. Si donc un pécheur en faisant usage de l'ordre pèche mortellement, alors celui qui reçoit de lui les choses saintes ou qui les exige pèche aussi mortellement; ce qui paraît absurde.

4. S'il pèche en faisant usage de son ordre, tout acte d'ordre qu'il fait est donc un péché mortel, et comme il y a beaucoup d'actes qui concourent à l'exercice unique d'un ordre, il semble qu'il commette beaucoup de péchés; ce qui paraît trop dur.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dans son Epître à Démophile (quæ est VIII. à med.) dit : Celui qui n'est pas en état de grâce paraît audacieux en mettant la main aux choses sacerdotales; il n'a ni crainte, ni respect lorsqu'il remplit des fonctions divines dont il n'est pas digne, et lorsqu'il pense que Dieu ignore ce qu'il voit lui-même dans sa conscience, il croit tromper celui qu'il appelle faussement du nom de Père, et il ose prononcer, à l'imitation du Christ, je ne dirai pas des prières, mais d'impures et d'infâmes paroles sur les signes divins. Donc un prêtre qui exécute indignement les fonctions de son ordre est comme un blasphémateur et un trompeur, et par conséquent il pèche mortellement, et pour la même raison il en est de même de tous ceux qui sont dans un ordre quelconque.

La sainteté de la vie est requise dans celui qui reçoit un ordre pour qu'il soit capable d'en remplir les fonctions. Or, celui qui s'approche des ordres en état de péché mortel pèche mortellement. Donc à plus forte raison pèche-t-il mortellement toutes les fois qu'il remplit les fonctions de son ordre.

CONCLUSION. — Puisqu'il est de droit naturel que les choses saintes soient traitées saintement, hors le cas de nécessité, on pèche mortellement lorsqu'étant dans le péché mortel on fait usage de l'ordre qu'on a reçu.

(1) Sur cette question, voyez ce que nous avons dit part. III, quest. LXIV, art. 6.

Il faut répondre que la loi ordonne (*Deut.* xvi) qu'on *exécute justement les choses qui sont justes.* C'est pourquoi celui qui accomplit d'une manière indigne les fonctions qu'il doit remplir d'après son ordre, exécute injustement ce qui est juste, agit contre le précepte de la loi et par là même pèche mortellement. Et comme il n'est pas douteux que celui qui remplit une fonction sacrée dans l'état de péché mortel ne le fasse indignement, il s'ensuit qu'il est évident qu'il pèche mortellement (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui en est là n'est pas perplexe au point d'être dans la nécessité de pécher; parce qu'il peut quitter son péché ou résigner l'office qui lui imposait l'obligation de remplir les fonctions de son ordre.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne peut dispenser du droit naturel. Or, il est de droit naturel qu'on traite saintement les choses saintes, et à cet égard personne ne peut donner de dispense.

Il faut répondre au *troisième*, que tant qu'un ministre de l'Eglise qui est dans le péché mortel est toléré par l'Eglise, ses paroissiens doivent recevoir de lui les sacrements, parce qu'ils y sont obligés. Mais hors le cas de nécessité il n'y aurait pas de sûreté à l'engager à remplir quelques-unes des fonctions de son ordre, tant qu'on le supposerait dans le péché mortel. Cependant il pourrait quitter cet état, parce que l'homme est instantanément purifié par la grâce de Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que toutes les fois que l'homme se montre dans un acte comme ministre de l'Eglise, s'il est dans le péché mortel, il pèche mortellement et il pèche autant de fois qu'il renouvelle cet acte, parce que, comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 1), il n'est pas permis à ceux qui sont impurs de toucher les symboles, c'est-à-dire les signes sacramentels. Par conséquent, quand on touche les choses sacrées dans l'exercice de ses fonctions, on pèche mortellement. Mais il n'en serait pas de même si dans une nécessité on touchait ou l'on exécutait une chose sacrée, par exemple, dans le cas où il serait permis aussi à un laïque de le faire; comme si on baptisait dans le cas de nécessité ou si on recueillait le corps du Christ jeté à terre.

QUESTION XXXVII.

DE LA DISTINCTION DES ORDRES, DE LEURS ACTES ET DE L'IMPRESSION DU CARACTÈRE.

Nous devons ensuite nous occuper de la distinction des ordres, de leurs actes et de l'impression du caractère. A cet égard cinq questions se présentent : 1° Doit-on distinguer plusieurs ordres ? — 2° Combien y en a-t-il ? — 3° Doit-on distinguer des ordres sacrés et d'autres qui ne le sont pas ? — 4° Les actes des ordres sont-ils convenablement déterminés dans le Maître des sentences ? — 5° En quel temps les caractères des ordres sont-ils imprimés ?

ARTICLE I. — DOIT-ON DISTINGUER PLUSIEURS ORDRES (2) ?

1. Il semble qu'on ne doive pas distinguer plusieurs ordres. Car plus une vertu est grande, et moins elle est multipliée. Or, le sacrement de l'ordre est plus noble que les autres sacrements, en ce qu'il place ceux qui le reçoivent dans un rang supérieur aux autres. Par conséquent puisqu'on ne distingue pas les autres sacrements en plusieurs parties qui

(1) Quand il s'agit des ordres mineurs il est probable que le péché n'est que véniel, à cause du défaut de gravité dans la matière.

(2) Il est de foi qu'il y a dans l'Eglise d'autres ordres majeurs et mineurs que le sacerdoce, d'après le concile de Trente (sess. XXIII, can. 2).

reçoivent le nom du tout, on ne doit pas non plus distinguer ce sacrement en plusieurs ordres.

2. Quand on fait une division, on divise le tout en parties intégrantes ou en parties subjectives. Ici on n'a pas divisé le tout en ses parties intégrantes, parce qu'alors elles ne recevraient pas le nom du tout. On l'a donc divisé en ses parties subjectives. Or, les parties subjectives reçoivent au pluriel le nom du genre éloigné, comme du genre prochain. Ainsi un homme et un âne forment plusieurs animaux et plusieurs corps animés. Par conséquent comme le sacerdoce et le diaconat forment plusieurs ordres, de même ils forment plusieurs sacrements, puisque le sacrement tient lieu de genre par rapport aux ordres.

3. D'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 10), le gouvernement où il n'y a qu'un chef est une forme de gouvernement plus noble que l'aristocratie où les divers emplois sont occupés par des individus différents. Or, le gouvernement de l'Eglise doit être le plus noble. Il ne devrait donc pas y avoir dans l'Eglise une distinction d'ordres par rapport à des actes divers, mais toute la puissance devrait résider dans un seul, et par conséquent il ne devrait y avoir qu'un ordre.

Mais c'est le *contraire.* L'Eglise est le corps mystique du Christ qui est semblable au corps naturel, d'après l'Apôtre (*Rom.* XII, I. *Cor.* XII, *Ephes.* I et *Colos.* I). Or, dans le corps naturel les membres ont des charges diverses. Il doit donc aussi y avoir dans l'Eglise divers ordres.

Le ministère du Nouveau Testament est plus noble que celui de l'Ancien, comme on le voit (II. *Cor.* III). Or, dans l'Ancien Testament on sanctifiait non-seulement les prêtres, mais encore les lévites leurs ministres. Donc sous le Nouveau Testament on doit consacrer par le sacrement de l'ordre non-seulement les prêtres, mais leurs ministres, et par conséquent il faut qu'il y ait plusieurs ordres.

CONCLUSION. — Pour que la sagesse de Dieu, qui brille surtout dans la distinction bien ordonnée des choses, parût avec plus d'éclat, il a fallu qu'il n'y eût pas qu'un ordre sacré, mais qu'il y en eût plusieurs dans l'Eglise.

Il faut répondre que les ordres ont été multipliés dans l'Eglise pour trois raisons : 1° Pour manifester la sagesse de Dieu qui brille surtout dans la distinction bien ordonnée des choses aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre spirituel, ce qui est marqué par ce qui arriva à la reine *de Saba qui en voyant l'ordre de ceux qui servaient Salomon, fut tout hors d'elle-même* (III. *Reg.* X. 4) par suite de l'admiration que lui inspira cette sagesse. 2° Pour venir en aide à la faiblesse humaine; parce qu'un seul ne pourrait accomplir tout ce qui appartient aux mystères divins, sans être grandement surchargé. C'est pour cela qu'on distingue divers ordres selon les différents emplois, et c'est ce qui est évident, parce que le Seigneur (*Num.* XI) donna à Moïse soixante-dix vieillards pour l'aider. 3° Pour donner aux hommes un moyen plus avantageux pour progresser, en en distribuant un plus grand nombre dans diverses charges pour les rendre tous les coopérateurs de Dieu. Car il n'y a rien de plus divin que ces fonctions, comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 3).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on donne les autres sacrements pour en recevoir certains effets, tandis qu'on confère l'ordre principalement pour accomplir certains actes. C'est pourquoi il faut qu'on distingue le sacrement de l'ordre selon la diversité des actes, comme on distingue les puissances par les actes.

Il faut répondre au *second*, que la division de l'ordre n'est pas celle d'un tout

intégral en ses parties, ni d'un tout universel, mais d'un tout potentiel (1). La nature de ce tout c'est d'être tout entier selon son essence complète dans une chose et de n'être que suivant une certaine participation dans les autres. C'est ce qui a lieu pour l'ordre. Car la plénitude entière de ce sacrement est dans un ordre, c'est-à-dire dans le sacerdoce, tandis qu'il n'y en a qu'une certaine participation dans les autres. C'est ce que signifient ces paroles du Seigneur à Moïse (*Num.* XI, 17) : *Je prendrai de l'esprit prophétique qui est en vous, et je leur en ferai part, afin qu'ils portent avec vous le fardeau de ce peuple.* C'est pourquoi tous les ordres ne font qu'un seul sacrement.

Il faut répondre au *troisième*, que dans une monarchie quoique toute la plénitude de la puissance réside dans le roi, cependant on n'exclut pas les pouvoirs des ministres qui sont une participation du pouvoir royal. Et il en est de même pour l'ordre, au lieu que dans l'aristocratie, la plénitude du pouvoir ne réside dans aucun, mais elle est dans tout le monde.

ARTICLE II. — Y A-T-IL SEPT ORDRES (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas sept ordres. Car les ordres de l'Eglise se rapportent aux actes hiérarchiques. Or, il n'y a que trois actes hiérarchiques : purifier, éclairer, perfectionner, et c'est d'après cela que saint Denis distingue trois ordres (*De eccles. hier.* cap. 5). Il n'y en a donc pas sept.

2. Tous les sacrements tirent leur efficacité et leur autorité de l'institution du Christ ou au moins de ses apôtres. Or, dans l'enseignement du Christ et des apôtres, il n'est fait mention que des prêtres et des diacres. Il semble donc qu'il n'y ait pas d'autres ordres.

3. Par le sacrement de l'ordre on est établi dispensateur des autres sacrements. Or, il n'y a que six autres sacrements. Il ne doit donc y avoir que six ordres.

4. Mais au *contraire*, il semble qu'il devrait y en avoir un plus grand nombre. Car plus une vertu est élevée, et moins elle doit être multipliée. Or, la puissance hiérarchique existe d'une manière plus élevée dans les anges qu'en nous, comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 1, circ. med.). Par conséquent, puisqu'il y a neuf ordres dans la hiérarchie des anges, il devrait y en avoir autant dans l'Eglise ou même davantage.

5. La prophétie des psaumes est la plus noble de toutes les prophéties. Or, il y a un ordre pour lire les autres prophéties dans l'Eglise, celui de lecteur. Il devrait donc y avoir un autre ordre pour la récitation des psaumes, surtout puisque (in *Decret.* dist. 21, cap. *Cleros*) le psalmiste est placé parmi les ordres le second après le portier.

CONCLUSION. — On a établi avec raison sept ordres selon le nombre des fonctions qu'il fallait remplir pour consacrer l'eucharistie et la traiter convenablement; ces ordres sont ceux de prêtres, de diacres, de sous-diacres, d'acolytes, de lecteurs; d'exorcistes et de portiers.

Il faut répondre qu'il y en a qui montrent que ces ordres suffisent en les mettant en rapport avec les grâces gratuitement données dont parle l'Apôtre (I. *Cor.* XII). Ainsi ils disent que le don de parler avec *sagesse* convient à l'évêque, parce que c'est à lui à ordonner les autres; le don de parler avec *science* au prêtre, parce qu'il doit avoir la clef de la science; la *foi* au

(1) Il y a des théologiens qui rapportent cette distinction à la division d'un tout universel en ses espèces, et Sylvius considère leur sentiment comme probable.

(2) Le concile de Trente distingue aussi sept ordres, et exclut ainsi la tonsure qui n'est pas un ordre, mais une disposition, une préparation à les recevoir.

diacre qui prêche l'Evangile; les *œuvres des vertus* au sous-diacre qui se dévoue aux œuvres de perfection par le vœu de continence; l'*interprétation des discours* à l'acolyte; ce qui est signifié par la lumière qu'il porte; la *grâce de guérir les malades* à l'exorciste; le *don des langues* au psalmiste; le don de *prophétie* au lecteur; le *discernement des esprits* au portier qui repousse les uns et admet les autres. Mais cette explication ne vaut rien; parce que les grâces gratuitement données ne sont pas données à la même personne comme les ordres. Car, selon l'expression de saint Paul (I. *Cor.* XII), *les grâces sont partagées.* D'ailleurs dans cette énumération il y a des choses qui ne sont pas des ordres; comme la dignité de l'évêque(1) et l'office du psalmiste. — C'est pourquoi d'autres déterminent ces ordres d'après une certaine analogie avec la hiérarchie céleste dans laquelle on distingue les ordres selon qu'ils purifient, qu'ils éclairent et qu'ils perfectionnent. Ainsi ils disent que le portier purifie extérieurement en séparant les bons des méchants corporellement; l'acolyte purifie intérieurement parce que par la lumière qu'il porte il signifie qu'il chasse les ténèbres intérieures. L'exorciste purifie des deux manières, parce qu'il chasse le démon qu'il trouble des deux façons. L'illumination qui se fait par l'enseignement a lieu par les lecteurs quant à la doctrine des prophètes, par les sous-diacres quant à celle des apôtres et par les diacres quant à celle de l'Evangile. La perfection commune, telle que celle de la pénitence, du baptême et des autres sacrements semblables, est produite par le prêtre; la perfection d'excellence l'est par l'évêque, comme la consécration des prêtres et des vierges; la perfection souveraine l'est par le pape dans lequel il y a la plénitude d'autorité. Mais ce sentiment n'est pas fondé; soit parce que les ordres de la hiérarchie céleste ne se distinguent pas d'après ces actions hiérarchiques, puisque chacune d'elles convient à chaque ordre; soit parce que d'après saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 5) il ne convient qu'aux évêques de perfectionner, aux prêtres d'éclairer et à tous les ministres de purifier. — C'est pour ce motif que d'autres approprient les ordres aux sept dons, de manière que le don de sagesse qui nous nourrit du pain de vie et d'intelligence, comme le prêtre nous nourrit du pain céleste, répond au sacerdoce; le don de crainte au portier parce qu'il nous sépare des méchants, et par conséquent les ordres intermédiaires répondent aux dons qui se trouvent entre l'un et l'autre. Mais cette appropriation ne vaut rien non plus, parce qu'on reçoit dans chaque ordre les sept dons du Saint-Esprit.— C'est pourquoi il faut dire que le sacrement de l'ordre se rapporte au sacrement de l'eucharistie qui est le sacrement des sacrements, comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 3). Car comme le temple, l'autel, les vases et les vêtements ont besoin d'être consacrés, de même aussi les ministres dont les fonctions se rapportent à l'eucharistie doivent l'être; et cette consécration est le sacrement de l'ordre. C'est pour cela que la distinction des ordres doit se considérer d'après leur rapport avec l'eucharistie. Car le pouvoir d'ordre existe pour la consécration de l'eucharistie ou pour quelque ministère qui s'y rapporte. S'il existe de la première manière, alors c'est l'ordre des prêtres. C'est pour cette raison que quand on les ordonne ils reçoivent le calice avec le vin et la patène avec le pain et qu'on leur donne le pouvoir de consacrer le corps et le sang du Christ. La coopération des ministres a lieu par rapport au sacrement lui-même ou par rapport à ceux qui le reçoivent. Si elle a lieu de la première manière, alors elle

(1) Saint Thomas examine plus loin si l'épiscopat est un ordre (quest. XL, art. 5).

existe de trois façons : 1° Il y a le ministère par lequel le ministre coopère avec le prêtre dans le sacrement lui-même quant à sa dispensation, mais non quant à sa consécration que le prêtre seul fait, et ce ministère appartient au diacre. D'où il est dit (*Sent.* IV, dist. 24) qu'il appartient au diacre d'aider les prêtres dans tout ce qui se fait dans les sacrements du Christ; ainsi il dispense lui-même le sang du Christ. 2° Il y a un ministère qui a pour objet de préparer la matière du sacrement dans les vases sacrés, et ce ministère appartient au sous-diacre. D'où il est dit (*ibid.*) qu'ils portent les vases du corps et du sang du Seigneur et qu'ils mettent l'offrande sur l'autel. C'est pourquoi dans leur ordination ils reçoivent le calice des mains de l'évêque, mais vide. 3° Il y a un ministère établi pour présenter la matière du sacrement, et il convient à l'acolyte. Car il prépare la burette avec le vin et l'eau, comme on le voit (*ibid.*). C'est pour cela qu'il reçoit une burette vide. Mais le ministère établi pour préparer ceux qui reçoivent le sacrement ne peut s'exercer que sur ceux qui sont impurs; parce que ceux qui sont purs sont déjà aptes à le recevoir. Or, il y a trois sortes de souillures, d'après saint Denis (loc. sup. cit.). Car il y en a qui sont absolument infidèles et qui ne veulent pas croire, et ceux-là doivent être totalement éloignés de la vue des choses divines et de l'assemblée des fidèles. Ce soin appartient aux portiers. Il y en a d'autres qui veulent croire, mais qui ne sont pas encore instruits; ce sont les catéchumènes. C'est pour leur instruction qu'on ordonne l'ordre des lecteurs; et c'est pour cela qu'on les charge de leur apprendre les premiers rudiments de l'enseignement de la foi, c'est-à-dire de leur lire l'Ancien Testament. Enfin il y a les fidèles qui sont instruits, mais qui sont arrêtés par la puissance du démon; ce sont les énergumènes. C'est pour eux qu'a été établi l'ordre des exorcistes. Telle est évidemment la raison du nombre et du degré des ordres.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis parle des ordres, non comme sacrements, mais selon qu'ils se rapportent aux actions hiérarchiques. C'est pourquoi il distingue trois ordres d'après ces actions. Le premier de ces ordres, c'est-à-dire l'épiscopat, les produit toutes les trois; le second, c'est-à-dire le sacerdoce, n'en produit que deux; le troisième ou le diaconat n'en produit qu'une, la prédication; il appelle ministre celui qui l'exerce et sous ce nom il comprend tous les ordres inférieurs. Mais les ordres sont des sacrements (1) par suite de leur rapport avec le plus grand des sacrements. C'est pourquoi on doit considérer à ce point de vue le nombre des ordres.

Il faut répondre au *second*, que dans la primitive Eglise, à cause du petit nombre des ministres, on confiait tous les ministères inférieurs aux diacres, comme on le voit par saint Denis quand il dit (*De eccles. hier.* cap. 3) : Parmi les ministres, les uns se tiennent près des portes fermées du temple, les autres remplissent d'autres fonctions de leur ordre, et il y en a qui présentent aux prêtres sur l'autel le pain sacré et le calice de bénédiction. Néanmoins tous ces pouvoirs existaient dans le seul pouvoir du diacre, mais implicitement. Mais le culte divin s'est ensuite développé, et l'Eglise a donné explicitement à des ordres différents ce qu'elle possédait implicitement dans un seul. Et c'est dans ce sens que le Maître des sentences dit (loc. sup. cit.) qu'il s'est créé d'autres ordres.

Il faut répondre au *troisième*, que les ordres ont principalement pour but

(1) Saint Thomas considère tous ces ordres comme autant de sacrements; mais la question est controversée, et il nous paraît très-probable que le sous-diaconat et les ordres mineurs ne sont pas des sacrements.

le sacrement de l'eucharistie et que par suite ils se rapportent aux autres, parce que les autres sacrements découlent aussi de ce qui est contenu dans l'eucharistie. Par conséquent il ne faut pas distinguer les ordres d'après les sacrements.

Il faut répondre au *quatrième*, que les anges diffèrent d'espèce, et c'est pour cela qu'il peut y avoir en eux une manière différente de recevoir les choses divines; c'est aussi pour ce motif qu'on distingue parmi eux différentes hiérarchies. Mais dans les hommes il n'y a qu'une seule hiérarchie, parce qu'il n'y a qu'une manière de recevoir les choses divines, et cette manière est une conséquence de la nature de l'espèce humaine, c'est-à-dire qu'il faut qu'ils les reçoivent par les images des choses sensibles. C'est pourquoi la distinction des ordres parmi les anges ne peut exister par rapport à un sacrement, comme elle existe parmi nous; elle ne peut exister que par rapport aux actions hiérarchiques que parmi eux tout ordre exerce sur ceux qui lui sont inférieurs. Sous ce rapport nos ordres correspondent aux leurs; parce que dans notre hiérarchie il y a trois ordres qui sont distincts d'après les trois actions hiérarchiques, comme dans toute hiérarchie des anges.

Il faut répondre au *cinquième*, que la fonction du psalmiste n'est pas un ordre, mais un office annexé à un ordre. Car comme les psaumes se chantent, le psalmiste reçoit pour ce motif le nom de chantre. Le chantre n'appartient pas à un ordre spécial, soit parce que tout le chœur peut chanter, soit parce qu'il n'a pas avec l'eucharistie un rapport spécial. Cependant parce que c'est un office, quelquefois on le compte parmi les ordres en prenant ce mot dans un sens large.

ARTICLE III. — DOIT-ON DISTINGUER LES ORDRES EN ORDRES SACRÉS ET EN ORDRES QUI NE SONT PAS SACRÉS?

1. Il semble qu'on ne doive pas distinguer les ordres en ordres sacrés et en ordres qui ne le sont pas. Car tous les ordres sont des sacrements. Or, tous les sacrements sont sacrés. Tous les ordres le sont donc.

2. D'après les ordres de l'Eglise on n'est destiné qu'à des offices divins. Or, tous ses offices sont sacrés. Donc tous les ordres le sont aussi.

Mais c'est le *contraire*. Les ordres sacrés empêchent de contracter mariage et le diriment quand il est contracté. Or, les quatre ordres inférieurs ne produisent pas ce double effet. Ce ne sont donc pas des ordres sacrés.

CONCLUSION. — Quoique tous les ordres considérés en eux-mêmes soient sacrés, cependant on les distingue avec raison en ordres sacrés et en ordres qui ne sont pas sacrés, si on les considère par rapport à leur matière qui est consacrée dans le sacerdoce, le diaconat et le sous-diaconat, mais qui ne l'est pas dans les autres.

Il faut répondre qu'on dit qu'un ordre est sacré de deux manières: 1° En lui-même. De la sorte tout ordre est sacré, puisque c'est un sacrement. 2° En raison de la matière sur laquelle ses fonctions s'exercent. Dans ce sens on appelle sacré l'ordre dont l'acte se rapporte à une chose consacrée. Il n'y a ainsi que trois ordres sacrés, le sacerdoce et le diaconat dont les actes ou les fonctions ont pour objet le corps et le sang consacré du Christ, et le sous-diaconat qui exerce son action sur les vases sacrés (1). C'est pourquoi on leur prescrit la continence afin que ceux qui traitent les choses saintes soient purs et saints.

La réponse aux objections est par là évidente.

ARTICLE IV. — LES ACTES DES ORDRES SONT-ILS CONVENABLEMENT DÉTERMINÉS?

1. Il semble que les actes des ordres ne soient pas convenablement dé-

(1) Aussi c'est à ces trois ordres qu'est imposée l'obligation de réciter l'office.

terminés (IV, dist. 24). Car on est préparé par l'absolution à recevoir le corps du Christ. Or, la préparation de ceux qui reçoivent ce sacrement appartient aux ordres inférieurs. C'est donc à tort que parmi les actes du prêtre on met l'absolution des péchés.

2. Par le baptême on est immédiatement rendu semblable à Dieu en recevant le caractère qui imprime cette ressemblance. Or, la prière et l'offrande des oblations sont des actes qui se rapportent à Dieu immédiatement. Donc quiconque est baptisé peut produire ces actes, et il n'y a pas que les prêtres qui le puissent.

3. Les actes différents appartiennent à des ordres divers. Or, il appartient au sous-diacre de mettre les offrandes sur l'autel et de lire l'épître. Les sous-diacres portent aussi la croix devant le pape. On ne doit donc pas placer ces actes parmi ceux du diacre.

4. L'Ancien et le Nouveau Testament renferment la même vérité. Or, il appartient aux lecteurs de lire l'Ancien Testament. Pour la même raison ils devraient lire le Nouveau et cet office ne devrait pas être celui des diacres.

5. Les apôtres n'ont prêché rien autre chose que l'Evangile du Christ, comme on le voit (*Rom.* I). Or, on confie aux sous-diacres le soin d'exprimer tout haut l'enseignement des apôtres. Ils devraient donc aussi exprimer de la sorte la doctrine de l'Evangile.

6. D'après saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 5), ce qui appartient à un ordre supérieur ne doit pas convenir à un ordre inférieur. Or, c'est l'acte des sous-diacres de servir avec la burette. On ne doit donc pas l'attribuer aux acolytes.

7. Les actes spirituels doivent l'emporter sur les actes corporels. Or, un acolyte ne produit qu'un acte corporel. L'exorciste n'a donc pas pour acte la fonction spirituelle de chasser les démons, puisqu'il est inférieur.

8. On doit placer les unes près des autres les choses qui ont le plus de rapport. Or, la lecture de l'Ancien Testament doit se rapprocher le plus de la lecture du Nouveau qui convient aux ordres supérieurs. On ne devrait donc pas en faire la fonction du lecteur, mais plutôt celle de l'acolyte, et surtout puisque la lumière corporelle que portent les acolytes signifie la lumière de la doctrine spirituelle.

9. Dans tout acte d'un ordre spécial il doit y avoir une puissance spéciale que ceux qui sont ordonnés doivent avoir plus que les autres. Or, les portiers n'ont pas pour fermer et pour ouvrir les portes plus de puissance que les autres hommes. On ne doit donc pas considérer cela comme leur acte.

CONCLUSION. — On a assigné à chaque ordre l'acte qui lui convient, c'est-à-dire celui par lequel l'ordinand est mis le plus prochainement en rapport avec le sacrement de l'eucharistie.

Il faut répondre que la consécration qui se fait dans le sacrement de l'ordre ayant pour but le sacrement de l'eucharistie, comme nous l'avons dit (art. præc. et art. 2 huj. quæst. ad 3), l'acte principal de chaque ordre est celui d'après lequel on est mis en rapport avec le sacrement de l'eucharistie de la manière la plus prochaine. C'est aussi à ce point de vue qu'un ordre l'emporte sur un autre, selon qu'un de ses actes se rapporte d'une manière plus prochaine à ce même sacrement. Mais parce qu'il y a beaucoup de choses qui se rapportent au sacrement de l'eucharistie comme étant le plus noble, il s'ensuit qu'il ne répugne pas qu'indépendamment de l'acte principal le même ordre en ait plusieurs autres, et il doit en avoir

d'autant plus qu'il est plus éminent, parce qu'une puissance s'étend à des choses d'autant plus nombreuses qu'elle est plus élevée.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux sortes de préparation pour ceux qui reçoivent le sacrement : l'une éloignée et ce sont les ministres qui la font ; l'autre prochaine qui rend immédiatement aptes à le recevoir. Celle-ci appartient aux prêtres ; parce que dans l'ordre naturel c'est le même agent qui fait que la matière est dans sa disposition dernière par rapport à la forme et qu'elle reçoit la forme. Et comme on est disposé de la manière la plus prochaine à l'égard de l'eucharistie par là même qu'on est purifié du péché, il s'ensuit que le prêtre est le ministre propre de tous les sacrements qui ont été établis principalement pour effacer les péchés, c'est-à-dire du baptême, de la pénitence et de l'extrême-onction.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des actes qui se rapportent à Dieu de deux manières. 1° De la part d'une personne seulement, comme faire des prières particulières, des offrandes et d'autres choses semblables. Tout homme qui est baptisé peut faire ces actes. 2° De la part de toute l'Eglise. Il n'y a que le prêtre qui produise ainsi des actes qui se rapportent à Dieu, parce qu'il n'y a que celui qui consacre l'eucharistie qui est le sacrement de l'Eglise universelle qui puisse parler au nom de toute l'Eglise.

Il faut répondre au *troisième*, que les offrandes faites par le peuple sont offertes par le prêtre. C'est pourquoi à l'égard des oblations il y a nécessairement deux sortes de ministère. L'un se rapporte au peuple, et c'est celui du sous-diacre qui reçoit du peuple les offrandes, les place sur l'autel ou les offre au diacre. L'autre se rapporte au prêtre, et il appartient au diacre qui offre les oblations au prêtre lui-même. C'est en cela que consiste l'acte principal de ces deux ordres, et c'est pour cela que l'ordre du diacre est supérieur. Quant à la lecture de l'Epître elle n'appartient au diacre que suivant qu'on attribue les actes des ordres inférieurs aux supérieurs ; il en est de même aussi du droit de porter la croix. Et cela se fait d'après la coutume de certaines Eglises, parce que pour les actes secondaires il ne répugne pas que les coutumes varient.

Il faut répondre au *quatrième*, que la doctrine est une préparation éloignée pour recevoir l'eucharistie, et c'est pour cela qu'on confie le soin de faire la lecture aux ministres. Mais la doctrine de l'Ancien Testament est encore plus éloignée que celle du Nouveau, parce qu'elle n'instruit au sujet de ce sacrement qu'en figure, et c'est pour cela qu'on donne à lire le Nouveau Testament plutôt aux ministres supérieurs qu'aux inférieurs. La doctrine du Nouveau Testament que le Seigneur nous a donnée par lui-même est aussi plus parfaite que sa manifestation par les apôtres. C'est pour ce motif qu'on confie l'Evangile aux diacres et l'Epître aux sous-diacres.

La réponse au *cinquième* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *sixième*, que l'acte de l'acolyte ne s'étend que sur la burette et non sur les choses qu'elle renferme, au lieu que l'acte du sous-diacre s'étend sur ce qui y est contenu. Car il met l'eau et le vin dans le calice et c'est encore lui qui verse l'eau sur les mains du prêtre. Le diacre comme le sous-diacre n'a d'acte que sur le calice et non sur ce qu'il contient, au lieu que l'acte du prêtre s'exerce aussi sur ce qui y est contenu. C'est pourquoi comme le sous-diacre reçoit dans son ordination un calice vide et le prêtre un calice plein ; de même l'acolyte reçoit la burette vide, tandis que le sous-diacre la reçoit pleine. Il y a ainsi une certaine connexion entre ces ordres.

Il faut répondre au *septième*, que les actes matériels de l'acolyte se rapportent à l'acte des ordres sacrés d'une manière plus prochaine que l'acte de l'exorciste, quoique celui-ci soit spirituel d'une certaine manière. Car le ministère des acolytes s'étend sur les vases qui renferment la matière du sacrement quant au vin qui a besoin d'être contenu dans un vase à cause de son humidité. C'est pour cela que parmi les ordres mineurs l'ordre d'acolyte est le plus élevé.

Il faut répondre au *huitième*, que l'acte des acolytes se rapporte d'une manière plus prochaine aux actes principaux des ministres supérieurs que l'acte des autres ordres mineurs, comme cela est évident par soi-même. Il en est de même aussi à l'égard des actes secondaires par lesquels ils disposent le peuple au moyen de la doctrine. Car l'acolyte figure visiblement la doctrine du Nouveau Testament en portant la lumière; au lieu que le lecteur la figure autrement en lisant. Il en est de même aussi de l'exorciste; parce que comme l'acte du lecteur se rapporte à l'acte secondaire du diacre et du sous-diacre, de même l'acte de l'exorciste se rapporte à l'acte secondaire du prêtre, c'est-à-dire à l'acte de lier et d'absoudre qui délivre totalement l'homme de la servitude du démon. On voit en cela se manifester de la manière la plus régulière le développement de l'ordre. Car il n'y a que les trois ordres supérieurs qui coopèrent avec le prêtre relativement à son acte principal, c'est-à-dire la consécration du corps du Christ; au lieu que quant à son acte secondaire qui consiste à lier et à absoudre, les ordres supérieurs et les ordres inférieurs coopèrent avec lui.

Il faut répondre au *neuvième*, qu'il y en a qui disent que dans l'ordre de portier on reçoit une certaine force divine pour pouvoir éloigner les autres de l'entrée de l'église, comme le fit le Christ quand il chassa les vendeurs du temple. Mais ceci appartient plutôt à la grâce gratuitement donnée qu'à la grâce du sacrement. C'est pourquoi il faut dire qu'il reçoit la puissance de pouvoir remplir cette fonction d'office. Quoique les autres puissent faire la même chose, cependant ils ne peuvent pas le faire d'office. Et il en est de même pour tous les actes des ordres mineurs que les autres peuvent faire licitement, quoiqu'ils n'aient pas titre ou charge pour le faire. C'est ainsi qu'on peut dire la messe dans une maison non consacrée (1), quoique la consécration d'une église se fasse pour qu'on y dise la messe.

ARTICLE V. — LE CARACTÈRE S'IMPRIME-T-IL AU PRÊTRE DANS LA TRADITION DU CALICE (2)?

1. Il semble que le caractère ne s'imprime pas au prêtre dans la tradition du calice. Car la consécration du prêtre se fait avec une onction, comme la confirmation. Or, dans la confirmation le caractère s'imprime dans l'onction elle-même. Donc il s'imprime aussi de la sorte dans le sacerdoce et non dans la tradition du calice.

2. Le Seigneur a donné à ses disciples la puissance sacerdotale quand il a dit : *Recevez l'Esprit-Saint; ceux dont vous aurez remis les péchés*, etc. (Joan. xx, 22). Or, l'Esprit-Saint est donné par l'imposition des mains. Le caractère de l'ordre est donc aussi imprimé dans l'imposition même des mains.

3. Comme on consacre les ministres, de même on consacre aussi leurs

(1) Ce qui s'entend du cas où il y a nécessité.

(2) Sur cet article, voyez ce que nous avons dit plus haut au sujet des controverses qui existent parmi les théologiens, touchant la matière et la forme de ce sacrement.

habits. Or, la bénédiction seule consacre les habits. Donc la consécration du prêtre se fait dans la bénédiction même de l'évêque.

4. Comme on donne le calice au prêtre, de même on lui donne le vêtement sacerdotal. Donc si on imprime le caractère en donnant le calice, pour la même raison on l'imprime aussi en donnant la chasuble, et par conséquent le prêtre aurait deux caractères; ce qui est faux.

5. L'ordre du diacre est plus conforme à l'ordre du prêtre que l'ordre du sous-diacre. Or, si le caractère était imprimé au prêtre dans la tradition du calice, le sous-diacre ressemblerait plus au prêtre que le diacre; parce que le sous-diacre reçoit le caractère dans la tradition même du calice, tandis qu'il n'en est pas de même du diacre. Le caractère sacerdotal ne s'imprime donc pas dans la tradition du calice.

6. L'ordre des acolytes approche plus de l'acte du prêtre par le pouvoir qu'il a sur la burette que par celui qu'il a sur le chandelier. Or, le caractère s'imprime dans les acolytes plutôt quand ils reçoivent le chandelier que quand ils reçoivent la burette, parce que le mot d'acolyte signifie celui qui porte un cierge. Donc le caractère ne s'imprime pas dans le prêtre quand il reçoit le calice.

Mais c'est le *contraire*. L'acte principal de l'ordre du prêtre c'est la consécration du corps du Christ. Or, il reçoit la puissance de le faire dans la tradition du calice. C'est donc alors que le caractère est imprimé.

CONCLUSION. — L'acte principal du prêtre consistant à consacrer le corps et le sang du Christ, le caractère sacerdotal lui est imprimé lorsqu'on lui donne le calice avec la forme déterminée des paroles sacramentelles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. præc. ad 1), c'est au même qu'il appartient de donner la forme et de préparer la matière de la façon la plus prochaine pour la recevoir. C'est pourquoi en conférant les ordres l'évêque fait deux choses. Il prépare à recevoir l'ordre les ordinands et il leur donne le pouvoir d'ordre. Il les prépare en les instruisant de leur office propre et en faisant à leur égard quelque chose pour qu'ils soient aptes à recevoir leur pouvoir. Cette préparation consiste en trois choses: la bénédiction, l'imposition des mains et l'onction. Par la bénédiction ils sont destinés au service divin, et c'est pour cela qu'elle se donne à tous. Par l'imposition des mains il donne la plénitude de la grâce qui rend capable des grands emplois. C'est pourquoi cette cérémonie ne se fait que pour les diacres et les prêtres. Car la dispensation des sacrements leur convient quoiqu'elle convienne à l'un comme dispensateur principal et à l'autre comme ministre. L'onction consacre pour qu'on touche le sacrement. C'est pour cette raison que l'onction ne se fait qu'aux prêtres qui touchent le corps du Christ de leurs propres mains; comme aussi on oint le calice qui contient le sang et la patène qui contient le corps. Mais on leur confère le pouvoir par là même qu'on leur donne quelque chose qui appartient à leur acte propre. Et parce que l'acte principal du prêtre consiste à consacrer le corps et le sang du Christ, il s'ensuit que le caractère sacerdotal s'imprime lorsqu'on donne le calice sous la forme déterminée des paroles sacramentelles.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la confirmation on ne donne pas la charge d'opérer sur une matière extérieure. C'est pourquoi dans ce sacrement le caractère ne s'imprime pas dans l'exhibition de la chose matérielle, mais on le reçoit dans la seule imposition des mains et dans l'onction. Mais il en est autrement pour l'ordre sacerdotal, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que le Seigneur a donné à ses disciples la puissance sacerdotale quant à l'acte principal, avant sa passion dans la cène, lorsqu'il a dit : *Recevez et mangez*. C'est pour cela qu'il a ajouté : *Faites ceci en mémoire de moi* (Luc. XXII, 19). Mais après sa résurrection il leur a donné le pouvoir sacerdotal, quant à l'acte secondaire qui consiste à lier et à délier.

Il faut répondre au *troisième*, que pour les habits on ne requiert pas d'autre consécration que de les destiner exclusivement au culte divin. C'est pourquoi la bénédiction suffit pour leur consécration, mais il en est autrement à l'égard de ceux qui sont ordonnés, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que l'habit sacerdotal ne signifie pas la puissance donnée au prêtre, mais la capacité que l'on requiert en lui pour qu'il exerce l'acte de sa puissance. C'est pourquoi le caractère n'est imprimé ni au prêtre, ni à aucun autre quand on lui donne l'habit.

Il faut répondre au *cinquième*, que la puissance du diacre tient le milieu entre la puissance du sous-diacre et celle du prêtre. Car le prêtre a directement pouvoir sur le corps du Christ, le sous-diacre ne l'a que sur les vases, tandis que le diacre l'a sur le corps du Christ contenu dans le vase. Ainsi il lui appartient non de toucher le corps du Christ, mais de le porter sur la patène et de dispenser le sang avec le calice. C'est pourquoi sa puissance n'a pu être exprimée relativement à son acte principal, ni par la tradition du vase seulement, ni par celle de la matière ; mais elle est exprimée relativement à son acte secondaire seulement en ce qu'on lui donne le livre des Evangiles et on comprend l'autre pouvoir dans celui-là. C'est ce qui fait que le caractère s'imprime quand on lui donne le livre.

Il faut répondre au *sixième*, que l'acte de l'acolyte par lequel il sert avec la burette est plus principal que celui par lequel il sert avec le chandelier, quoique son nom lui vienne de l'acte secondaire, parce qu'il est plus connu et qu'il lui est plus propre. C'est pourquoi le caractère est imprimé à l'acolyte quand on lui remet la burette par la vertu des paroles que l'évêque prononce.

QUESTION XXXVIII.

DE CEUX QUI CONFÈRENT L'ORDRE.

Nous devons ensuite nous occuper de ceux qui confèrent l'ordre. A cet égard deux questions se présentent : 1° N'y a-t-il que l'évêque qui puisse conférer ce sacrement ? — 2° Un hérétique ou tout autre qui est retranché de l'Eglise peut-il le conférer ?

ARTICLE I. — N'Y A-T-IL QUE L'ÉVÊQUE QUI CONFÈRE LE SACREMENT DE L'ORDRE (1) ?

1. Il semble qu'il n'y ait pas que l'évêque qui confère le sacrement de l'ordre. Car l'imposition des mains produit quelque chose pour la consécration. Or, il n'y a pas que l'évêque qui impose les mains aux prêtres qui sont ordonnés ; mais les prêtres qui sont présents le font aussi. Il n'y a donc pas que l'évêque qui confère le sacrement de l'ordre.

2. On donne la puissance d'ordre à quelqu'un quand on lui remet ce qui appartient à l'acte de son ordre. Or, l'archidiacre donne aux sous-diacres la burette avec l'eau, le plat et le linge à essuyer les doigts, et il donne de

(1) Il est de foi que l'évêque seul est le ministre ordinaire de l'ordre ; c'est ce que le concile de Trente a défini contre les hérétiques qui prétendaient que l'autorité de l'évêque n'était pas supérieure à celle du prêtre (Voy. sess. XXIII, cap. 4 et 7).

même aux acolytes le chandelier avec le cierge et une burette vide. Il n'y a donc pas que l'évêque qui confère le sacrement de l'ordre.

3. Les choses qui sont d'un ordre ne peuvent pas être confiées à quelqu'un qui n'a pas cet ordre. Or, on charge des personnes qui ne sont pas évêques de conférer les ordres mineurs, comme les cardinaux-prêtres. Il n'appartient donc pas à l'ordre épiscopal exclusivement de conférer les ordres.

4. Celui à qui on confie le principal, on lui confie aussi l'accessoire. Or, le sacrement de l'ordre se rapporte à l'eucharistie comme l'accessoire au principal. Par conséquent puisqu'un prêtre consacre l'eucharistie, il peut donc aussi conférer les ordres.

5. Le prêtre est plus éloigné du diacre qu'un évêque d'un autre évêque. Or, un évêque peut en consacrer un autre. Donc un prêtre peut aussi promouvoir un diacre.

Mais c'est le *contraire*. Les ministres sont appliqués au culte divin par les ordres d'une manière plus noble que les vases sacrés. Or, la consécration des vases appartient à l'évêque seul. Donc à plus forte raison la consécration des ministres.

Le sacrement de l'ordre est plus excellent que celui de la confirmation. Or, il n'y a que l'évêque qui confirme. Donc à plus forte raison n'y a-t-il que lui qui confère le sacrement de l'ordre.

Les vierges ne sont pas placées par la bénédiction dans un degré particulier de puissance spirituelle, comme ceux qui sont ordonnés. Or, il n'appartient qu'à l'évêque de bénir les vierges. A plus forte raison n'y a-t-il que lui qui puisse ordonner quelqu'un.

CONCLUSION. — Puisqu'en raison de l'excellence de sa puissance il n'y a que l'évêque qui confirme, qui consacre les vierges et qui place les autres dans les offices divins, il n'appartient non plus qu'à lui de conférer les ordres sacrés.

Il faut répondre que le pouvoir épiscopal est à la puissance des ordres inférieurs, ce que le pouvoir politique qui travaille au bien général est aux arts inférieurs et aux vertus qui se rapportent à un bien particulier, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quæst. XXXVII, art. 1, *in corp.* et ad 3). Or, le pouvoir politique, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 2), fait la loi aux inférieurs, c'est-à-dire qu'il dit quel art on doit exercer, jusqu'à quel point et de quelle manière. C'est pourquoi il appartient à l'évêque de placer les autres dans tous les emplois ou dans tous les offices divins. Ainsi il n'y a que lui qui confirme, parce que ceux qui sont confirmés ont pour office ou pour charge de confesser leur foi. C'est pourquoi il n'y a que lui qui bénit les vierges qui sont la figure de l'Eglise mariée au Christ, dont le soin leur est principalement confié. Il consacre aussi ceux qui doivent être élevés dans les ministères des ordres et il leur détermine en les consacrant les vases dont ils doivent user. C'est ainsi que dans les cités les charges séculières sont distribuées par celui qui a un pouvoir plus élevé, comme par le roi.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans l'imposition des mains on ne confère pas le caractère sacerdotal de l'ordre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. præc.), mais la grâce qui les rend aptes à remplir leurs fonctions. Et parce qu'ils ont besoin d'une grâce très-abondante, pour ce motif les prêtres imposent les mains avec l'évêque à ceux qui sont promus au sacerdoce; mais il n'y a que l'évêque qui les impose aux diacres.

Il faut répondre au *second*, que l'archidiacre étant pour ainsi dire le prince des ministres, il donne pour ce motif tout ce qui appartient au

ministère. Ainsi il donne le cierge au moyen duquel l'acolyte sert le diacre en le portant devant lui à l'Evangile, et il donne la burette au moyen de laquelle il sert le sous-diacre. Il remet de même au sous-diacre les choses au moyen desquelles il sert les ordres supérieurs. Cependant l'acte principal du sous-diacre ne consiste pas dans ces choses, mais en ce qu'il coopère à l'égard de la matière du sacrement. C'est pourquoi il reçoit le caractère lorsque le calice lui est donné par l'évêque. Mais l'acolyte reçoit le caractère d'après les paroles de l'évêque, au moment où l'archidiacre lui remet les choses dont nous venons de parler, et il le reçoit plutôt lorsqu'on lui remet les burettes que quand on lui remet le chandelier. Il ne s'ensuit donc pas que l'archidiacre confère l'ordre.

Il faut répondre au *troisième,* que le pape qui a la plénitude de la puissance pontificale peut confier à quelqu'un qui n'est pas évêque ce qui appartient à la dignité épiscopale, pourvu que ces choses n'aient pas un rapport immédiat avec le corps véritable du Christ. C'est pourquoi en vertu de sa commission un simple prêtre peut conférer les ordres mineurs et confirmer; mais quelqu'un qui n'est pas prêtre ne le pourrait pas. Un prêtre ne peut pas non plus conférer les ordres majeurs (1) qui ont un rapport immédiat avec le corps du Christ, à l'égard de la consécration duquel le pape n'a pas un pouvoir plus grand qu'un simple prêtre.

Il faut répondre au *quatrième,* que quoique le sacrement de l'eucharistie soit en soi le plus grand sacrement, cependant il ne place pas dans une charge ou un office comme le sacrement de l'ordre. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *cinquième,* que pour communiquer à un autre ce qu'on a, on ne demande pas seulement qu'il soit près, mais encore qu'on en ait le pouvoir. Et parce qu'un prêtre n'a pas un pouvoir complet dans les offices hiérarchiques, comme l'évêque, il ne s'ensuit pas qu'il puisse faire des diacres, quoique cet ordre soit très-près de lui.

ARTICLE II. — LES HÉRÉTIQUES ET CEUX QUI SONT RETRANCHÉS DE L'ÉGLISE PEUVENT-ILS CONFÉRER LES ORDRES (2)?

1. Il semble que les hérétiques et ceux qui sont retranchés de l'Eglise ne puissent conférer les ordres. Car c'est une plus grande chose de conférer les ordres que d'absoudre ou de lier quelqu'un. Or, un hérétique ne peut ni absoudre, ni lier. Il ne peut donc pas conférer les ordres.

2. Un prêtre séparé de l'Eglise peut consacrer, parce que le caractère par lequel il a ce pouvoir subsiste en lui d'une manière ineffaçable. Or, un évêque ne reçoit pas de caractère dans sa promotion. Il n'est donc pas nécessaire que la puissance épiscopale subsiste en lui après sa séparation de l'Eglise.

3. Dans aucune société celui qui en est banni ne peut disposer des emplois de la société. Or, les ordres sont les charges ou les offices de l'Eglise. Celui qui est hors de l'Eglise ne peut donc les conférer.

4. Les sacrements tirent leur efficacité de la passion du Christ. Or, un hérétique n'est en rapport avec la passion du Christ, ni par sa propre foi, puisqu'il est infidèle, ni par la foi de l'Eglise, puisqu'il est séparé de son sein. Il ne peut donc pas conférer le sacrement de l'ordre.

5. Dans la collation des ordres on exige la bénédiction. Or, un héré-

(1) On admet cependant communément que le pape peut déléguer un simple prêtre pour le sous-diaconat, mais il n'en serait pas de même pour le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat.

(2) Cette question se trouve résolue d'après ce que l'on a vu sur l'administration des sacrements par des ministres indignes (part. III, quest. LXIV, art. 5 et 9).

tique ne peut pas bénir, et même sa bénédiction se tourne en malédiction, comme on le voit par les autorités citées (IV, dist. 25). Il ne peut donc pas conférer les ordres.

Mais c'est le *contraire*. On ne consacre pas de nouveau un évêque tombé dans l'hérésie, quand il se réconcilie. Il n'a donc pas perdu la puissance qu'il avait de conférer les ordres.

Le pouvoir de conférer les ordres est plus grand que le pouvoir des ordres eux-mêmes. Or, le pouvoir des ordres ne se perd pas pour cause d'hérésie ou de quelque autre faute semblable. Le pouvoir de conférer les ordres ne se perd donc pas non plus.

Comme celui qui baptise ne remplit qu'un ministère extérieur, de même celui qui confère les ordres; mais c'est Dieu qui opère intérieurement. Or, celui qui est retranché de l'Eglise ne perd pour aucune raison le pouvoir de baptiser. Il ne perd donc pas non plus celui de conférer les ordres.

CONCLUSION. — Puisque le pouvoir donné avec la consécration ne peut jamais en aucun cas se perdre tant que la chose consacrée subsiste, les évêques hérétiques et retranchés de l'Eglise peuvent conférer les ordres sacrés comme les autres sacrements, mais ceux qu'ils ordonnent ne reçoivent pas la grâce des ordres qu'ils leur confèrent, ni le droit d'en remplir les fonctions.

Il faut répondre qu'à cet égard le Maître des sentences rapporte quatre opinions (loc. cit.). En effet il y en a qui ont dit que les hérétiques, tant qu'ils sont tolérés par l'Eglise, ont le pouvoir de conférer les ordres, mais qu'ils ne l'ont plus une fois qu'ils en ont été retranchés, et qu'il en est de même des dégradés et des autres qui sont dans le même état. C'est la première opinion. Mais il ne peut en être ainsi, parce que tout pouvoir donné avec une consécration ne peut être détruit d'aucune manière, tant que la chose dure, et la consécration elle-même ne peut être anéantie. Car une fois qu'un autel ou que le chrême ont été consacrés, ils restent consacrés à jamais. Par conséquent puisque l'on donne le pouvoir épiscopal avec une consécration, il faut qu'il subsiste perpétuellement, quelque faute que l'on commette et quand même on serait retranché de l'Eglise. — C'est pourquoi d'autres ont dit que ceux qui sont retranchés de l'Eglise et qui ont eu le pouvoir épiscopal, pendant qu'ils étaient dans son sein, conservent le pouvoir d'ordonner les autres et de les promouvoir, mais que ceux qu'ils ont promus n'ont pas la même puissance. C'est la quatrième opinion. Mais cela ne peut pas être non plus, parce que si ceux qui ont été promus dans l'Eglise conservent le pouvoir qu'ils ont reçu, il est évident qu'en faisant usage de leur pouvoir ils produisent une véritable consécration. C'est ce qui fait qu'ils transmettent véritablement toute la puissance qui se donne avec la consécration. Par conséquent ceux qu'ils ordonnent ou qu'ils élèvent aux ordres ont la même puissance qu'eux.—C'est pour ce motif que d'autres ont dit que ceux qui sont séparés de l'Eglise peuvent conférer les ordres et les autres sacrements, pourvu qu'ils observent la forme voulue et qu'ils aient l'intention exigée. Ils prétendent qu'ils les confèrent quant au premier effet qui est la collation du sacrement, et quant au dernier qui est la collation de la grâce. C'est la seconde opinion. Mais cette opinion ne peut pas non plus se soutenir, parce que par là même qu'on communique sous le rapport des sacrements avec un hérétique retranché de l'Eglise, on pèche; on s'approche ainsi du sacrement dans de mauvaises dispositions et on ne peut obtenir la grâce, à moins qu'il ne s'agisse du baptême dans le cas de nécessité. — C'est pourquoi d'autres disent qu'ils confèrent véritablement les sacrements, mais qu'ils ne donnent pas avec eux la grâce, non à cause de l'inef-

ficacité des sacrements, mais à cause des péchés de ceux qui reçoivent d'eux les sacrements contrairement à la défense de l'Eglise. C'est la troisième opinion qui est la véritable.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'effet de l'absolution n'est pas autre chose que la rémission des péchés qui est produite par la grâce. C'est pourquoi un hérétique ne peut pas absoudre, comme il ne peut pas conférer la grâce dans les sacrements. Il ne le peut pas non plus parce que la juridiction est requise pour absoudre et que celui qui est retranché de l'Eglise ne l'a pas.

Il faut répondre au *second*, que dans l'ordination d'un évêque on lui donne un pouvoir qui subsiste perpétuellement en lui, quoiqu'on ne puisse pas lui donner le nom de caractère (1), parce que cette puissance ne le met pas directement en rapport avec Dieu, mais avec le corps mystique du Christ. Néanmoins elle subsiste d'une manière indélébile, comme le caractère, parce qu'elle est donnée par une consécration.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui sont ordonnés par les hérétiques, quoiqu'ils reçoivent l'ordre, ne reçoivent cependant pas le droit d'en user de manière qu'ils puissent licitement se servir des ordres qui leur ont été conférés, pour la raison que l'objection indique.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'ils sont unis à la passion du Christ par la foi de l'Eglise; parce que quoiqu'ils ne soient pas en elle par eux-mêmes, cependant ils y sont d'après la forme de l'Eglise qu'ils observent.

Il faut répondre au *cinquième*, que ceci doit se rapporter au dernier effet des sacrements, comme le dit la troisième opinion.

QUESTION XXXIX.

DES EMPÊCHEMENTS DU SACREMENT DE L'ORDRE.

Nous devons ensuite nous occuper des empêchements du sacrement de l'ordre. A cet égard six questions se présentent : 1° Le sexe féminin empêche-t-il de recevoir l'ordre? — 2° Du défaut de raison. — 3° De la servitude. — 4° De l'homicide. — 5° De la naissance illégitime. — 6° Des défauts du corps.

ARTICLE I. — LE SEXE FÉMININ EMPÊCHE-T-IL DE RECEVOIR L'ORDRE (2)?

1. Il semble que le sexe féminin n'empêche pas de recevoir l'ordre. Car l'office du prophète est plus grand que celui du prêtre; parce que le prophète est médiateur entre Dieu et les prêtres, comme le prêtre est médiateur entre Dieu et le peuple. Or, les femmes ont rempli quelquefois l'office de prophète, comme on le voit (IV. *Reg.* XXII). Donc l'office du prêtre peut aussi leur convenir.

2. Comme l'ordre appartient à une certaine prééminence, de même aussi l'office de supérieur, le martyre et l'état religieux. Or, on confie des charges de supérieures aux femmes dans le Nouveau Testament, comme on le voit à l'égard des abbesses, et dans l'Ancien Testament, comme on le voit par l'exemple de Débora qui jugea le peuple d'Israël (*Jud.* IV). Le martyre et l'état religieux leur conviennent aussi. Donc l'ordre de l'Eglise leur convient également.

3. La puissance des ordres repose sur l'âme. Or, le sexe ne se rapporte

(1) D'après S. Thomas l'épiscopat n'imprime pas caractère, parce qu'il ne le considère pas comme un sacrement (Voy. plus loin quest. XL, art. 5).

(2) Il est de foi contre les cataphrygiens que l'on ne peut conférer les ordres à une femme.

pas à l'âme. La diversité des sexes ne produit donc pas de distinction à l'égard de ceux qui reçoivent les ordres.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Tim.* II, 12) : *Je ne permets pas aux femmes d'enseigner publiquement, ni de prendre autorité sur leur mari.*

Pour les ordinands on exige préalablement qu'ils aient la tonsure, quoiqu'elle ne soit pas de nécessité de sacrement. Or, la tonsure ne convient pas aux femmes, comme on le voit (I. *Cor.* XI). Il ne leur convient donc pas non plus de recevoir les ordres.

CONCLUSION. — Puisque les femmes ont un état de soumission, et que par conséquent on ne peut représenter en elles la signification du sacrement de l'ordre, elles ne peuvent recevoir ce sacrement d'aucune manière.

Il faut répondre qu'il y a des choses qui sont requises dans celui qui reçoit l'ordre comme étant nécessaires au sacrement. Si elles manquent, on ne peut recevoir ni le sacrement, ni la chose du sacrement. Il y a d'autres choses qui sont requises non de nécessité de sacrement, mais de nécessité de précepte par convenance pour le sacrement lui-même. Sans ces conditions on reçoit le sacrement, mais on ne reçoit pas la chose du sacrement. On doit donc dire que le sexe masculin est requis pour recevoir les ordres, non-seulement de la seconde manière, mais encore de la première. Ainsi quand même on ferait à une femme tout ce qu'on fait dans les ordres, elle ne recevrait cependant pas ce sacrement. Car un sacrement étant un signe à l'égard des choses qui se font dans le sacrement, on requiert non-seulement la chose, mais encore sa signification. C'est ainsi que nous avons dit (quest. XXXII, art. 2) que pour l'extrême-onction on exige qu'on soit malade pour signifier qu'on a besoin de guérison. Par conséquent comme dans le sexe féminin on ne peut signifier une supériorité de degré, parce que l'état de la femme est un état de soumission, il s'ensuit qu'elle ne peut recevoir le sacrement de l'ordre. — Il y en a qui ont dit que le sexe masculin est de nécessité de précepte, mais qu'il n'est pas de nécessité de sacrement. Car dans le droit (cap. *Mulieres*, dist. 32, et cap. *Diaconissam* XXVII, quæst. 1), il est fait mention d'une diaconesse et d'une femme qui était prêtre (*presbyter*). Mais dans cet endroit on appelle diaconesse (1) celle qui participe aux fonctions du diacre, c'est-à-dire celle qui lit des homélies dans l'église, et on donne le nom de *presbytera* à une veuve, parce que le mot *presbyter* signifie vieillard.

Il faut répondre au *premier* argument, que la prophétie n'est pas un sacrement, mais un don de Dieu. Par conséquent on n'exige pas là la signification, mais seulement la chose. Et parce que sous le rapport de la chose, à l'égard des biens qui appartiennent à l'âme, la femme ne diffère pas de l'homme, puisque l'on trouve quelquefois des femmes qui valent mieux qu'une foule d'hommes quant à l'âme, il s'ensuit qu'elles peuvent recevoir le don de prophétie et d'autres dons de ce genre, quoiqu'elles ne puissent pas recevoir le sacrement de l'ordre.

La réponse au *second* et au *troisième* argument est par là même évidente. D'ailleurs il est dit des abbesses qu'elles n'ont pas une supériorité ordinaire, elles ne l'ont que par commission à cause du péril qu'il y aurait de faire cohabiter des hommes avec des femmes. Quant à Débora elle a eu l'autorité dans l'ordre temporel, mais non pour les choses sacerdotales, comme maintenant encore les femmes peuvent temporellement dominer.

(1) On appelait ainsi des femmes qui avaient dans l'Eglise des charges qui avaient quelques rapports avec celles du diacre, ou du prêtre, ou de l'évêque.

ARTICLE II. — LES ENFANTS ET CEUX QUI N'ONT PAS L'USAGE DE RAISON PEUVENT-ILS RECEVOIR LES ORDRES?

1. Il semble que les enfants et ceux qui n'ont pas l'usage de raison ne puissent recevoir les ordres. Car, comme on le voit (IV, dist. 25), les canons ont établi un âge certain et un temps déterminé à l'égard de ceux qui reçoivent les ordres. Or, il n'en serait pas ainsi si les enfants pouvaient recevoir le sacrement de l'ordre. Donc, etc.

2. Le sacrement de l'ordre est plus noble que le mariage. Or, les enfants et ceux qui n'ont pas l'usage de raison ne peuvent contracter mariage. Ils ne peuvent donc pas recevoir les ordres.

3. La puissance appartient au principe auquel se rapporte l'acte, d'après Aristote (lib. *De somn. et vigil.* cap. 1). Or, l'acte de l'ordre requiert l'usage de raison. Donc la puissance d'ordre aussi.

Mais c'est le *contraire.* Ceux qui ont été promus aux ordres avant l'âge de discrétion, on leur permet d'en remplir les fonctions sans qu'on réitère leur ordination, comme on le voit (extra, *De cler. per saltum prom.*). Or, il n'en serait pas ainsi, si elle n'avait pas reçu l'ordre. Un enfant peut donc recevoir les ordres.

Les enfants peuvent recevoir d'autres sacrements qui impriment caractère, comme le baptême et la confirmation. Pour la même raison ils peuvent donc aussi recevoir les ordres.

CONCLUSION. — Puisque dans le sacrement de l'ordre il n'y a aucun acte de la part de celui qui le reçoit qui soit nécessaire au sacrement, mais qu'il confère seulement de la part de Dieu un pouvoir spirituel, les enfants qui n'ont pas l'usage de raison reçoivent aussi véritablement les ordres pour ce qui est de l'essence du sacrement, quoiqu'on doive les éloigner des ordres majeurs d'après les lois de l'Eglise.

Il faut répondre que l'enfance et les autres défauts qui enlèvent l'usage de la raison sont un empêchement pour l'acte. C'est pourquoi ceux qui sont dans cet état ne peuvent recevoir les sacrements qui exigent un acte de la part de celui auquel on les confère, comme la pénitence, le mariage et les autres sacrements du même genre. Mais parce que les puissances infuses sont avant les actes aussi bien que les puissances naturelles, quoique les puissances acquises soient postérieures; et parce que en enlevant ce qui est après on n'enlève pas ce qui est avant, il s'ensuit que les enfants et ceux qui n'ont pas l'usage de la raison peuvent recevoir tous les sacrements dans lesquels on ne requiert pas d'acte de la part de celui qui les reçoit pour leur validité, mais où l'on donne de la part de Dieu une puissance spirituelle. Cependant il faut faire cette distinction; c'est que pour les ordres mineurs on requiert par bienséance à cause de la dignité du sacrement l'âge de discrétion, mais il n'est exigé ni de nécessité de précepte (1), ni de nécessité de sacrement. Par conséquent, s'il y a nécessité et si on a des espérances de progrès, on peut promouvoir aux ordres mineurs certains enfants avant l'âge de discrétion et leur conférer ces ordres sans péché. Car quoiqu'ils ne soient pas capables de remplir alors les charges qui leur sont confiées, cependant ils pourront par l'habitude le devenir. Mais pour les ordres majeurs on requiert l'usage de raison, et par bienséance, et de nécessité de précepte (2), et à cause

(1) D'après le concile de Trente on ne doit pas tonsurer les enfants avant l'âge de sept ans, et il exige qu'ils aient été baptisés et confirmés, qu'ils sachent lire et écrire, et qu'ils connaissent les éléments de la foi. En France on ne confère les ordres mineurs que vers le temps où le sujet peut être appelé aux ordres majeurs.

(2) Pour le sous-diaconat il faut vingt et un ans accomplis; pour le diaconat vingt-deux ans accomplis; pour la prêtrise vingt-quatre ans

du vœu de continence qui leur est annexé, et parce qu'on leur confie le soin de toucher les sacrements. Pour l'épiscopat où l'on reçoit pouvoir sur le corps mystique du Christ, on requiert l'action de celui qui est chargé du soin pastoral des âmes. C'est pourquoi il est aussi nécessaire pour la consécration épiscopale qu'on ait l'usage de raison. Il y en a qui disent que l'usage de raison est requis de nécessité de sacrement pour tous les ordres, mais ils ne prouvent ce qu'ils avancent ni par la raison, ni par l'autorité (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ce qui est de nécessité de précepte n'est pas de nécessité de sacrement, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le mariage est produit par le consentement qui ne peut exister sans l'usage de raison. Mais dans l'ordre on ne requiert pas d'acte de la part de ceux qui le reçoivent, ce qui est évident puisqu'on n'exprime aucun acte de leur part dans leur consécration. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'acte et la puissance appartiennent au même principe, mais que cependant quelquefois la puissance précède son usage, comme le libre arbitre. Et c'est aussi ce qui a lieu dans la circonstance actuelle.

ARTICLE III. — LA SERVITUDE EMPÊCHE-T-ELLE QUELQU'UN DE RECEVOIR LES ORDRES?

1. Il semble que la servitude n'empêche pas quelqu'un de recevoir les ordres. Car la soumission corporelle ne répugne pas à l'autorité spirituelle. Or, il y a soumission corporelle dans l'esclave. Rien ne l'empêche donc de pouvoir recevoir l'autorité spirituelle que l'ordre confère.

2. Ce qui est une occasion d'humilité ne doit pas empêcher de recevoir un sacrement. Or, la servitude a ce caractère. C'est pourquoi l'Apôtre conseille d'en faire bon usage, si on le peut, plutôt que de devenir libre (I. *Cor.* VII). Elle ne doit donc pas empêcher d'être promu aux ordres.

3. Il est plus honteux qu'un clerc soit vendu comme esclave que de promouvoir un serf à la cléricature. Or, on peut licitement vendre un serf comme esclave; car l'évêque de Nole, saint Paulin, se vendit lui-même pour être esclave, comme on le voit (in dialog. Greg. lib. III, cap. 1). A plus forte raison un serf peut-il être promu aux ordres.

4. Mais au *contraire*. Il semble que la servitude soit un empêchement quant à la nécessité de sacrement. Car une femme ne peut pas recevoir l'ordre en raison de sa sujétion. Or, il y a dans l'esclave une sujétion plus grande, parce que la femme n'est pas donnée à l'homme pour servante, et c'est pour cela qu'elle n'a pas été tirée de ses pieds. Donc un serf ne peut pas recevoir ce sacrement.

5. Du moment qu'on reçoit un ordre on est tenu de servir pour en remplir les fonctions. Or, un serf ne peut pas tout à la fois servir son maître charnel et remplir ses fonctions spirituelles. Il semble donc qu'il ne puisse recevoir un ordre, parce que le maître doit conserver ses droits.

CONCLUSION. — Les serfs n'étant pas maîtres d'eux-mêmes ne peuvent être promus aux ordres sacrés; cependant ils les reçoivent véritablement si on les leur confère.

accomplis, et pour l'épiscopat trente ans accomplis, d'après le concordat de 1801. Le pape seul accorde les dispenses d'âge.

(1) Benoît XIV dit que l'ordination des enfants avant l'âge de raison est valide, mais que celui qui a été ainsi ordonné n'a point contracté l'obligation de la continence, ni des autres devoirs que l'ordination impose (*Instruct. super dubiis ad ritus Ecclesiæ et nationis Cophtorum*).

Il faut répondre qu'en recevant l'ordre l'homme est attaché au service de Dieu. Et comme on ne peut donner à un autre ce qui n'est pas à soi, le serf qui n'est pas maître de lui-même ne peut par ce motif être promu aux ordres. Si cependant on l'ordonne, il reçoit l'ordre; puisque la liberté n'est pas de nécessité de sacrement, quoiqu'elle soit de nécessité de précepte; puisqu'elle n'empêche pas le pouvoir, mais seulement son acte et son exercice. Il en est de même à l'égard de tous ceux qui sont liés par rapport aux autres, comme ceux qui sont enchaînés par des comptes à rendre ou par d'autres affaires.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on reçoit un pouvoir spirituel on est obligé de faire certaines choses corporellement; c'est pourquoi la servitude corporelle est un empêchement.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a beaucoup d'autres choses qui n'empêchent pas de remplir les fonctions de l'ordre, et dont on peut prendre occasion de s'humilier. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Paulin a ainsi agi poussé par l'esprit de Dieu et d'après l'abondance de sa charité; ce que l'événement a prouvé, car par sa servitude il a affranchi de l'esclavage une multitude d'individus appartenant à son troupeau. On ne doit pas en tirer de conséquence; parce que où est *l'esprit du Seigneur, là est la liberté* (II. *Cor.* III, 17).

Il faut répondre au *quatrième*, que les signes sacramentels représentent d'après une ressemblance naturelle. Or, la femme est soumise par nature, mais il n'en est pas de même du serf. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *cinquième*, que si un serf est ordonné, et que son maître le sache, s'il ne réclame pas, il devient par là même affranchi. Mais si on l'ordonne à l'insu du maître, alors l'évêque et celui qui l'a présenté sont tenus de donner au maître le double de la valeur du serf, s'ils ont su qu'il était serf. Autrement si le serf a des ressources il doit se racheter lui-même, sans cela il retomberait sous la servitude de son maître, quoiqu'il fût dans l'impossibilité de remplir les fonctions de son ordre.

ARTICLE IV. — DOIT-ON POUR CAUSE D'HOMICIDE ÊTRE EMPÊCHÉ DE RECEVOIR LES ORDRES?

1. Il semble que pour cause d'homicide on ne doive pas être empêché de recevoir les ordres sacrés. Car les ordres actuels tirent leur origine de l'office des lévites, comme on le voit (IV, dist. 24, quest. III, art. 1, quest. I ad 1). Or, les lévites ont consacré leurs mains en versant le sang de leurs frères, comme on le voit (*Ex.* XXXII). Donc dans le Nouveau Testament on ne doit pas être empêché de recevoir les ordres, parce qu'on a versé le sang.

2. On ne doit pas empêcher quelqu'un de recevoir un sacrement, parce qu'il a fait un acte de vertu. Or, quelquefois on répand le sang par justice, comme le fait un juge, et celui qui a cette charge pécherait s'il ne le faisait pas. On n'est donc pas empêché à cause de cela de recevoir un sacrement.

3. La peine n'est due qu'à la faute. Or, quelquefois on commet un homicide sans faire de faute, comme quand on tue quelqu'un en se défendant, ou par hasard. On ne doit donc pas encourir la peine de l'irrégularité.

Mais c'est le *contraire*. Plusieurs décrets canoniques (cap. *Miror* et

Clericum et cap. *De his cler.* dist. 1, et cap. *Continebatur* De homic. volunt.) et la coutume de l'Eglise y sont opposés.

CONCLUSION. — L'homicide étant ce qu'il y a de plus opposé à la paix, dont l'eucharistie est le sacrement, ceux qui le commettent sont éloignés des ordres sacrés d'après le précepte de l'Eglise, mais non par nécessité de sacrement.

Il faut répondre que tous les ordres se rapportent au sacrement de l'eucharistie qui est le sacrement de la paix que l'effusion du sang du Christ nous a donnée. Et comme l'homicide est ce qu'il y a de plus contraire à la paix et que les homicides ressemblent plus à ceux qui ont mis le Christ à mort qu'au Christ immolé, auquel tous les ministres du sacrement de l'eucharistie doivent ressembler, il s'ensuit qu'il est de nécessité de précepte que celui qu'on ordonne ne soit pas un homicide, quoique ce ne soit pas de nécessité de sacrement.

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi ancienne infligeait la peine du sang, mais qu'il n'en est pas de même de la loi nouvelle. C'est pourquoi il n'en est pas des ministres de la loi ancienne comme de ceux de la loi nouvelle dont *le joug est doux, et le fardeau léger* (Matth. XI).

Il faut répondre au *second*, qu'on n'encourt pas l'irrégularité à cause du péché seulement, mais principalement parce qu'une personne n'est plus apte à administrer le sacrement de l'eucharistie. C'est pourquoi le juge et tous ceux qui prennent part à une condamnation à mort sont irréguliers, parce qu'il ne convient pas aux ministres de ce sacrement de répandre le sang.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne fait que les choses dont on est la cause, c'est-à-dire ce qui est volontaire dans l'homme. C'est pourquoi celui qui tue un homme sans le savoir d'une manière fortuite, ne reçoit pas le nom d'homicide; il n'encourt pas l'irrégularité, à moins qu'il ne se soit occupé d'une chose illicite (1), ou qu'il n'ait négligé de prendre les précautions qu'il devait, parce qu'alors son acte devient volontaire. Mais ce n'est pas parce qu'il n'est pas coupable qu'il est exempt de l'irrégularité, car on l'encourt sans faire de faute. C'est pourquoi bien que celui qui commet un homicide ne pèche pas en se défendant, il n'en est pas moins irrégulier (2).

ARTICLE V. — DOIT-ON EMPÊCHER LES ENFANTS ILLÉGITIMES DE RECEVOIR LES ORDRES?

1. Il semble qu'on ne doive pas empêcher les enfants illégitimes de recevoir les ordres. Car le fils ne doit pas porter l'iniquité du père (Ezech. XVIII). Or, il la porterait s'il était empêché à cause de cela de recevoir les ordres. Donc, etc.

2. Un défaut personnel est un empêchement plus grand qu'un défaut étranger. Or, on n'est pas toujours empêché de recevoir les ordres par une faute qu'on aurait commise contre les mœurs. On ne doit donc pas non plus en être empêché par une faute commise par son père.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Deut.* XXIII, 2) : *Celui qui est bâtard, c'est-à-dire né d'une femme prostituée, n'entrera point dans l'Eglise du Seigneur jusqu'à la dixième génération.* On doit donc encore moins le promouvoir aux ordres.

(1) Il faut de plus que cette chose ait été dangereuse de sa nature, et qu'elle ait eu ainsi par elle même un certain rapport avec l'homicide.

(2) Autrefois on était irrégulier si on venait à tuer quelqu'un même dans le cas de légitime défense, comme le dit S. Thomas (2 2, quest. LXIV, art. 7 ad 3). Mais depuis la Clémentine (tit. *Si furiosus*), il n'en est plus de même.

CONCLUSION. — Ceux qui sont ordonnés étant élevés au-dessus des autres dans une dignité qui serait obscurcie par une origine vicieuse, les enfants illégitimes sont empêchés de recevoir les ordres de nécessité de précepte plutôt que de nécessité de sacrement.

Il faut répondre que ceux qui sont ordonnés sont élevés en dignité au-dessus des autres. C'est pourquoi par convenance on exige un certain éclat non de nécessité de sacrement, mais de nécessité de précepte ; par exemple, on demande qu'ils aient bonne réputation, que leurs mœurs soient pures et qu'ils n'aient pas fait de pénitence publique. Et comme l'éclat de l'homme est obscurci par une origine vicieuse, il s'ensuit qu'on écarte des ordres ceux qui sont nés d'une manière illégitime, à moins qu'ils n'aient obtenu dispense ; et la dispense s'accorde d'autant plus difficilement que leur origine est plus honteuse.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'irrégularité n'est pas une peine due à l'iniquité. C'est pourquoi il est évident que quoique les enfants illégitimes soient irréguliers, ils ne portent pas pour cela l'iniquité de leur père.

Il faut répondre au *second*, que les fautes qu'on a commises par ses propres actions peuvent être effacées par la pénitence et par un acte contraire, mais qu'il n'en est pas de même des défauts qui viennent de la nature. C'est pourquoi il n'en est pas d'un acte coupable comme d'une origine vicieuse.

ARTICLE VI. — LES DÉFAUTS CORPORELS DOIVENT-ILS ÊTRE UN EMPÊCHEMENT?

1. Il semble que les défauts du corps ne doivent pas empêcher de recevoir les ordres. Car on ne doit pas ajouter l'affliction à celui qui est affligé. On ne doit donc pas être privé de recevoir les ordres parce qu'on est affligé d'un défaut corporel.

2. Pour l'acte de l'ordre on exige plutôt l'intégrité de la raison que l'intégrité du corps. Or, on peut être ordonné avant l'âge de raison; on peut donc l'être aussi avec des défauts corporels.

Mais c'est le *contraire*. Sous l'ancienne loi on interdisait le service divin à ceux qui en étaient là (*Lev.* XXI); à plus forte raison doit-on le leur interdire sous la loi nouvelle. Nous parlerons de la bigamie dans le traité du mariage (quest. LXVI).

CONCLUSION. — On éloigne des ordres sacrés ceux qui ont dans leurs membres des défauts notables ou qui ne pourraient en remplir les fonctions.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. præc.), on devient incapable de recevoir les ordres soit parce qu'on est empêché d'en remplir les fonctions, soit parce que la personne n'a pas les dehors qu'elle devrait avoir. C'est pourquoi ceux qui ont un défaut dans leurs membres sont empêchés de recevoir l'ordre, si ce défaut est de nature à leur imprimer une tache notable qui nuise à la considération extérieure de la personne, comme si on avait le nez coupé, ou bien s'ils ne peuvent sans danger remplir les fonctions de leur ordre (1). Autrement les défauts corporels ne sont pas un empêchement. Toutefois cette intégrité est exigée de nécessité de précepte, mais non de nécessité de sacrement.

La réponse aux objections est par là même évidente.

(1) Ainsi sont irréguliers ceux qui sont aveugles, qui n'ont qu'un bras, qu'une main, ou qui ont perdu le pouce ou l'index, ou qui sont boiteux au point de ne pouvoir se soutenir sans un bâton, ou dont les mains tremblent, ou qui ne peuvent boire de vin, etc.

QUESTION XL.

DES CHOSES QUI SONT ANNEXÉES AU SACREMENT DE L'ORDRE.

Nous devons enfin nous occuper des choses qui sont annexées au sacrement de l'ordre. A cet égard sept questions se présentent : 1° Ceux qui sont ordonnés doivent-ils avoir la tonsure? — 2° La tonsure est-elle un ordre? — 3° En recevant la tonsure renonce-t-on aux biens temporels? — 4° Au-dessus de l'ordre sacerdotal doit-il y avoir une puissance épiscopale? — 5° L'épiscopat est-il un ordre? — 6° Au-dessus des évêques peut-il y avoir une puissance supérieure dans l'Eglise? — 7° Les vêtements des ministres ont-ils été convenablement institués dans l'Eglise?

ARTICLE I. — CEUX QUI SONT ORDONNÉS DOIVENT-ILS PORTER LA TONSURE?

1. Il semble que ceux qui sont ordonnés ne doivent pas avoir la tête rasée. Car le Seigneur menace de captivité et de dispersion ceux qui seront ainsi rasés, comme on le voit (*Deut.* XXXII, 42): *Je me réjouirai de la captivité du chef dénudé des ennemis;* et ailleurs (Hier. XLIX, 32) : *Je disperserai à tous les vents ces gens qui se coupent les cheveux en couronne.* Or, les ministres du Christ ne méritent pas la captivité, mais la liberté. La tonsure ne leur convient donc pas.

2. La vérité doit répondre à la figure. Or, la couronne a été préalablement figurée sous l'ancienne loi par la tonsure des Nazaréens, comme on le voit (IV, dist. 24). Par conséquent puisque les Nazaréens n'étaient pas ordonnés pour le ministère divin, il semble qu'on ne doive pas tonsurer les ministres de l'Eglise. La même conséquence paraît encore résulter de ce que les frères convers qui ne sont pas des ministres de l'Eglise, sont tondus dans les ordres religieux.

3. Les cheveux signifient les choses superflues, parce que les cheveux naissent du superflu. Or, les ministres de l'autel doivent se dépouiller de toute superfluité. Donc ils doivent totalement se raser la tête et non en forme de couronne.

Mais c'est le *contraire.* Car, d'après saint Grégoire (implic. sup. illud IV Ps. pœnitent. *Et Reges ut serviant*), servir Dieu c'est régner. Or, la couronne est un signe de royauté. Donc la couronne convient à ceux qui s'appliquent au ministère divin.

Les cheveux sont donnés pour couvrir la tête, comme on le voit (I. *Cor.* XI). Or, les ministres de l'autel doivent avoir l'âme à découvert. La tonsure ne leur convient donc pas.

CONCLUSION. — Il est convenable que ceux qui reçoivent les ordres sacrés portent la tonsure, qui est un signe de royauté et de perfection.

Il faut répondre qu'il est convenable que ceux qui sont employés au service divin, portent la tonsure à la manière d'une couronne en raison de ce qu'elle figure. Car la couronne est un signe de royauté et de perfection, puisqu'elle est circulaire. Or, ceux qui sont employés au service divin obtiennent la dignité royale et doivent être parfaits en vertu. Elle leur convient encore en raison de ce qu'on leur enlève les cheveux. On rase la tête au sommet dans la crainte que leur esprit ne soit éloigné de la contemplation des choses divines par les préoccupations temporelles, et on la tond dans la partie inférieure dans la crainte que leurs sens ne s'engagent dans les choses de la terre.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur fait ces menaces contre ceux qui se soumettaient à cette cérémonie pour le culte du démon.

Il faut répondre au *second*, que les choses qui se faisaient sous l'Ancien Testament représentent imparfaitement ce qui existe sous le Nouveau. C'est pourquoi les choses qui appartiennent aux ministres du Nouveau Testament n'étaient pas seulement signifiées par les offices des lévites, mais encore par tous ceux qui professaient une certaine perfection. Or, les Nazaréens professaient une certaine perfection en se dépouillant de leur chevelure, parce qu'ils signifiaient par là le mépris des biens temporels. Cependant ils ne les faisaient pas couper en forme de couronne, mais ils les faisaient tondre tout à fait, parce que ce n'était pas encore le temps du sacerdoce royal et parfait. De même on tond aussi les convers parce qu'ils renoncent aux biens temporels, mais on ne les rase pas, parce qu'ils ne sont pas occupés au service divin, dans lequel ils doivent contempler en esprit les choses divines.

Il faut répondre au *troisième*, que la forme de la couronne ne doit pas seulement signifier le mépris des choses temporelles, mais encore la dignité royale. C'est pourquoi on ne doit pas enlever absolument tous les cheveux. D'ailleurs on ne doit pas le faire non plus dans la crainte que cela ne paraisse pas convenable.

ARTICLE II. — LA TONSURE EST-ELLE UN ORDRE?

1. Il semble que la tonsure soit un ordre. Car dans les actes de l'Eglise les choses spirituelles répondent aux choses corporelles. Or, la couronne est un signe corporel que l'Eglise emploie. Il semble donc qu'il y ait une marque intérieure qui lui réponde, et que par conséquent en recevant la tonsure il y ait un caractère qui s'imprime et que ce soit un ordre.

2. Comme il n'y a que l'évêque qui donne la confirmation et les autres ordres, de même il n'y a que lui qui tonsure. Or, le caractère s'imprime dans la confirmation et les autres ordres. Donc il s'imprime aussi dans la tonsure, et par conséquent, etc.

3. L'ordre implique un certain degré de dignité. Or, un clerc par là même qu'il est clerc est établi dans un degré au-dessus du peuple. Donc la tonsure par laquelle on devient clerc est un ordre.

Mais c'est le *contraire*. Un ordre ne se donne que dans la célébration de la messe. Or, on donne la tonsure sans célébrer l'office de la messe. Elle n'est donc pas un ordre.

En conférant un ordre on fait mention de la puissance qu'on donne. Comme on n'en fait pas mention lorsqu'on tonsure, ce n'est donc pas un ordre.

CONCLUSION. — Puisque la tonsure ne confère aucune puissance particulière, et qu'elle ne fait que destiner à des choses qui se font généralement dans l'Eglise, ce n'est pas un ordre, mais elle est plutôt une préparation aux ordres.

Il faut répondre que les ministres de l'Eglise sont séparés du peuple pour vaquer au culte divin. Or, dans le culte divin il y a des choses qui doivent être faites par des puissances déterminées, et c'est pour cela que le pouvoir spirituel de l'ordre est donné. Il y en a qui sont faites généralement par toute l'assemblée des ministres, comme chanter les louanges de Dieu. On n'exige pas pour cela un pouvoir d'ordre, mais il suffit qu'on soit destiné à cet office, et c'est ce que fait la tonsure. C'est pourquoi elle n'est pas un ordre, mais une préparation à l'ordre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la tonsure a intérieurement quelque chose de spirituel qui lui répond, comme l'objet désigné répond au signe, mais ce n'est pas une puissance spirituelle. C'est pourquoi la tonsure n'imprime pas de caractère et n'est pas un ordre.

Il faut répondre au *second*, que quoique la tonsure n'imprime pas de caractère, cependant elle destine l'homme au culte divin. C'est pourquoi cette destination doit se faire par le souverain ministre (1), c'est-à-dire par l'évêque, qui bénit aussi les vêtements, les vases et toutes les autres choses qui servent au culte divin.

Il faut répondre au *troisième*, que par là même qu'on est clerc, on est dans un état plus élevé qu'un laïque; cependant on n'a pas un plus grand degré de puissance, ce qui est requis pour l'ordre.

ARTICLE III. — QUAND ON REÇOIT LA TONSURE RENONCE-T-ON AUX BIENS TEMPORELS?

1. Il semble que quand on reçoit la tonsure on renonce aux biens temporels. Car lorsqu'on est tonsuré on dit : *Le Seigneur est la portion de mon héritage*. Or, comme le dit saint Jérôme (*Epist. ad Nepot.*), le Seigneur dédaigne d'être la portion de ceux qui possèdent des biens temporels. Ils renoncent donc aux biens temporels.

2. La justice des ministres du Nouveau Testament doit l'emporter sur les ministres de l'Ancien, comme on le voit (Matth. v). Or, les ministres de l'Ancien Testament, c'est-à-dire les lévites, ne reçurent pas leur portion d'héritage avec leurs frères (*Deut.* x et xviii). Les ministres du Nouveau Testament ne doivent donc rien posséder.

3. Hugues de Saint-Victor dit (lib. ii *De sacram.* part. iii) qu'après qu'on a été fait clerc on doit être entretenu aux frais de l'Eglise. Or, il n'en serait pas ainsi si l'on conservait son patrimoine. Il semble donc qu'on y renonce en se faisant clerc.

Mais c'est le *contraire*. Jérémie fut de l'ordre sacerdotal, comme on le voit (Hier. i). Or, il a eu la possession d'un héritage, comme il l'a dit (Hier. xxxii). Les clercs peuvent donc avoir des biens patrimoniaux.

S'ils ne pouvaient en avoir, on ne verrait pas alors de différence entre les religieux et les clercs séculiers.

CONCLUSION. — Les clercs qui reçoivent la tonsure étant destinés par là au culte divin, auquel la possession des biens temporels ne répugne pas, ils ne doivent jamais renoncer à leur patrimoine et aux autres biens temporels.

Il faut répondre que les clercs en recevant la tonsure ne renoncent pas à leur patrimoine ni aux autres biens temporels; parce que la possession des biens de la terre n'est pas contraire au culte divin auquel les clercs sont destinés; mais leur excessive sollicitude y est opposée. Car, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. x, cap. 17), ce qu'il y a de coupable c'est l'affection déréglée des richesses et non leur possession.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur dédaigne de devenir le partage de quelqu'un de manière qu'on l'aime comme les autres choses et qu'on mette sa fin en lui et dans les biens de ce monde; mais il ne dédaigne pas de devenir le partage de ceux qui possèdent les choses de ce monde sans se laisser éloigner par elles du culte divin.

Il faut répondre au *second*, que les lévites sous l'Ancien Testament avaient droit à l'héritage paternel, mais ils ne partageaient pas avec les autres tribus, parce qu'ils devaient être dispersés au milieu d'elles; ce qui n'aurait pu se faire, s'ils avaient reçu comme les autres tribus une portion déterminée du territoire.

Il faut répondre au *troisième*, que si les clercs promus aux ordres sacrés sont dans le besoin, l'évêque qui les a ordonnés est tenu de pour-

(1) D'ailleurs les abbés peuvent tonsurer les réguliers soumis à leur juridiction.

voir à leur subsistance (1) ; autrement il n'y est pas tenu. Mais ils sont tenus, d'après l'ordre qu'ils ont reçu, de servir à l'église. Les paroles de Hugues de Saint-Victor s'entendent de ceux qui n'ont pas de quoi vivre.

ARTICLE IV. — AU-DESSUS DE L'ORDRE SACERDOTAL DOIT-IL Y AVOIR UNE PUISSANCE ÉPISCOPALE (2)?

1. Il semble qu'au-dessus de l'ordre sacerdotal il ne doive pas y avoir de puissance épiscopale. Car, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 24), l'ordre sacerdotal a pris son origine d'Aaron. Or, sous l'ancienne loi il n'y avait personne au-dessus d'Aaron. Sous la loi nouvelle il ne doit donc pas y avoir de puissance au-dessus de la puissance sacerdotale.

2. La puissance s'ordonne d'après les actes. Or, il n'y a pas d'acte sacré qui puisse être plus grand que la consécration du corps du Christ, qui est l'objet du pouvoir sacerdotal. Il ne doit donc pas y avoir de puissance épiscopale au-dessus de celle-là.

3. Le prêtre en offrant représente la figure du Christ dans l'Eglise, qui s'offrit pour nous à son Père. Or, dans l'Eglise personne n'est plus grand que le Christ, parce qu'il est le chef de l'Eglise. Donc, etc.

Mais c'est le *contraire*. La puissance est d'autant plus élevée qu'elle s'étend à plus de choses. Or, le pouvoir sacerdotal, comme le dit saint Denis (*Eccles. hier.* cap. 5), n'a pour effet que de purifier et d'illuminer, tandis que celui de l'évêque peut en outre perfectionner. Le pouvoir épiscopal doit donc être au-dessus du pouvoir sacerdotal.

Les offices et les charges de l'Eglise doivent être mieux ordonnés que les charges humaines. Or, pour les charges humaines l'ordre exige que dans chaque office on en prépose un qui soit le chef de cet office, comme on met un général à la tête des soldats. On doit donc aussi placer au-dessus des prêtres quelqu'un qui en soit le chef, et c'est l'évêque. Donc le pouvoir épiscopal doit être au-dessus du pouvoir sacerdotal.

CONCLUSION. — Il a fallu que dans l'Eglise il y eût au-dessus de l'ordre sacerdotal le pouvoir de l'évêque, dont le prêtre reçoit la juridiction pour lier et délier.

Il faut répondre que le prêtre a deux actes : l'un principal, c'est la consécration du corps du Christ ; l'autre secondaire qui consiste à préparer le peuple à recevoir ce sacrement, comme nous l'avons dit (quæst. XXXVII, art. 2, in corp. et ad. 1, et art. 4). Quant au premier acte, la puissance du prêtre ne dépend pas d'une autre puissance supérieure que de la puissance divine ; mais quant au second, il dépend d'une autre puissance supérieure, c'est-à-dire d'une puissance humaine. Car toute puissance qui ne peut s'exercer sans certaines dispositions préalables, dépend de la puissance qui établit ces dispositions. Or, le prêtre ne peut lier et délier qu'autant qu'il a préalablement la juridiction d'autorité par laquelle ceux qu'il absout lui sont soumis. Mais il peut consacrer toute matière déterminée par le Christ, et on ne requiert pas autre chose pour ce qui est de nécessité de sacrement, quoique par convenance on présuppose l'acte épiscopal relativement à la consécration de l'autel, des vêtements, etc. Ainsi il est évident qu'il faut que la puissance épiscopale soit au-dessus de la puissance sacerdotale, quant à l'acte secondaire du prêtre, mais non quant à l'acte premier.

(1) Le concile de Trente défend d'ordonner des clercs qui n'aient pas de bénéfice ou qui n'aient pas les ressources suffisantes pour vivre (sess. XXI, cap. 2).

(2) Il est de foi contre Aërius et les hérétiques modernes que l'épiscopat est supérieur au sacerdoce quant à l'ordre et quant à la juridiction, comme l'a défini le concile de Trente (sess. XXIII, cap. 4 et can. 6 et 7).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aaron fut prêtre et pontife, c'est-à-dire prince des prêtres. La puissance sacerdotale a donc tiré de lui son origine en tant qu'il fut prêtre et qu'il offrait des sacrifices, ce qui était aussi permis aux prêtres inférieurs; mais elle ne tire pas de lui son origine, en tant qu'il fut pontife et qu'il y avait des choses qu'il pouvait faire par sa puissance, comme d'entrer une fois par an dans le saint des saints, ce qui n'était pas permis aux autres.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'y a pas de puissance supérieure au prêtre par rapport à cet acte, mais par rapport à un autre, comme nous l'avons dit *(in corp.)*.

Il faut répondre au *troisième*, que comme les perfections de toutes les choses naturelles préexistent en Dieu selon qu'il en possède les types, de même le Christ a été le modèle de toutes les fonctions ecclésiastiques. Chaque ministre de l'Eglise porte donc sous un rapport le type du Christ, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (IV, dist. 24). Et celui qui est au-dessus des autres, c'est celui qui représente le Christ avec le plus de perfection. Or, le prêtre représente le Christ en ce qu'il a rempli par lui-même un ministère, tandis que l'évêque le représente en ce qu'il a établi d'autres ministres et fondé l'Eglise. Il appartient par conséquent à l'évêque de destiner un clerc au service divin, comme s'il établissait le culte divin à l'imitation du Christ. C'est pour cela qu'on dit spécialement de l'évêque comme du Christ qu'il est l'époux de l'Eglise.

ARTICLE V. — L'ÉPISCOPAT EST-IL UN ORDRE (1)?

1. Il semble que l'épiscopat soit un ordre. Car saint Denis *(De eccles. hier.* cap. 5) distingue trois ordres dans la hiérarchie de l'Eglise, l'évêque, le prêtre et le ministre. Et le Maître des sentences dit aussi (IV, dist. 24) : qu'il y a l'ordre des évêques.

2. L'ordre n'est rien autre chose qu'un degré de puissance pour la dispensation des choses spirituelles. Or, les évêques peuvent conférer des sacrements que ne peuvent pas conférer les prêtres; comme la confirmation et l'ordre. Donc l'épiscopat est un ordre.

3. Dans l'Eglise il n'y a qu'une puissance spirituelle d'ordre ou de juridiction. Or, les choses qui appartiennent à la puissance épiscopale ne sont pas de juridiction, autrement on pourrait les confier à quelqu'un qui ne serait pas évêque, ce qui est faux. Elles appartiennent donc à la puissance d'ordre. L'évêque a donc un ordre que n'a pas un simple prêtre, et par conséquent l'épiscopat est un ordre.

Mais c'est le *contraire*. Un ordre ne dépend pas d'un autre ordre précédent, quant à la nécessité de sacrement. Or, la puissance épiscopale dépend de la puissance sacerdotale, parce que personne ne peut recevoir la puissance épiscopale, s'il n'a préalablement la puissance sacerdotale. L'épiscopat n'est donc pas un ordre.

Les ordres majeurs ne se confèrent que le samedi. Or, la puissance épiscopale se confère le dimanche, comme cela est décidé (Decret. dist. LXXV, cap. *Ordinationes* ex Anacleto et cap. *Quod die dominico* ex Leone I). L'épiscopat n'est donc pas un ordre.

CONCLUSION. — On peut dire que l'épiscopat est un ordre, non comme un sacrement qui se rapporte à l'eucharistie, mais seulement comme un office qui se rapporte aux actions sacrées et hiérarchiques.

(1) Il y a controverse sur cette question; mais il nous semble plus probable que l'épiscopat est un ordre ou un sacrement, d'après ce que dit le concile de Trente (sess. XXIII, cap. 4), et d'après les autorités et les raisons que l'on peut citer à l'appui de ce sentiment.

Il faut répondre que l'ordre peut se considérer de deux manières : 1° comme sacrement, et c'est ainsi, comme nous l'avons dit (quæst. XXXVII, art. 2, in corp. et ad 1, et art. 4), que tout ordre se rapporte au sacrement de l'eucharistie. Par conséquent puisque l'évêque n'a pas un pouvoir supérieur au prêtre, sous ce rapport l'épiscopat n'est pas un ordre. 2° L'ordre peut être considéré comme un office qui se rapporte à certaines actions sacrées. Dans ce sens l'évêque ayant un pouvoir au-dessus du prêtre pour les actions hiérarchiques qui se rapportent au corps mystique du Christ, l'épiscopat est un ordre. Et c'est dans ce sens que parlent les autorités alléguées.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que l'ordre, selon qu'il est un sacrement qui imprime caractère, se rapporte spécialement au sacrement de l'eucharistie qui renferme le Christ lui-même, parce que le caractère nous rend semblables au Christ. C'est pour cela que quoiqu'on donne à l'évêque dans son ordination une certaine puissance spirituelle par rapport à quelques sacrements, cette puissance n'a pas la nature du caractère. C'est pour ce motif que l'épiscopat n'est pas un ordre selon que l'ordre est un sacrement.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance épiscopale n'est pas seulement une puissance de juridiction, mais encore une puissance d'ordre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp.* et art. præc.), suivant que l'ordre se prend en général (1).

ARTICLE VI. — PEUT-IL Y AVOIR AU-DESSUS DES ÉVÊQUES UN SUPÉRIEUR DANS L'ÉGLISE ?

1. Il semble qu'il ne puisse pas y avoir dans l'Eglise un supérieur au-dessus des évêques. Car tous les évêques sont les successeurs des apôtres. Or, la puissance qui a été donnée à l'un des apôtres, c'est-à-dire à saint Pierre (Matth. XVI), l'a été à tous les apôtres (Joan. XX). Donc tous les évêques sont égaux et l'un n'est pas au-dessus de l'autre.

2. Le rite de l'Eglise doit être plus conforme au rite des Juifs qu'à celui des Gentils. Or, la distinction de la dignité épiscopale et l'élévation de l'un au-dessus de l'autre, comme on le voit (IV, dist. 24), a été introduite par les Gentils; mais elle n'existait pas sous la loi ancienne. Dans l'Eglise un évêque ne doit donc pas être au-dessus d'un autre.

3. Une puissance supérieure ne peut être conférée par un inférieur, ni une égale par un égal, parce que selon saint Paul (*Hebr*. VII, 7) : *Sans aucun doute c'est à l'inférieur à recevoir la bénédiction de celui qui est au-dessus de lui*. Par conséquent un prêtre n'ordonne pas un évêque, ni un autre prêtre; mais un évêque ordonne un prêtre. Or, un évêque peut ordonner un évêque, quel qu'il soit; car l'évêque d'Ostie consacre le pape. La dignité épiscopale est donc égale dans tous les évêques, et par conséquent un évêque ne doit pas être soumis à un autre, comme il est dit (IV, dist. 24).

Mais c'est le *contraire*. On lit dans le concile de Constantinople (sc. I gener. II, can. V, et Constant. IV, gen. VIII, cap. 21, et conc. Chalced. gener. IV, art. 16, sub fin.) : Nous honorons d'après les Ecritures et d'après les règles et les définitions des canons le saint évêque de l'ancienne Rome comme le premier et le plus grand des évêques, et après lui l'évêque de Constantinople. Donc un évêque est au-dessus d'un autre.

Saint Cyrille, évêque d'Alexandrie, dit : Restons attachés comme ses

(1) Sylvius observe que S. Thomas lui-même paraît avoir soutenu l'opinion contraire dans son opuscule sur la perfection de la vie spirituelle (cap. 24), et dans son Commentaire sur S. Paul (II. *Tim*. cap. I), et qu'il a ainsi rétracté le sentiment qu'il avait embrassé dans sa jeunesse.

membres au siége apostolique des pontifes romains, notre chef, auquel nous devons demander ce qu'il faut croire, ce qu'il faut observer, le vénérant et le priant plus que tous les autres, parce que c'est à lui qu'il appartient de reprendre, de corriger, de statuer, de disposer, de lier et de délier à la place de celui qui l'a bâti; il n'a donné dans sa plénitude ce qui lui appartient à aucun autre qu'à lui seul, devant lequel tous baissent la tête de droit divin, et auquel les primats du mon de obéissent comme à Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. Les évêques sont donc soumis aussi à quelqu'un de droit divin.

CONCLUSION. — Il est conforme à la raison que pour conserver l'unité de l'Eglise il y ait au-dessus du pouvoir épiscopal qui régit les Eglises particulières le pouvoir du souverain pontife qui régit l'Eglise universelle.

Il faut répondre que partout où il y a plusieurs gouvernements qui se rapportent à un seul, il faut qu'il y ait un gouvernement général qui soit placé au-dessus des gouvernements particuliers. Car dans toutes les vertus et dans tous les actes, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 1 et 2), il y a un ordre qui répond à l'ordre des fins. Or, le bien commun est plus divin que le bien particulier. C'est pourquoi au-dessus du pouvoir directif qui se propose un bien spécial, il faut qu'il y ait un pouvoir universel qui se rapporte au bien général. Autrement il ne pourrait pas y avoir de lien qui les ramène à l'unité. C'est pourquoi puisque l'Eglise entière ne fait qu'un corps, il faut pour conserver cette unité qu'il y ait, par rapport à l'Eglise entière, une puissance directive placée au-dessus de la puissance épiscopale qui doit régir chaque Eglise en particulier. Telle est la puissance du pape (1). C'est pourquoi ceux qui nient cette puissance sont appelés schismatiques, comme s'ils divisaient l'unité de l'Eglise. Entre un simple évêque et le pape il y a d'autres degrés de dignités (2) qui correspondent aux degrés d'union, d'après lesquels une communauté ou une réunion de fidèles en renferme une autre. Ainsi la communauté de la province renferme celle de la cité; celle d'un royaume embrasse celle d'une province, et celle du monde entier embrasse celle d'un royaume.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la puissance de lier et de délier ait été donnée d'une manière générale aux apôtres, cependant pour marquer un ordre à l'égard de cette puissance, elle a été d'abord donnée à saint Pierre seul pour montrer qu'elle devait descendre de lui dans les autres. C'est pour cela que Notre-Seigneur lui a dit au singulier (Luc. XXII, 32) : *Affermis tes frères,* et ailleurs (Joan. XXI, 17) : *Pais mes brebis,* c'est-à-dire, d'après saint Chrysostome, sois le chef de tes frères à ma place, afin que t'ayant reconnu pour mon lieutenant ils t'honorent dans toute la terre et t'affermissent sur le trône où tu es assis.

Il faut répondre au *second,* que le culte des Juifs n'était pas répandu dans divers royaumes et dans différentes provinces, mais qu'il n'existait que dans une seule nation. C'est pourquoi il n'était pas nécessaire qu'on distinguât d'autres pontifes au-dessous de celui qui avait la puissance principale. Mais le culte de l'Eglise, comme celui des Gentils, s'est répandu parmi des nations diverses. C'est pourquoi il faut que sous ce rapport l'état de l'Eglise ressemble plus à la religion des Gentils qu'à celle des Juifs.

(1) Il est de foi que le souverain pontife est de droit divin le chef de toute l'Eglise catholique.

(2) Ces dignités intermédiaires sont l'archevêque dont les évêques sont les suffragants, le primat ou le patriarche auxquels on peut en appeler de la sentence de l'archevêque, et le pape qui couronne toute la hiérarchie.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance du prêtre est surpassée par la puissance de l'évêque, comme par une puissance d'un autre genre; au lieu que la puissance de l'évêque est surpassée par celle du pape, comme par une puissance du même genre. C'est pourquoi un évêque peut faire tous les actes hiérarchiques que peut faire le pape dans l'administration des sacrements, mais un prêtre ne peut pas faire tous les actes que peut faire l'évêque dans la collation des sacrements. C'est pour ce motif que par rapport aux choses qui appartiennent à l'ordre épiscopal tous les évêques sont égaux. C'est pour cela que tout évêque peut en consacrer un autre (1).

ARTICLE VII. — LES VÊTEMENTS DES MINISTRES ONT-ILS ÉTÉ CONVENABLEMENT DÉTERMINÉS DANS L'ÉGLISE?

1. Il semble que les vêtements des ministres n'aient pas été convenablement déterminés par l'Eglise. Car les ministres du Nouveau Testament sont tenus à la chasteté plus que les ministres de l'Ancien. Or, parmi les vêtements des ministres de l'Ancien Testament, il y avait le caleçon qu'ils mettaient en signe de chasteté. A plus forte raison devrait-il se trouver parmi les vêtements des ministres de l'Eglise.

2. Le sacerdoce du Nouveau Testament est plus noble que celui de l'Ancien. Or, les prêtres de l'ancienne loi avaient des mitres, ce qui est le signe de la dignité. Donc les prêtres de la loi nouvelle doivent aussi en avoir.

3. Le prêtre est plus rapproché des ordres des ministres que l'ordre épiscopal. Or, les évêques se servent des vêtements des ministres; ils ont la dalmatique qui est le vêtement du diacre, et la tunique qui est le vêtement du sous-diacre. Donc à plus forte raison les simples prêtres doivent-ils en faire usage.

4. Sous l'ancienne loi le pontife portait l'éphod qui signifiait le fardeau de l'Evangile, comme le dit Bède (*De tabernac.* lib. III, cap. 4). Or, cette charge incombe principalement à nos pontifes. Ils doivent donc avoir l'éphod.

5. Sur le rational dont se servaient les pontifes de l'ancienne loi étaient écrits les mots : *Doctrine* et *vérité*. Or, la vérité a été manifestée surtout sous la loi nouvelle. Donc le rational convient aux pontifes de la loi nouvelle.

6. La lame d'or sur laquelle on avait écrit le nom adorable de Dieu était le plus noble des ornements de l'ancienne loi. On eût donc dû la conserver sous la loi nouvelle.

7. Les choses que portent extérieurement les ministres de l'Eglise sont les signes de la puissance intérieure. Or, l'archevêque n'a pas un pouvoir d'un autre genre que l'évêque, comme nous l'avons dit (art. præc. et IV, dist. 24). Il ne doit donc pas avoir le pallium que n'ont pas les évêques.

8. La plénitude de la puissance réside dans le pontife de Rome. Or, il n'a pas de bâton pastoral. Les autres évêques ne doivent donc pas en avoir.

CONCLUSION. — Tous les ministres de l'Eglise ont reçu pour remplir leurs fonctions sacrées des habits différents, selon ce que l'Eglise, dirigée par l'Esprit-Saint, a jugé convenable pour chacun d'eux.

Il faut répondre que les habits des ministres désignent la capacité qu'ils doivent avoir pour traiter les choses divines. Or, comme il y a des choses qui sont requises de tous et comme il y en a qu'on requiert des supérieurs

(1) Ce qui s'entend de la validité de l'acte, car pour la licité il dépend du pape pour l'exercice de sa puissance.

sans les requérir des inférieurs, il s'ensuit qu'il y a des vêtements qui sont communs à tous les ministres et il y en a qui n'appartiennent qu'aux supérieurs. C'est pourquoi l'*amict* qui couvre les épaules et qui signifie la force qu'ils doivent avoir pour remplir les offices divins auxquels ils sont destinés convient à tous les ministres. Il en est de même de l'*aube* qui signifie la pureté de la vie et du *cordon* qui indique la répression de la chair. Mais le sous-diacre porte en outre à sa main gauche le *manipule* qui signifie la purification des moindres taches, parce que le manipule est comme un mouchoir dont on se sert pour s'essuyer le visage. Car le sous-diacre est le premier qui soit admis à toucher les choses saintes. Il a une *tunique étroite* qui signifie la doctrine du Christ. C'est pour cela que sous l'ancienne loi on attachait au bas des sonnettes. Car les sous-diacres sont aussi les premiers qui soient admis à annoncer la doctrine de la loi nouvelle. Le diacre a de plus une *étole* sur l'épaule gauche pour montrer qu'il est employé dans l'administration des sacrements, et il a une *dalmatique* (qui est un vêtement large et qui est ainsi appelé parce qu'il fut d'abord en usage dans la Dalmatie) pour désigner qu'il est établi principalement comme dispensateur des sacrements. Car il dispense le sang du Christ, et dans la dispensation il faut de la largesse. Mais au prêtre on met l'*étole* sur les deux épaules, pour montrer qu'il a reçu plein pouvoir de dispenser les sacrements, non comme ministre d'un autre, et c'est pour cela que l'étole descend jusqu'au bas. Il a la *chasuble* qui signifie la charité, parce qu'il consacre le sacrement de la charité, c'est-à-dire l'eucharistie. Quant aux évêques on leur ajoute neuf ornements de plus qu'aux prêtres ; ce sont les souliers, les sandales, le cordon, la tunique, la dalmatique, la mitre, les gants, l'anneau et la crosse, parce qu'il y a neuf choses qu'ils peuvent en outre de ce que peuvent les prêtres. Ainsi ils peuvent ordonner les clercs, bénir les vierges, consacrer les pontifes, imposer les mains, dédier les basiliques, déposer les clercs, tenir les synodes, faire le saint chrême, consacrer les vêtements et les vases. Ou bien les *souliers* signifient la droiture des pas, les *sandales* qui couvrent les pieds le mépris des choses terrestres; le *cordon* qui lie l'étole avec l'aube, l'amour de l'honnêteté; la *tunique* la persévérance, parce qu'il est dit que Joseph avait une longue tunique qui lui descendait jusqu'aux talons qui désignent l'extrémité de la vie; la *dalmatique* représente la largesse dans les œuvres de miséricorde ; les *gants* la prudence dans les actions; la *mitre* la science des deux Testaments, et c'est pour cela qu'elle a deux pointes; la *crosse* la sollicitude pastorale qui doit recueillir ceux qui s'égarent (ce que signifie la partie recourbée de la crosse), soutenir ceux qui sont faibles (ce qu'indique la tige) et aiguillonner ceux qui sont lents (ce que signifie la pointe qui est à l'extrémité inférieure). De là ce vers : *Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta.* Recueillez ceux qui s'égarent, soutenez les infirmes et aiguillonnez ceux qui sont lents. L'*anneau* signifie les sacrements de la foi qui font de l'Eglise l'épouse du Christ. Car les évêques sont les époux de l'Eglise à la place du Christ. Les archevêques ont en outre le *pallium* en signe de leur pouvoir privilégié. Car il représente le collier d'or que ceux qui étaient victorieux avaient autrefois l'habitude de porter.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on prescrivait la continence aux prêtres de l'ancienne loi seulement pendant le temps qu'ils vaquaient à leur ministère. C'est pourquoi, en signe de la chasteté qu'ils devaient alors observer, ils se servaient de caleçons dans l'oblation des sacrifices.

Mais les ministres du Nouveau Testament sont tenus à une continence perpétuelle. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que la mitre n'était pas le signe d'une dignité, car elle était une espèce de chapeau, comme le dit saint Jérôme (*Epist. ad Fabiol.* circ. med.). Mais la tiare qui était le signe d'une dignité n'était donnée qu'aux pontifes, comme maintenant la mitre n'appartient qu'à eux.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance des ministres existe dans l'évêque comme dans sa source, mais qu'elle n'existe pas ainsi dans le prêtre, parce qu'il ne confère pas ces ordres. C'est pour ce motif que l'évêque se sert des habits des ministres plutôt que le prêtre.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'au lieu de l'éphod on se sert de l'étole qui est employée pour signifier la même chose que l'éphod.

Il faut répondre au *cinquième*, que le pallium a remplacé le rational.

Il faut répondre au *sixième*, que notre pontife a la croix au lieu de cette lame d'or, comme le dit Innocent III (lib. I *De myst. missæ*, cap. 51 et seq.), les sandales au lieu du caleçon, l'aube au lieu de l'habit de lin, le ceinturon au lieu du baudrier, la tunique au lieu du vêtement qui descendait jusque sur les talons, l'amict au lieu de l'éphod, le pallium au lieu du rational et la mitre au lieu de la tiare.

Il faut répondre au *septième*, que quoiqu'il n'ait pas une puissance d'un autre genre, cependant il possède la même puissance à un degré plus élevé; c'est pourquoi pour désigner cette perfection on lui donne le pallium qui l'enveloppe de toutes parts.

Il faut répondre au *huitième*, que le souverain pontife ne se sert pas de la crosse, parce que saint Pierre l'envoya pour ressusciter un de ses disciples qui devint ensuite évêque de Trèves. C'est pour ce motif que le pape porte la crosse dans le diocèse de Trèves, mais qu'il ne la porte pas ailleurs. — Ou bien encore c'est pour montrer qu'il n'a pas une puissance restreinte, ce que signifie la forme recourbée de la crosse.

QUESTION XLI.

DU MARIAGE CONSIDÉRÉ COMME UN DEVOIR NATUREL.

Après avoir parlé de l'ordre nous devons nous occuper du mariage. Nous devons nous en occuper 1° comme devoir naturel; 2° comme sacrement; 3° selon qu'on le considère en lui-même et d'une manière absolue. A cet égard quatre questions se présentent : 1° Est-il de droit naturel? — 2° Est-il de précepte? — 3° Son acte est-il licite? — 4° Peut-il être méritoire?

ARTICLE I. — LE MARIAGE EST-IL DE DROIT NATUREL?

1. Il semble que le mariage ne soit pas naturel. Or, le droit naturel est ce que la nature a enseigné à tous les animaux. Car dans les autres animaux il y a union des sexes sans le mariage. Le mariage n'est donc pas de droit naturel.

2. Ce qui est de droit naturel se trouve dans tous les hommes à tous les états. Or, le mariage n'a pas existé dans tous les états où le genre humain s'est trouvé. Car, comme le dit Cicéron (*Rhetor.* scil. De invent. circ. princ.), à l'origine les hommes vivaient dans les forêts, et alors personne ne connaissait ses propres enfants, et il n'y avait pas de ces alliances dans lesquelles le mariage consiste. Le mariage n'est donc pas naturel.

3. Les choses naturelles sont les mêmes chez tout le monde. Or, le mariage n'existe pas de la même manière chez tout le monde, puisqu'il se

célèbre de différentes manières selon la différence des lois. Il n'est donc pas naturel.

4. Les choses sans lesquelles on peut satisfaire l'intention de la nature ne paraissent pas être naturelles. Or, la nature a pour but de conserver l'espèce au moyen de la génération qui peut avoir lieu sans le mariage, comme on le voit dans les fornicateurs. Le mariage n'est donc pas naturel.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit au commencement des Digestes (l. *Juri operam*, ff. *De just. et jure*) que c'est de la nature que descend l'union de l'homme et de la femme que nous appelons mariage.

Aristote dit (*Eth.* lib. VIII, cap. 12): L'homme est porté par sa nature à vivre dans l'union conjugale plus encore qu'à vivre en société. Or, l'homme est naturellement fait pour vivre en société, comme le dit le même philosophe (*Polit.* lib. I, cap. 2). Il est donc naturellement fait pour le mariage, et par conséquent le mariage est naturel.

CONCLUSION. — Le mariage est naturel, non parce qu'il vient de la nature, mais parce que la nature y pousse très-vivement dans l'intérêt des enfants et pour les services mutuels que se rendent l'homme et la femme.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est naturelle de deux manières: 1° selon qu'elle est nécessairement produite d'après les principes de la nature, comme il est naturel au feu de s'élever. Le mariage n'est pas ainsi naturel, ni aucune des choses qui s'accomplissent par l'intermédiaire du libre arbitre. 2° On appelle naturelle une chose pour laquelle la nature a de l'inclination, mais qui s'accomplit par l'intervention du libre arbitre. C'est ainsi qu'on dit naturels les actes des vertus ou les vertus elles-mêmes. Le mariage est naturel de la sorte, parce que la raison naturelle y porte de deux manières : 1° quant à sa fin principale qui est le bien des enfants. Car la nature ne se propose pas seulement la génération des enfants, mais elle veut encore qu'on les forme et qu'on les élève jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'état parfait de l'homme qui est l'état de la vertu. D'où Aristote dit (*Eth.* lib. VIII, cap. 11 et 12) : que nous recevons trois choses de nos parents, l'être, la nourriture et l'éducation. Mais un enfant ne pourrait pas être élevé et instruit par son père, s'il n'avait pas des parents certains et déterminés, et il n'en aurait pas, s'il n'y avait pas entre un homme et une femme déterminés ce lien que le mariage produit. 2° Par rapport à la fin secondaire du mariage qui est le secours mutuel que les époux se prêtent pour les affaires domestiques. Car comme la raison naturelle prescrit aux hommes d'habiter ensemble parce que l'homme seul ne peut se suffire pour tout ce qui appartient à la vie, d'où l'on dit que l'homme est naturellement social; de même parmi les choses dont on a besoin pour la vie humaine, il y a des travaux qui conviennent aux hommes et d'autres aux femmes. Par conséquent la nature porte l'homme à s'unir à la femme et c'est dans cette union que le mariage consiste. Aristote donne ces deux causes (*Eth.* lib. VIII, loc. cit.).

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature de l'homme porte à une chose de deux manières: 1° parce qu'elle est convenable à la nature du genre, et cela est commun à tous les animaux; 2° parce qu'elle est convenable à la nature de la différence, par laquelle l'espèce humaine l'emporte sur le genre en tant qu'elle est raisonnable. C'est ainsi que l'acte de la prudence ou de la tempérance est naturel. Et comme la nature du genre, quoiqu'elle soit la même dans tous les animaux, n'existe cependant pas de la même manière dans tous, de même elle ne produit pas dans tous le même mode d'inclination, mais elle varie selon qu'il convient à chaque être.

Ainsi la nature de l'homme considérée par rapport à la différence porte au mariage quant à la seconde raison que nous avons donnée. C'est pourquoi Aristote (loc. sup. cit. et *Polit.* lib. I, cap. 1) donne cette raison pour les hommes, suivant qu'ils sont au-dessus des autres animaux. Mais quant à la première raison l'homme est porté au mariage par la nature considérée du côté du genre. D'où Aristote dit que la procréation des enfants est commune à tous les animaux. Cependant la nature n'y porte pas de la même manière dans tous les animaux. Car il y a des animaux dont les petits aussitôt qu'ils sont nés peuvent suffisamment se procurer leur nourriture, ou dont la mère suffit à leur entretien. Pour ceux-là il n'y a pas une détermination particulière du mâle à l'égard de la femelle. A l'égard de ceux dont les petits ont besoin du soutien de l'un et de l'autre, mais pour un temps court, on remarque qu'il y a accouplement du mâle et de la femelle pendant ce temps, comme on le voit à l'égard des oiseaux. Mais pour l'homme, comme l'enfant a besoin des soins de ses parents pendant longtemps, il y a par rapport au père et à la mère la détermination la plus marquée à laquelle la nature du genre porte.

Il faut répondre au *second,* que ces paroles de Cicéron peuvent être vraies par rapport à certaines nations, si on entend par origine le principe le plus prochain d'un peuple par lequel il s'est distingué des autres; car la chose à laquelle la raison naturelle porte n'arrive pas toujours à se réaliser dans tous les hommes. Mais ce qu'avance Cicéron ne peut être vrai universellement, parce que l'Ecriture nous apprend que dès le commencement du genre humain il y a eu des mariages.

Il faut répondre au *troisième,* que d'après Aristote (*Eth.* lib. VII, circ. fin.) la nature humaine n'est pas immuable, comme la nature divine. C'est pourquoi les choses qui sont de droit naturel changent selon les divers états et les différentes conditions des hommes, quoique ce qui existe naturellement dans les choses divines ne varie d'aucune manière.

Il faut répondre au *quatrième*, que la nature n'a pas seulement pour but de donner l'être aux enfants, mais encore de les faire parvenir à l'état d'homme parfait, et c'est pour cela que le mariage est nécessaire, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — LE MARIAGE EST-IL DE PRÉCEPTE (1)?

1. Il semble que le mariage soit encore de précepte. Car un précepte oblige tant qu'il n'est pas révoqué. Or, la première institution du mariage a été de précepte, comme il est dit (IV, dist. 26). On ne voit pas que ce précepte ait été jamais révoqué; il a même été confirmé (Matth. XIX, 6) : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni.* Le mariage est donc encore de précepte.

2. Les préceptes de droit naturel obligent en tout temps. Or, le mariage est de droit naturel, comme nous l'avons dit (art. præc.). Donc, etc.

3. Le bien de l'espèce est meilleur que celui de l'individu, parce que le bien d'une nation est plus divin que le bien d'un seul homme, d'après Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 2). Or, le précepte donné au premier homme pour la conservation de l'individu par rapport à la nutrition oblige encore. A plus forte raison le précepte du mariage qui appartient à la conservation de l'espèce.

4. Où la même raison obligatoire subsiste, la même obligation doit sub-

(1) Le mariage n'est pas de précepte pour les individus, puisque le concile de Trente a condamné ceux qui niaient que la virginité et le célibat fussent plus parfaits que le mariage (sess. XXIV, can. 10).

sister. Or, les hommes étaient obligés dans les temps anciens au mariage pour que la multiplication du genre humain ne cessât pas. Par conséquent puisque la même chose s'ensuivrait si tout le monde pouvait librement s'abstenir du mariage, il semble que le mariage soit de précepte.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (I. *Cor*. VII, 38) : *Celui qui ne marie pas sa fille fait mieux*, c'est-à-dire fait mieux que celui qui la marie. Le contrat de mariage n'est donc pas de précepte.

On ne doit récompenser personne pour la transgression d'un précepte. Or, on doit aux vierges une récompense spéciale, l'auréole. Le mariage n'est donc pas de précepte.

CONCLUSION. — **Les hommes ne sont pas obligés par un précepte à se marier, puisque le mariage empêche la vie contemplative à laquelle il faut que quelques-uns se livrent pour la perfection de la société humaine.**

Il faut répondre que la nature porte à quelque chose de deux manières : 1° elle porte à une chose comme à ce qui est nécessaire à la perfection de l'individu. Cette inclination oblige tout le monde, parce que les perfections naturelles sont communes à tous. 2° Elle porte à une chose qui est nécessaire à la perfection de la société, et comme il y a beaucoup de choses de cette nature, dont l'une empêche l'autre, cette inclination n'est pas obligatoire pour tous les hommes par manière de précepte. Autrement tout homme serait obligé de cultiver la terre, de construire des maisons et de se livrer à toutes les occupations de cette nature qui sont nécessaires à la société humaine. Mais l'inclination de la nature se trouve satisfaite quand ces divers devoirs se trouvent remplis par des individus différents. Par conséquent puisqu'il est nécessaire à la perfection de la société humaine qu'il y en ait qui vaquent à la vie contemplative qui est empêchée surtout par le mariage, l'inclination de la nature à l'égard du mariage n'oblige pas à titre de précepte, même d'après les philosophes. D'où Théophraste prouve qu'il ne convient pas au sage de se marier, comme le rapporte saint Jérôme (*Cont. Jov.* lib. I, cap. 28).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce précepte n'a pas été révoqué. Cependant il n'oblige pas tout le monde, pour la raison que nous avons donnée (*in corp.*), si ce n'est dans le temps où le petit nombre des hommes exigeait que chacun travaillât à la propagation de l'espèce.

La réponse au *second* et au *troisième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit.

Il faut répondre au *quatrième*, que la nature humaine porte en général à des actes et à des devoirs différents, comme nous l'avons dit (*in corp.*). Mais parce qu'elle existe de différentes manières dans les différents sujets, suivant qu'elle s'individualise dans tel ou tel homme, elle donne plus d'attrait à l'un pour une chose et à l'autre pour une autre, suivant la diversité des tempéraments des divers individus. Cette diversité de goût, jointe à la providence divine qui règle tout, fait que l'un choisit un emploi comme l'agriculture, et que l'autre en choisit un autre. De là il arrive que les uns préfèrent le mariage et que les autres aiment mieux la vie contemplative. Par conséquent il n'y a donc en cela aucun péril.

ARTICULUS III. — UTRUM ACTUS MATRIMONII SIT LICITUS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonialis semper sit peccatum. Dicitur enim (I. Cor. VII, 29) : *Qui nubunt, sint tanquàm non nubentes*. Sed non nubentes non exercent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea (Isa. LIX, 2) : *Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum*

vestrum. Sed actus matrimonialis dividit hominem à Deo; unde (Exodi XIX) præcipitur populo, qui debebat Deum videre, quòd non accederet ad uxores suas: et Hieronymus dicit (Epist. ad Ageruch., à med., et lib. I cont. Jovin. cap. 18, ad fin.), quòd « in actu matrimoniali Spiritus sanctus prophetarum corda non tangit. » Ergo est iniquitas.

3. Præterea, illud quod secundùm se est turpe, nullo modo potest benè fieri. Sed actus matrimonialis semper habet concupiscentiam adjunctam, quæ semper est turpis. Ergo semper est peccatum.

4. Præterea, nihil excusatur nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit (IV, dist. 26). Ergo est peccatum.

5. Præterea, de similibus specie est idem judicium. Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet ad speciem humanam. Ergo cùm actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii similiter.

6. Præterea, superfluitas in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis, adeò ut absorbeat rationem, quæ est principale hominis bonum; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 11, ad fin.), quòd « impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere. » Ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

Sed *contra* (I. Cor. VII, 28) dicitur : *Virgo, si nupserit, non peccavit*; et (I. Timoth. V, 14) : *Volo juniores nubere, et procreare filios*. Sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum; aliàs Apostolus non voluisset illud.

Præterea, nullum peccatum est in præcepto. Sed actus matrimonialis est in præcepto (I. Cor. VII, 3) : *Uxori vir debitum reddat*. Ergo non est peccatum.

CONCLUSIO.—Cùm ad prolis procreationem sit ipsum matrimonium institutum, actus ipsius semper est licitus.

Respondeo dicendum quòd, supposito quòd natura corporalis à Deo sit bona instituta, impossibile est dicere quòd ea quæ pertinent ad conservationem naturæ corporalis, et ad quæ natura inclinat, sint universaliter mala. Et ideo cùm inclinatio sit naturæ ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quòd actus quo procreatur proles sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur, secundùm quorumdam insaniam, quòd res corruptibiles creatæ sunt à malo Deo; ex quo fortè derivatur illa opinio quæ in littera tangitur (IV, dist. 26). Et ideo est pessima hæresis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cùm dixit: *Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes :* sed in utroque fruitionem prohibuit, quod patet ex ipso modo loquendi; non enim dixit, *sint non utentes*, vel, *non habentes*, sed, *quasi non utentes*, vel, *quasi non habentes*.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deo conjungimur et secundùm habitum gratiæ, et secundùm actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non semper autem quod secundam, quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus; et hoc præcipuè accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo abstinentia ab uxoribus. Et secundùm

hoc etiam dicitur quòd Spiritus sanctus, quantùm ad actum revelationis secretorum, non tangebat mentes prophetarum in usu matrimonii.

Ad *tertium* dicendum, quòd turpitudo illa concupiscentiæ, quæ actum matrimonialem semper concomitatur, non est turpitudo culpæ, sed pœnæ, ex peccato primo proveniens, ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd illud propriè excusari dicitur, quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantùm quantùm apparet; quia quædam excusantur à toto, quædam à tanto. Et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiæ habet similitudinem actûs inordinati, ideo per bona matrimonii excusatur à toto, ut non sit peccatum.

Ad *quintum* dicendum, quòd quamvis sunt in specie naturæ idem, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam, vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturæ, et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

Ad *sextum* dicendum, quòd superfluitas passionis, quæ virtutem corrumpit, non solùm impedit rationis actum, sed etiam tollit rationis ordinem : quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etsi tunc non ordinetur homo, tamen à ratione est præordinatus.

ARTICULUS IV. — UTRUM ACTUS MATRIMONII SIT MERITORIUS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit super Matth. (alius auctor hom. I in Op. imperf., inter med. et fin.) : « Matrimonium, etsi utentibus se pœnam non inferat, mercedem tamen non præstat. » Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Præterea, illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Præterea, qui utitur indulgentiâ sibi factâ, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quòd alicui præstatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Præterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Præterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium, quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale, quia etiam primus motus in hujusmodi delectationem est peccatum veniale. Ergo actus prædictus non potest esse meritorius.

Sed *contra*, omnis actus quo impletur præceptum, est meritorius, si ex charitate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi, quia dicitur (I. Corinth. VII, 3) : *Uxori vir debitum reddat*. Ergo, etc.

Præterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus prædictus est actus justitiæ, quia dicitur redditio debiti. Ergo meritorius est.

CONCLUSIO. — Actus matrimonialis semper meritorius est, si ad ipsum homines religionis vel justitiæ virtute inducantur.

Respondeo dicendum quòd cùm nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in libro II dictum est (dist. 40, quæst. I, art. 3, et 1 2, quæst. XVIII, art. 9), actus matrimonialis semper est peccatum vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus

inducat vel justitiæ, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens intra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale; si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere idem facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit actus virtutis; vel non ordinetur, et sic erit actus libidinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd radix merendi quantùm ad præmium substantiale est ipsa charitas; sed quantùm ad aliquod accidentale præmium ratio meriti consistit in difficultate actûs; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo potest mereri et in minoribus bonis et in majoribus. Unde quando aliquis minora bona dimittit, ut majora faciat, laudandus est à minùs meritorio actu discedens.

Ad *tertium* dicendum, quòd indulgentia quandoque est de minoribus malis, et sic indulgetur actus matrimonii, prout ad ipsum movet libido intra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum. Sed prout ad ipsum movet virtus, sic est meritorius, et non habet indulgentiam, nisi secundùm quòd est indulgentia de minoribus bonis, quæ idem est quòd concessio. Nec est inconveniens quòd ille qui tali concessione utitur, mereatur, quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad *quartum* dicendum, quòd difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis; sed ad meritum præmii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione medii, et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad *quintum* dicendum, quòd primus motus, secundùm quòd dicitur peccatum veniale, est motus appetitûs in aliquod inordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali; et ideo ratio non sequitur.

QUESTION XLII.

DU MARIAGE CONSIDÉRÉ COMME SACREMENT.

Nous devons ensuite nous occuper du mariage considéré comme sacrement. A cet égard il y a quatre questions qui se présentent : 1° Le mariage est-il un sacrement ? — 2° A-t-il dû être institué avant le péché ? — 3° Confère-t-il la grâce ? — 4° L'union charnelle appartient-elle à l'intégrité du mariage?

ARTICLE I. — LE MARIAGE EST-IL UN SACREMENT (1)?

1. Il semble que le mariage ne soit pas un sacrement. Car tout sacrement de la loi nouvelle a une forme qui est de l'essence du sacrement. Or, la bénédiction nuptiale que donnent les prêtres n'est pas de l'essence du mariage. Il n'est donc pas un sacrement.

2. Le sacrement, d'après Hugues de Saint-Victor (*De sacram.* lib. I, part. IX, cap. 2), est un élément matériel. Or, le mariage n'a pas pour matière un élément matériel. Ce n'est donc pas un sacrement.

3. Les sacrements tirent leur efficacité de la passion du Christ. Or, le mariage ne rend pas l'homme semblable à la passion du Christ, qui fut pénale, puisqu'il est joint à la délectation. Ce n'est donc pas un sacrement.

4. Tout sacrement de la loi nouvelle produit ce qu'il figure. Or, le

(1) Il est de foi, contre les Arméniens, Luther, Calvin et les autres hérétiques, que le mariage est un sacrement; c'est ce qui a été défini par Eugène IV (*Decret. ad Armenos*) et par le concile de Trente (sess. XXIV, can. 1, et sess. VII, can. 1).

mariage ne produit pas l'union du Christ et de l'Eglise qu'il signifie. Ce n'est donc pas un sacrement.

5. Dans les autres sacrements il y a quelque chose qui est la chose et le sacrement. Or, on ne peut trouver cela dans le mariage puisqu'il n'imprime pas de caractère, autrement on ne le réitérerait pas. Ce n'est donc pas un sacrement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Eph.* v, 32) : *C'est un grand sacrement.* Donc, etc.

Un sacrement est le signe d'une chose sacrée. Or, le mariage est un signe de cette nature. Donc, etc.

CONCLUSION. — **Puisque le mariage donne à l'homme par le moyen de signes sensibles un remède contre le péché, il est un sacrement.**

Il faut répondre qu'un sacrement implique un remède spirituel que l'on donne à l'homme contre le péché au moyen de signes sensibles. Par conséquent puisqu'on trouve cela dans le mariage on le compte parmi les sacrements.

Il faut répondre au *premier* argument, que les paroles par lesquelles on exprime le consentement matrimonial, sont la forme de ce sacrement, mais non la bénédiction du prêtre qui est une chose sacramentelle (1).

Il faut répondre au *second*, que le sacrement de mariage se consomme par l'acte (2) de celui qui en fait usage, comme la pénitence. C'est pourquoi comme la pénitence n'a pas une autre matière que les actes sensibles, qui tiennent lieu d'élément matériel, ainsi il en est du mariage.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique le mariage ne rende pas conforme à la passion du Christ quant à la peine, cependant il rend semblable à lui quant à la charité par laquelle il a souffert pour l'Eglise qu'il devait épouser.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'union du Christ avec l'Eglise n'est pas une chose contenue dans le mariage, mais une chose qu'il signifie, et qui n'y est pas contenue. Aucun sacrement ne produit une chose semblable. Mais le mariage en produit une autre qu'il contient et qu'il signifie, comme nous le dirons (in solut. seq.). Le Maître des sentences (iv, dist. 26) parle de la chose qui n'y est pas contenue, parce que son opinion était qu'il n'y avait pas de chose contenue dans ce sacrement.

Il faut répondre au *cinquième*, que dans le sacrement de mariage il y a aussi trois choses : le sacrement seul qui résulte des actes qui apparaissent extérieurement ; la chose et le sacrement qui est l'obligation naturelle qui naît entre l'homme et la femme par suite de ces actes ; enfin la chose contenue qui est l'effet du sacrement ; la chose non contenue est celle que le Maître des sentences détermine (loc. cit.).

ARTICLE II. — LE SACREMENT A-T-IL DU ÊTRE INSTITUÉ AVANT LE PÉCHÉ ?

1. Il semble que le mariage n'ait pas dû être institué avant le péché. Car ce qui est de droit naturel n'a pas besoin d'être institué. Or, tel est le mariage, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLI, art. 1). Il n'a donc pas dû être institué.

2. Les sacrements sont des remèdes contre le mal du péché. Or, on ne prépare le remède que pour la maladie. Il n'a donc pas dû être institué avant le péché.

(1) La plupart des théologiens considèrent ainsi la bénédiction nuptiale comme une cérémonie nécessaire de nécessité de précepte et non de nécessité de sacrement.

(2) Cet acte est le consentement que se donnent mutuellement les époux et qui est une chose sensible.

3. Pour la même chose il suffit d'une seule institution. Or, le mariage a été institué aussi après le péché, comme on le voit (IV, dist. 26). Il ne l'a donc pas été avant.

4. L'institution d'un sacrement doit venir de Dieu. Or, avant le péché les paroles qui appartiennent au mariage n'ont pas été dites par Dieu d'une manière déterminée, mais par Adam ; et les paroles que Dieu a dites (*Gen.* I, 22) : *Croissez et multipliez* ont été adressées aux animaux pour lesquels le mariage n'existe pas. Le mariage n'a donc pas été établi avant le péché.

5. Le mariage est un sacrement de la loi nouvelle. Or, les sacrements de la loi nouvelle tirent leur origine du Christ. Le mariage n'a donc pas dû être institué avant le péché.

Mais c'est le *contraire*. Jésus-Christ dit (Matth. XIX, 4) : *N'avez-vous pas lu que celui qui a créé l'homme a fait dès le commencement un homme et une femme?*

Le mariage a été établi pour la procréation des enfants. Or, avant le péché cette procréation était nécessaire à l'homme. Le mariage a donc dû être institué avant le péché.

CONCLUSION. — Le mariage, selon qu'il est un devoir de la nature, a été établi par Dieu avant le péché ; mais comme remède il ne l'a été qu'après.

Il faut répondre que la nature porte au mariage en se proposant un bien qui varie selon les différents états de l'homme. C'est pourquoi il faut qu'il soit diversement établi dans les divers états de l'humanité. C'est pour cela que le mariage a été établi avant le péché, suivant qu'il a pour but la procréation des enfants qui était nécessaire, même quand le péché n'existait pas. Mais selon qu'il fournit un remède contre la plaie du péché, il a été institué après le péché sous la loi de nature. Il a été établi selon la détermination des personnes sous la loi de Moïse ; mais sous la loi nouvelle il a reçu son institution suivant qu'il représente le mystère de l'union du Christ et de l'Eglise, et c'est d'après cela qu'il est un sacrement de la loi nouvelle. Quant aux autres avantages qui résultent du mariage, comme l'amitié et les services mutuels que se rendent les époux, il est établi par la loi civile. Mais comme il est de l'essence d'un sacrement qu'il soit un signe et un remède, il s'ensuit que la nature du sacrement lui convient relativement à ce qu'il fut sous la loi ancienne et sous la loi nouvelle, mais par rapport à son institution primitive il n'était qu'un devoir naturel, et par rapport à la dernière il n'est qu'un devoir civil.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses qui sont en général de droit naturel ont besoin d'institution quant à leur détermination qui doit varier selon les divers états. Ainsi il est de droit naturel qu'on punisse les maléfices, mais quand il s'agit d'appliquer une peine à telle ou telle faute, c'est au droit positif à la déterminer.

Il faut répondre au *second*, que le mariage n'est pas seulement un remède contre le péché, mais il est principalement un devoir de nature. C'est à ce titre qu'il a été établi avant le péché, mais non comme remède.

Il faut répondre au *troisième*, que selon les différentes choses qu'il faut déterminer dans le mariage, il ne répugne pas qu'il ait été établi à plusieurs fois. Ces différentes institutions ne se rapportent pas à la même chose sous le même rapport (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que le mariage a été établi par Dieu avant

(1) C'est ce que saint Thomas exprime ainsi (sect. IV, dist. 34, quest. I, art. 1) : *Matrimonium inquantum est officium naturæ, statuitur jure naturali; inquantum est officium communitatis, statuitur jure civili; inquantum est sacramentum, statuitur jure divino.*

le péché, quand il a formé la femme de la côte de l'homme pour lui servir de secours et qu'il leur a dit : *Croissez et multipliez*. Quoiqu'il ait aussi adressé les mêmes paroles aux autres animaux, ils ne doivent cependant pas les exécuter de la même manière que les hommes. Quant à Adam il a prononcé les paroles qu'il a dites étant inspiré de Dieu, pour qu'il comprît que l'institution du mariage était divine.

Il faut répondre au *cinquième*, que le mariage considéré comme un sacrement de la loi nouvelle n'a pas été établi avant le Christ (1), comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — LE MARIAGE CONFÈRE-T-IL LA GRACE (2)?

1. Il semble que le mariage ne confère pas la grâce. Car d'après Hugues de Saint-Victor (lib. I *De sacr.* part. IX, cap. 2, ant. med.) les sacrements confèrent la grâce invisible d'après leur sanctification. Or, le mariage n'a pas de sanctification qui soit son essence. Il ne confère donc pas la grâce.

2. Tout sacrement qui confère la grâce la confère d'après sa matière et sa forme. Or, les actes qui sont la matière du sacrement de mariage ne sont pas la cause de la grâce, car ce serait l'hérésie de Pélage que de dire que nos actes produisent la grâce. Les paroles qui expriment le consentement n'en sont pas la cause non plus, car il n'en résulte pas de sanctification. On ne reçoit donc la grâce d'aucune manière dans le mariage.

3. La grâce qui a pour but de guérir la plaie du péché est nécessaire à tous ceux qui ont ce mal. Or, on trouve chez tout le monde la plaie de la concupiscence. Si donc dans le mariage on recevait une grâce contre ce mal, tout le monde devrait se marier et ce serait une grande folie que de s'en abstenir.

4. Une infirmité ne trouve pas son remède dans ce qui ajoute à son intensité. Or, le mariage rend la concupiscence plus ardente ; car, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. ult. ad fin.), l'appétit de la concupiscence est insatiable et toutes les actions qui ont de l'affinité avec elle ne font que l'accroître. Il semble donc que le mariage ne confère pas de grâce qui soit un remède contre la concupiscence.

Mais c'est le *contraire*. La définition et l'objet défini doivent être réciproques. Or, dans la définition du sacrement on met la causalité de la grâce. Par conséquent puisque le mariage est un sacrement il doit être cause de la grâce.

Saint Augustin dit (lib. *De bono viduit.* cap. 8, circ. fin. et *Sup. Gen. ad litt.* lib. IX, cap. 7) que le mariage est pour servir de remède aux malades. Or, il n'est un remède qu'autant qu'il a une certaine efficacité. Il a donc de l'efficacité pour réprimer la concupiscence, et comme la concupiscence n'est réprimée que par la grâce, il s'ensuit qu'il confère la grâce.

CONCLUSION. — Le mariage qu'on contracte dans la foi du Christ a la vertu de conférer la grâce qui aide à faire les choses qui sont requises dans le mariage.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois opinions différentes. Il y en a qui ont dit que le mariage n'est cause de la grâce d'aucune manière, mais qu'il en est seulement le signe. Mais cette opinion n'est pas soutenable, parce que dans ce cas il ne l'emporterait en rien sur les sacrements de l'ancienne loi. Par conséquent il n'y aurait pas de raison pour le compter parmi les sacrements de la loi nouvelle. Car il ne suffit pas de dire qu'il

(1) On croit que le Christ l'a institué en bénissant les noces de Cana, dans lesquelles il fit un miracle et dont il a béni les époux en les enrichissant de sa grâce.

(2) Il est de foi que le mariage confère la grâce, d'après la définition du concile de Trente (sess. VII, can. 8, et sess. XXIV, can. 1).

fournit un remède en satisfaisant la concupiscence, dans la crainte qu'elle ne se précipite dans le péché si on la comprimait avec excès, puisqu'il a produit le même effet sous la loi ancienne d'après la nature de son acte. — C'est pourquoi d'autres ont dit qu'il confère la grâce en ce qu'il éloigne du mal, parce qu'il excuse du péché l'acte qui serait une faute sans le mariage. Mais ce serait trop peu, parce que cet effet eut lieu aussi sous la loi ancienne. C'est pour ce motif qu'ils prétendent que cette grâce fait éloigner du mal en ce qu'elle retient la concupiscence pour l'empêcher de se porter en dehors des biens du mariage ; mais ils veulent qu'elle ne donne pas de secours qui aide à bien agir. Mais ce sentiment ne peut pas non plus se soutenir. Car c'est la même grâce qui empêche le péché et qui porte au bien, comme c'est la même chaleur qui enlève le froid et qui échauffe. — D'autres disent donc que le mariage, selon qu'il est contracté dans la foi du Christ, a la vertu de conférer la grâce qui aide à faire les choses qui sont requises dans le mariage. Et c'est plus probable (1); parce que toutes les fois que l'homme reçoit de Dieu une faculté, il reçoit aussi les secours pour qu'il puisse convenablement en faire usage, comme cela est évident d'après toutes les puissances de l'âme auxquelles correspondent des membres corporels au moyen desquels elles peuvent exercer leurs fonctions. Ainsi le mariage donnant à l'homme d'après l'institution divine la faculté d'user de la femme pour la procréation des enfants, il lui donne aussi la grâce sans laquelle il ne pourrait pas faire cela convenablement, comme nous l'avons dit au sujet de la puissance de l'ordre (quest. xxxv, art. 1). Ainsi cette grâce que l'on reçoit est la dernière chose contenue dans ce sacrement.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme l'eau du baptême a reçu du contact de la chair du Christ la vertu de toucher le corps et de purifier le cœur; de même le mariage confère la grâce, parce que le Christ l'a représenté dans sa passion, et cet effet ne résulte pas principalement d'une autre sanctification du prêtre.

Il faut répondre au *second*, que comme l'eau du baptême jointe à la forme des paroles n'opère pas immédiatement pour produire la grâce, mais pour imprimer le caractère ; de même les actes extérieurs et les paroles qui expriment directement le consentement produisent un nœud qui est le sacrement de mariage, et c'est ce nœud qui par la vertu de l'institution divine produit la grâce par manière de disposition.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison serait concluante si on ne pouvait employer un remède plus efficace contre le remède de la concupiscence ; mais ceux qui ne font pas usage du mariage emploient un meilleur remède en se livrant aux œuvres spirituelles et à la mortification de la chair.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on peut donner un remède contre la concupiscence de deux manières : 1° de la part de la concupiscence elle-même pour qu'elle soit réprimée dans sa racine. Le mariage y remédie ainsi par la grâce qu'il confère. 2° De la part de son acte, et cela de deux façons. D'abord pour que l'acte auquel porte la concupiscence n'ait rien de honteux extérieurement, et c'est ce qu'on obtient par les biens du mariage qui légitiment la concupiscence charnelle. Ensuite pour empêcher de commettre des actes honteux, ce qui résulte de la nature même de l'acte du mariage. Car quand on satisfait la concupiscence dans l'acte du mariage, elle excite moins à d'autres jouissances charnelles. C'est ce qui fait

(1) Saint Thomas, par ménagement pour les opinions contraires, dit seulement la sienne plus probable, parce qu'il n'y avait encore rien de défini à ce sujet.

dire à l'Apôtre (I. *Cor.* VII, 9) qu'*il vaut mieux se marier que de brûler*. Car quoique les actions qui ont de l'affinité avec la concupiscence soient par elles-mêmes de nature à l'accroître, cependant elles la répriment selon qu'elles sont réglées par la raison, parce que des actes bien ordonnés il résulte des dispositions et des habitudes semblables.

ARTICULUS IV. — UTRUM CARNALIS COMMIXTIO SIT DE INTEGRITATE MATRIMONII.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est (Gen. II, 24) : *Erunt duo in carne una.* Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

2. Præterea, illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut prædictum est (art. 2 huj. quæst. et quæst. IX, art. 1). Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem matrimonii, ut in littera dicitur (lib. IV, dist. 26). Ergo est de integritate sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Præterea, matrimonium est sacramentum, secundùm quòd remedium contra concupiscentiam præstat : de quo dicit Apostolus (I. Cor. VII, 9), quòd *melius est nubere quàm uri.* Sed hoc remedium non præstat his qui carnaliter non commiscentur. Ergo idem quòd priùs.

Sed *contra*, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Præterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur (lib. IV, dist. 26). Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

CONCLUSIO. — Carnalis commixtio non ad primam, sed secundam spectat matrimonii perfectionem, tanquam ejus operatio sive usus.

Respondeo dicendum quòd duplex est integritas : una, quæ attenditur secundùm perfectionem primam, quæ consistit in ipso esse rei ; alia, quæ attenditur secundùm perfectionem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur ; ideo erit carnalis commixtio de secunda perfectione matrimonii, et non de prima.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Adam exposuit integritatem matrimonii quantùm ad utramque perfectionem ; quia res ex suo actu innotescit.

Ad *secundum* dicendum, quòd significatio rei contentæ est de necessitate sacramenti, et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet (quæst. XLII, art. 1 ad 4 et 5).

Ad *tertium* dicendum, quòd res non pervenit ad finem suum, nisi per actum proprium. Unde ex hoc quòd finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, oportet quòd sit de integritate secunda, et non de prima.

Ad *quartum* dicendum, quòd ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia quæ in eo datur, quamvis non ex actu qui pertinet ad integritatem secundam.

QUESTION XLIII.

DU MARIAGE CONSIDÉRÉ PAR RAPPORT AUX FIANÇAILLES.

Nous devons ensuite nous occuper du mariage considéré d'une manière absolue. Nous avons à traiter 1° des fiançailles; 2° de la nature du mariage; 3° de sa cause efficiente ou du consentement; 4° de ses biens; 5° de ses empêchements; 6° des secondes noces; 7° de certaines choses qui sont annexées au mariage. — Sur les fiançailles il y a trois questions à faire : 1° Qu'est-ce que les fiançailles? — 2° Quels sont ceux qui peuvent les contracter? — 3° Les fiançailles peuvent-elles être dirimées?

ARTICLE I. — LES FIANÇAILLES SONT-ELLES LA PROMESSE D'UN MARIAGE FUTUR?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de dire que les fiançailles sont une promesse que l'on fait de s'épouser un jour, comme on le voit d'après les paroles du pape Nicolas Ier (in resp. ad consult. Bulgar. cap. 3). Car, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. IX, cap. 7), on est marié non parce que l'on fait une promesse, mais parce qu'on s'engage et qu'on donne des garants. Or, le mot époux (*sponsus*) vient du mot fiançailles (*sponsalia*). C'est donc à tort qu'on appelle les fiançailles une promesse.

2. Celui qui promet une chose doit être contraint à l'exécuter. Or, ceux qui ont contracté des fiançailles ne sont pas forcés par l'Eglise à se marier. Les fiançailles ne sont donc pas une promesse.

3. Dans les fiançailles quelquefois il n'y a pas qu'une promesse, mais on y ajoute un serment et des arrhes. Il semble donc qu'on ne doive pas les définir seulement par la promesse.

4. Les mariages doivent être libres et absolus. Or, les fiançailles se font quelquefois sous la condition de recevoir de l'argent. Il n'est donc pas convenable de dire qu'elles sont une promesse de mariage.

5. La promesse qui a pour objet les choses futures est blâmée (Jac. IV). Or, il ne doit rien y avoir de blâmable à l'égard d'un sacrement. On ne doit donc pas promettre de se marier dans un temps à venir.

6. Le mot d'époux (*sponsus*) ne vient que des fiançailles (*sponsalia*). Or, on a le nom d'époux en vertu du mariage que l'on contracte présentement, comme on le voit (IV, dist. 27). Les fiançailles ne sont donc pas toujours la promesse d'un mariage futur.

CONCLUSION. — Puisque le consentement à l'union conjugale exprimé au futur ne produit pas le mariage, les fiançailles (*sponsalia*) qui viennent du mot (*spondere*) ne sont pas le mariage, mais la promesse de se marier un jour.

Il faut répondre que le consentement à l'union conjugale exprimé *per verba de futuro* ne produit pas le mariage, mais une promesse de mariage, et c'est cette promesse qu'on appelle fiançailles (*sponsalia*) du verbe *spondere*, promettre, comme le dit saint Isidore (loc. cit.). Car avant l'usage des tables ils se donnaient réciproquement des cautions de mariage d'après lesquelles ils s'engageaient à consentir l'un envers l'autre aux droits du mariage, et ils donnaient des garants. Cette promesse se fait de deux manières, absolument et sous condition. Absolument elle a lieu de quatre manières : 1° Par une simple promesse, quand on dit : *Je vous prendrai pour mon épouse* et réciproquement. 2° En donnant des arrhes de fiançailles, comme de l'argent ou toute autre chose. 3° En donnant un anneau à titre d'arrhe. 4° En faisant intervenir le serment. Si cette promesse se fait sous condition, il faut distinguer. Car la condition peut être honnête, comme quand on dit : *Je vous prendrai si mes parents y consentent*, et alors la condition étant remplie la promesse

oblige, et du moment qu'elle n'est pas remplie la promesse ne subsiste plus. Ou bien la condition est déshonnête, et elle peut l'être de deux façons, ou parce qu'elle est contraire aux biens du mariage, comme si l'on disait : *Je vous épouserai si vous vous rendez stérile en prenant certains breuvages*, et dans ce cas les fiançailles ne sont pas contractées, ou elle n'est pas contraire à ces biens, comme *je vous épouserai si vous consentez à mes vols.* Alors la promesse subsiste, mais il faut enlever la condition.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces engagements et le don des époux sont la confirmation de la promesse, et c'est pour cela qu'elle tire de là son nom comme de ce qui est le plus parfait.

Il faut répondre au *second*, que d'après cette promesse l'un est obligé envers l'autre à se marier, et celui qui ne tient pas sa promesse pèche mortellement, à moins qu'il n'en soit légitimement empêché. En ce sens l'Eglise le contraint en lui imposant une pénitence pour sa faute. Cependant au for contentieux elle ne le force pas de se marier, parce que les mariages forcés ont ordinairement des suites fâcheuses à moins que par hasard il n'y ait eu serment, parce que dans ce cas on doit contraindre, d'après le sentiment de quelques-uns, celui qui a promis, quoique d'autres ne soient pas de cet avis, pour le motif que nous avons donné, surtout si l'on avait à craindre le meurtre de la femme (1).

Il faut répondre au *troisième*, que ces choses ne sont ajoutées que pour confirmer la promesse; par conséquent elles ne sont pas autre chose que la promesse.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette condition qu'on appose ne détruit pas la liberté du mariage. Car si elle est déshonnête (2) on doit l'écarter. Si elle est honnête, ou elle se rapporte au bien absolument, comme quand on dit : *Je vous épouserai si mes parents y consentent*, et cette condition ne détruit pas la liberté des fiançailles, mais elle y ajoute la convenance ; ou bien elle a pour objet l'utile, comme quand on dit : *Je ferai alliance avec vous si vous me donnez telle somme.* Dans ce cas cette condition n'est pas mise comme si l'on vendait son consentement de mariage, mais on la regarde comme une promesse de dot. Le mariage ne perd donc pas pour cela sa liberté. Quelquefois on appose la condition d'argent à titre de peine. Alors cette condition n'est pas exigible parce que les mariages doivent être libres, et on ne peut exiger cette peine de celui qui ne veut pas contracter le mariage.

Il faut répondre au *cinquième*, que saint Jacques n'a pas l'intention de défendre de faire absolument aucune promesse à l'égard des choses futures, mais il veut qu'on ne promette pas, comme si l'on avait l'assurance de vivre. Ainsi il enseigne qu'on doit ajouter la condition *si Dieu le veut*, et quand même on n'exprimerait pas cette condition par paroles, on devrait néanmoins l'avoir au fond du cœur.

Il faut répondre au *sixième*, que dans le mariage on peut considérer l'union matrimoniale et son acte. Par la promesse (*sponsio*) de la première chose que l'on fait pour l'avenir, le nom d'époux (*sponsus*) se dit des fiançailles (*sponsalibus*) que l'on contracte par des paroles qui se rapportent à l'avenir. Par suite de la promesse de la seconde on reçoit aussi le nom d'époux, même quand le mariage est contracté *per verba de præsenti*, parce que par là même on promet l'acte du mariage. Cependant les fiançailles (*sponsalia*) proprement

(1) Le mariage doit être libre. Tout ce qu'on peut exiger du fiancé qui ne veut plus tenir sa promesse, c'est qu'il fasse à l'autre partie une indemnité proportionnée au tort qu'il lui a causé.

(2) Toute condition déshonnête rend nulle la convention qui en dépend (*Cod. civ.* art. 1172).

dites se disent de la première promesse et elles sont des choses sacramentelles qui sont à l'égard du mariage ce que l'exorcisme est à l'égard du baptême.

ARTICLE II. — L'AGE DE SEPT ANS A-T-IL ÉTÉ CONVENABLEMENT ASSIGNÉ POUR CONTRACTER LES FIANÇAILLES (1)?

1. Il semble que l'âge de sept ans n'ait pas été convenablement assigné pour contracter les fiançailles. Car un contrat qui peut être fait par d'autres ne requiert pas l'âge de raison dans ceux qu'il concerne. Or, les fiançailles peuvent être faites par les parents, à l'insu des deux parties qui en sont l'objet. Elles peuvent donc être faites avant sept ans comme après.

2. Comme on requiert l'usage de raison pour contracter les fiançailles, de même on le requiert pour consentir au péché mortel. Or, saint Grégoire raconte (*Dialog.* IV, cap. 18) qu'un enfant de cinq ans fut enlevé par le démon pour avoir fait un blasphème. On peut donc aussi contracter les fiançailles avant sept ans.

3. Les fiançailles se rapportent au mariage. Or, pour le mariage on n'assigne pas le même temps pour les filles que pour les garçons. Pour les fiançailles on ne doit donc pas assigner l'âge de sept ans pour l'un et l'autre.

4. Les parties peuvent contracter les fiançailles du moment que le mariage projeté peut leur plaire. Or, on voit souvent des signes de cette disposition dans les enfants avant sept ans. Donc ils peuvent contracter les fiançailles avant cette époque.

5. Si on contractait les fiançailles avant la septième année et qu'ensuite après la septième année avant l'âge de puberté on fasse alliance *per verba de præsenti*, on considère qu'il y a fiançailles entre les parties contractantes. Or, cela ne résulte pas du second contrat; parce qu'alors ils ne se proposent pas de contracter les fiançailles, mais le mariage. Donc cela résulte du premier, et par conséquent on peut contracter les fiançailles avant sept ans.

6. Dans les choses qui sont faites en commun par plusieurs ce qui manque à l'un est suppléé par l'autre, comme on le voit à l'égard de ceux qui traînent un navire. Or, le contrat des fiançailles est une action commune entre les contractants. Par conséquent si l'un a l'âge de puberté, il peut contracter les fiançailles avec une fille qui n'a pas sept ans; parce que ce qui manque de temps à l'un est compensé par ce que l'autre a de trop.

7. Si on approche de l'âge de puberté et qu'on se marie *per verba de præsenti* auparavant, on croit qu'il y a mariage entre les contractants. Donc pour la même raison si avant l'âge de sept ans, pourvu qu'on en approche, on contracte *per verba de futuro*, on doit croire que les fiançailles existent.

CONCLUSION. — On peut contracter les fiançailles à la fin du premier septenaire, comme on peut contracter mariage et entrer en religion à la fin du second, et s'obliger civilement à la fin du troisième.

Il faut répondre que la septième année est l'époque que le droit a déterminée assez raisonnablement pour contracter les fiançailles. Car puisque les fiançailles sont des promesses qui regardent l'avenir, comme nous l'avons dit (art. préc.), il faut qu'elles soient faites par ceux qui peuvent

(1) Les lois canoniques, dit Mgr Gousset, exigent pour la validité des fiançailles au moins l'âge de sept ans. Mais les curés et les confesseurs devront faire tout ce qui dépendra d'eux pour détourner, non-seulement de toute promesse, mais encore de toute pensée de mariage, les jeunes gens qui n'ont pas l'âge suffisant pour se marier.

faire de quelque manière une promesse. Et il n'y a que ceux qui peuvent prévoir l'avenir, ce qui suppose l'usage de raison. A l'égard du développement de la raison on distingue trois degrés, d'après Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 4, in fin.). Le premier quand on ne comprend pas par soi-même et qu'on ne peut apprendre d'un autre. Le second c'est quand on peut recevoir quelque chose d'un autre, mais que l'on n'est pas capable de la considérer et de la comprendre par soi-même. Le troisième quand on peut recevoir d'un autre et considérer par soi-même. Et comme la raison se fortifie dans l'homme peu à peu suivant que le mouvement et la fluidité des humeurs se calment, il s'ensuit que l'homme est au premier état de la raison avant le premier septenaire, et c'est pour cela que pendant ce temps il n'est apte à aucun contrat et que par conséquent il ne peut se fiancer. On commence à arriver au second état sur la fin du premier septenaire. C'est pour cela qu'à dater de ce moment on envoie les enfants dans les écoles. L'homme commence à arriver à son troisième état sur la fin du second septenaire, relativement aux choses qui appartiennent à sa personne; sa raison naturelle se fortifie alors; mais par rapport aux choses qui sont hors de lui il les obtient sur la fin du troisième septenaire. C'est pourquoi avant le premier septenaire l'homme n'est apte à aucun contrat; mais sur la fin du premier septenaire il commence à être apte à promettre quelque chose pour l'avenir, surtout à l'égard des choses auxquelles la raison naturelle incline le plus. Cependant il n'est pas apte à se lier par un lien perpétuel parce qu'il n'a pas encore une volonté ferme, et c'est pour cela que pendant ce temps il peut contracter les fiançailles. Mais sur la fin du second septenaire il peut s'obliger à l'égard de ce qui regarde sa personne, soit qu'il s'agisse d'entrer en religion, soit qu'il s'agisse de se marier. Après le troisième septenaire il peut s'obliger même à l'égard des autres choses. Ainsi la loi lui donne le pouvoir de disposer de ses biens après sa vingt-deuxième année.

Il faut répondre au *premier* argument, que si avant l'âge de puberté les fiançailles sont contractées par un autre, les deux parties intéressées peuvent réclamer ou l'une des deux peut le faire. Par conséquent il n'y a rien de fait alors et il n'en résulte aucune affinité. C'est pourquoi les fiançailles qui sont contractées par d'autres personnes entre deux enfants n'ont de force qu'autant que les parties contractantes ne réclament pas quand elles sont arrivées à l'âge légitime; si elles ne réclament pas, on les regarde comme consentant à ce que les autres ont fait.

Il faut répondre au *second*, qu'il y en a qui disent que l'enfant dont parle saint Grégoire ne fut pas damné et qu'il ne pécha pas mortellement; mais que cette vision eut lieu pour contrister le père qui avait péché dans cet enfant en ne le corrigeant pas. Mais cette opinion est expressément contraire à la pensée de saint Grégoire qui dit (loc. cit. in arg.) que le père en négligeant l'âme de ce petit enfant éleva un grand pécheur pour les flammes de l'enfer. — C'est pourquoi il faut dire que pour un péché mortel il suffit de consentir à une chose présente, tandis que dans les fiançailles le consentement a pour objet une chose future. Et comme il faut plus de discernement pour prévoir l'avenir que pour consentir à un acte présent, il s'ensuit que l'homme peut pécher mortellement avant de pouvoir s'obliger à quelque chose pour l'avenir.

Il faut répondre au *troisième*, que pour le temps où l'on peut contracter mariage on requiert des dispositions non-seulement du côté de la raison dont on doit avoir l'usage, mais encore du côté du corps qui doit être capable d'engendrer. Et comme les filles peuvent être aptes à l'acte de la gé-

nération dès l'âge de douze ans, tandis que les garçons ne le sont que sur la fin de leur quatorzième année, comme le dit Aristote (*Hist. anim.* lib. VII, circ. princ. lib.); au lieu qu'ils ont l'un et l'autre en même temps l'usage de raison qui est la seule chose qui soit requise dans les fiançailles; il s'ensuit que pour les fiançailles on détermine le même temps pour l'un et l'autre, tandis qu'on ne le fait pas pour le mariage.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette disposition qui se trouve dans les enfants avant l'âge de sept ans ne provient pas de l'usage parfait de la raison puisqu'ils ne sont pas encore susceptibles de raisonner, mais elle résulte plutôt du mouvement de la nature que de la raison elle-même. C'est pourquoi cette inclination réciproque ne suffit pas pour les fiançailles.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoique par le second contrat il n'y ait pas mariage dans ce cas, cependant ils montrent qu'ils ratifient leur première promesse, et c'est pour cela que le premier contrat est affermi par le second.

Il faut répondre au *sixième*, que ceux qui traînent un navire agissent comme une cause unique; c'est pourquoi ce qui manque à l'un peut être suppléé par l'autre. Mais ceux qui contractent des fiançailles agissent comme des personnes distinctes, parce que les fiançailles ne peuvent se faire qu'entre deux; c'est pour cela qu'il faut qu'il y ait dans l'un et l'autre tout ce qu'il faut pour faire un contrat. Ce qui manque à l'un empêche donc les fiançailles et ne peut être suppléé par l'autre.

Il faut répondre au *septième*, que pour les fiançailles également, si ceux qui les contractent ont à peu près l'âge de sept ans, le contrat est valide, parce que d'après Aristote (*Phys.* lib. II, text. 56) quand il manque peu de chose, c'est considéré comme rien. Il y en a qui donnent une latitude de six mois. Mais il vaut mieux qu'on s'en rapporte pour cette détermination à l'état des parties contractantes; parce que l'usage de raison est plus précoce dans les uns que dans les autres.

ARTICLE III. — LES FIANÇAILLES PEUVENT-ELLES ÊTRE DIRIMÉES?

1. Il semble que les fiançailles ne puissent pas être dirimées quand l'un des deux entre en religion. Car je ne puis pas licitement m'obliger envers quelqu'un pour de l'argent que j'ai promis à un autre. Or, celui qui contracte des fiançailles promet son corps à une femme. Il ne peut donc pas s'offrir encore à Dieu en religion.

2. Il semble que les fiançailles ne doivent pas être dirimées quand l'une des parties s'en va dans un pays éloigné. Car dans le doute il faut toujours choisir le parti le plus sûr. Or, il serait plus sûr de l'attendre. Donc on est tenu de le faire.

3. Il semble qu'elles ne soient pas dirimées par une infirmité que l'on encourt après qu'elles ont été contractées. Car on ne doit pas être puni pour une peine. Or, l'homme qui encourt une infirmité est puni par là même qu'on lui enlève le droit qu'il avait sur celle qui lui avait été promise. Donc les fiançailles ne doivent pas être dirimées pour une infirmité corporelle.

4. Il semble qu'elles ne soient pas dirimées à cause d'une affinité qui survient, comme dans le cas où le fiancé aurait des rapports charnels avec la parente de sa fiancée, parce que dans ce cas la fiancée serait punie pour le péché du fiancé; ce qui ne convient pas.

5. Il semble que les fiancés ne puissent se dégager réciproquement. Car il y aurait une grande légèreté à faire tout d'abord un contrat et à le dissoudre ensuite. Or, l'Eglise ne doit pas le supporter. Donc, etc.

6. Il semble que les fiançailles ne soient pas dirimées à cause de la fornication de l'une des parties. Car par les fiançailles l'un ne reçoit pas encore pouvoir sur le corps de l'autre, et par conséquent il semble qu'ils ne pèchent pas l'un contre l'autre, s'ils viennent à forniquer pendant ce temps. Les fiançailles ne doivent donc pas être par là dirimées.

7. Il semble qu'elles ne soient pas dirimées par un contrat fait avec un autre *per verba de præsenti*. Car une seconde vente ne déroge pas à la première. Le second contrat ne peut donc pas déroger au premier.

8. Il semble que les fiançailles ne puissent pas être dirimées par le défaut d'âge. Car ce qui n'est pas ne peut être dissous. Or, les fiançailles faites avant l'âge déterminé n'existent pas. Elles ne peuvent donc pas être dirimées.

CONCLUSION. — Les fiançailles sont dirimées de droit quand on entre en religion et quand l'une des parties contracte mariage avec un autre *per verba de præsenti;* mais dans les autres cas elles sont dirimées d'après le jugement de l'Eglise.

Il faut répondre que les fiançailles contractées dans tous les cas que l'on vient d'énumérer sont dirimées, mais de différentes manières. Car dans deux cas, c'est-à-dire quand on entre en religion et quand l'une des parties contracte mariage avec un autre *per verba de præsenti*, les fiançailles sont dirimées de droit, tandis que dans les autres cas elles doivent être dirimées d'après le jugement de l'Eglise (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette promesse est détruite par la mort spirituelle, puisqu'elle n'est que spirituelle, comme on le dira (quest. LXI, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que le doute provient de ce que l'une des parties ne se présente pas dans le temps marqué pour accomplir le mariage. Si ce n'est pas par sa faute que le mariage n'a pu s'accomplir, il peut licitement se marier à un autre sans faire de péché. Mais s'il est cause que le mariage n'a pas eu lieu, il doit faire pénitence du péché qu'il a commis en manquant à sa promesse ou en violant son serment, si le serment a eu lieu; et il peut se marier avec un autre, s'il le veut, d'après le jugement de l'Eglise.

Il faut répondre au *troisième*, que si avant de contracter mariage, un des fiancés vient à encourir une infirmité grave qui ruine sa santé (comme l'épilepsie ou la paralysie), ou qui le déforme (comme s'il avait le nez coupé ou s'il perdait les yeux), ou qui soit contraire au bien des enfants (comme la lèpre qui a coutume de souiller les descendants), les fiançailles peuvent être dirimées dans la crainte qu'ils se déplaisent mutuellement et que le mariage ainsi contracté n'ait une mauvaise issue. On n'est pas puni alors pour une peine, mais il résulte d'une peine un dommage; ce qui ne répugne pas.

Il faut répondre au *quatrième*, que si un fiancé a des rapports charnels avec la parente de sa fiancée ou réciproquement, les fiançailles doivent être alors dirimées. Pour établir le fait, la renommée seule suffit à cause du scandale que l'on doit éviter. Car les causes qui doivent produire leurs effets à l'avenir en sont empêchées non-seulement par ce qui est, mais encore par ce qui doit arriver. Par conséquent comme l'affinité, si elle eût existé au moment où les fiançailles ont été contractées, eût empêché ce contrat, de même si elle se présente avant le mariage qui est un effet des fiançailles, elle empêche le premier contrat d'avoir son effet. Dans ce cas on ne fait pas de tort à l'autre partie, mais on lui est utile, parce qu'on

(1) Pour la résiliation des fiançailles, il n'est pas nécessaire de recourir à l'officialité quand elles n'ont point été célébrées à l'église.

la dégage de quelqu'un qui par sa fornication s'est rendu odieux à Dieu.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'il y en a qui n'admettent pas ce cas. Mais ils sont en opposition avec le droit commun qui dit expressément (cap. *Præterea hi*, De spons. et matrim.) qu'à l'imitation de ceux qui contractent une société et qui se rendent ensuite la foi qu'ils se sont donnée, on peut tolérer avec patience que ceux qui ont contracté des fiançailles se rendent mutuellement leurs engagements. Ils répondent à cela que l'Eglise, dans la crainte qu'il n'arrive quelque chose de pire, le supporte, plutôt qu'elle ne l'autorise. Mais cette opinion ne paraît pas d'accord avec l'exemple que cite la Décrétale. C'est pourquoi il faut dire qu'il n'y a pas toujours de la légèreté à rétracter ce que l'on a auparavant décidé; parce que *nos prévisions sont incertaines*, comme le dit la Sagesse (*Sap*. IX, 14).

Il faut répondre au *sixième*, que quoique ceux qui ont contracté des fiançailles ne se soient pas encore mutuellement donné pouvoir sur leur corps, cependant ils se rendent par là suspects l'un à l'autre relativement à la foi qu'ils devraient se garder à l'avenir. C'est pourquoi l'un peut prendre ses précautions à l'égard de l'autre en dirimant les fiançailles.

Il faut répondre au *septième*, que cette raison serait concluante, si les deux contrats étaient de même nature; mais le second contrat, le contrat de mariage, l'emporte sur le premier et c'est pour cela qu'il le détruit.

Il faut répondre au *huitième*, que quoique les fiançailles n'aient pas été véritables, il y a eu cependant une certaine espèce de fiançailles. C'est pourquoi dans la crainte qu'arrivé à l'âge légitime on ne paraisse approuver ce qui s'est fait, on doit demander la dissolution des fiançailles qui doit être prononcée par le jugement de l'Eglise pour le bon exemple.

QUESTION XLIV.

DE LA DÉFINITION DU MARIAGE.

Nous devons ensuite nous occuper de la définition du mariage. A cet égard trois questions se présentent : 1° Le mariage est-il dans le genre de l'union ? — 2° Est-il convenablement nommé ? — 3° Est-il convenablement défini ?

ARTICLE I. — LE MARIAGE EST-IL DU GENRE DE L'UNION ?

1. Il semble que le mariage ne soit pas du genre de l'union. Car le lien par lequel des choses sont liées diffère de leur conjonction, comme la cause de l'effet. Or, le mariage est un lien par lequel ceux qui sont mariés sont liés. Il n'est donc pas du genre de la conjonction.

2. Tout sacrement est un signe sensible. Or, aucune relation n'est un accident sensible. Le mariage, puisqu'il est un sacrement, n'est donc pas du genre de la relation, et par conséquent il n'est pas non plus du genre de la conjonction.

3. La conjonction est une relation d'équivalence comme d'égalité. Or, la relation d'égalité n'est pas numériquement une dans les deux extrêmes, comme le dit Avicenne. La conjonction n'est donc pas une, et par conséquent si le mariage est du genre de la conjonction, il n'y a pas qu'un seul mariage entre deux époux.

Mais c'est le *contraire*. La relation est ce qui fait que certaines choses sont en rapport entre elles. Or, d'après le mariage, il y a des choses qui se rapportent les unes aux autres. Ainsi le mari est appelé l'homme de l'épouse, et l'épouse la femme du mari. Le mariage est donc du genre de la relation et n'est pas autre chose que la conjonction.

L'union de deux choses en une même troisième ne se fait que d'après

une conjonction. Or, c'est ce que produit le mariage, comme on le voit d'après ces paroles (*Gen.* IV, 24) : *Ils seront deux dans une même chair*. Le mariage est donc du genre de la conjonction.

CONCLUSION. — Le mariage est une conjonction de l'homme et de la femme pour engendrer et élever les enfants, et pour la vie domestique.

Il faut répondre que la conjonction implique une certaine union ; par conséquent, partout où il y a union de certaines choses il y a une conjonction. De plus, les choses qui se rapportent à un même but, on dit qu'elles sont unies par rapport à ce but, comme une foule d'hommes s'unissent pour faire une même armée ou pour faire le même commerce, d'où ils s'appellent mutuellement compagnons d'armes ou associés. C'est pourquoi le mariage étant cause que ceux qui le contractent s'unissent pour avoir des enfants pour les élever et mener ensemble la même vie de famille, il est constant qu'il y a dans le mariage une conjonction d'après laquelle le mari et l'épouse tirent leur nom, et cette conjonction se rapportant à un même but, on l'appelle pour cela mariage. L'union des corps et des âmes est la conséquence du mariage.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mariage est le lien par lequel on est lié formellement, mais non d'une manière efficiente. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'il soit autre chose que la conjonction.

Il faut répondre au *second*, que quoique la relation elle-même ne soit pas un accident sensible, cependant ses causes peuvent être sensibles. Dans un sacrement on ne requiert pas que ce qui est la chose et le sacrement soit sensible, et la conjonction dont nous parlons est la chose et le sacrement dans le mariage. Mais les paroles qui expriment le consentement, et qui sont le sacrement seul et la cause de cette conjonction, sont sensibles.

Il faut répondre au *troisième*, que la relation est fondée sur quelque chose comme sur sa cause, telle que la ressemblance sur la qualité, ou sur quelque chose comme sur son sujet, telle que la ressemblance dans les êtres semblables eux-mêmes. Et des deux côtés on peut considérer son unité et sa diversité. Par conséquent, comme pour la ressemblance la qualité n'est pas la même numériquement, mais spécifiquement dans deux êtres qui se ressemblent, et que d'autre part il y a deux sujets numériquement auxquels la ressemblance se rapporte, et qu'il en est de même de l'égalité ; il s'ensuit qu'il y a numériquement de toutes les manières une ressemblance et une égalité dans deux choses qui sont semblables et égales. Or, la relation qui forme le mariage a d'une part son unité dans chacun des deux extrêmes. Cette unité vient de sa cause, parce qu'il a pour but la même génération numériquement. Mais de la part du sujet il a une diversité numérique. C'est pourquoi cette relation est une du côté de la cause et multiple du côté du sujet. Selon qu'elle est multiple du côté du sujet on la désigne par les noms d'*épouse* et de *mari*, et selon qu'elle est une on l'exprime par le mot mariage (*matrimonium*).

ARTICLE II. — LE MARIAGE EST-IL CONVENABLEMENT NOMMÉ ?

1. Il semble que le mariage ne soit pas convenablement nommé. Car la dénomination doit se prendre de ce qui est le plus noble. Or, le père est plus noble que la mère. L'union de l'un et de l'autre doit donc tirer son nom du père plutôt que de la mère.

2. Une chose doit se dénommer d'après ce qui est de son essence ; car la raison qu'un nom signifie est la définition, comme le dit Aristote (*Met.*

lib. IV, text. 28). Or, les noces ne sont pas de l'essence du mariage. On ne doit donc pas donner au mariage le nom de *noces*.

3. L'espèce ne peut pas être proprement dénommée par ce qui appartient au genre. Or, la conjonction exprime le genre par rapport au mariage. On ne peut donc pas lui donner proprement le nom d'*union conjugale*.

Mais c'est le *contraire*. Car on a coutume de s'exprimer ainsi.

CONCLUSION. — C'est avec raison qu'on donne à ce sacrement le nom de mariage (*matrimonium*), puisque c'est surtout à la mère qu'incombe la charge d'élever les enfants, et on lui donne avec raison le nom de noces (*nuptiæ*), parce que dans la solennité du mariage on voile la tête des parties contractantes; et on lui donne le nom d'union conjugale (*conjugium*) à cause de l'union de l'homme et de la femme.

Il faut répondre que dans le mariage il y a trois choses à considérer : 1° Son essence, qui est la conjonction, et c'est sous ce rapport qu'on lui donne le nom d'union conjugale. 2° Sa cause, qui est l'engagement qu'on contracte. Par rapport à cet engagement on lui donne le nom de noces (*nuptiæ*), du mot *nubo;* parce que dans la solennité de l'engagement qui consomme le mariage la tête de ceux qui le contractent est voilée. 3° Son effet, qui est la génération des enfants. On lui donne à cet égard le nom de mariage (*matrimonium*), parce que, selon la pensée de saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 26), la femme ne doit pas se marier pour autre chose que pour être mère. Le mot de *matrimonium* peut signifier la charge de la mère (*matris munium*), parce que c'est aux femmes principalement qu'incombe la charge d'élever les enfants. Ou ce mot signifie *matrem muniens*, fortifiant la mère, parce qu'elle a dans la personne de son mari un défenseur et un protecteur; ou bien ce mot revient à *matrem monens*, avertissant la femme qu'elle n'abandonne pas son mari pour s'attacher à un autre; ou bien il signifie *materia unius*, la matière d'un seul, suivant l'étymologie du mot μόνος, et *materia*, parce que l'on s'unit dans le mariage pour produire matériellement une même génération; ou enfin, selon saint Isidore (*Etym.* lib. IX, cap. ult.), le mot *matrimonium* vient des mots *matre* et *nato*, parce que par le mariage on devient mère d'un enfant.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le père soit plus noble que la mère, cependant à l'égard des enfants la mère a plus de charge que le père. — Ou bien il faut dire que la femme a été principalement créée pour aider l'homme à l'égard des enfants, tandis que l'homme n'a pas été fait pour cela. Par conséquent la mère appartient plus à l'essence du mariage que le père.

Il faut répondre au *second*, que quelquefois les choses essentielles sont connues par des choses accidentelles. C'est pourquoi elles peuvent être aussi nommées par des choses accidentelles, puisqu'on donne les noms pour faire connaître les choses.

Il faut répondre au *troisième*, que quelquefois l'espèce tire son nom de ce qui appartient au genre à cause de l'imperfection de l'espèce, c'est-à-dire quand elle a complétement la nature du genre et qu'elle n'ajoute rien qui appartienne à la dignité. C'est ainsi que le propre accidentel retient le nom du propre qui lui est commun ainsi qu'à la définition. D'autres fois il en est ainsi à cause de la perfection de l'espèce, quand on trouve complétement dans une espèce la nature du genre et qu'on ne la trouve pas dans une autre. Ainsi l'animal tire sa dénomination de l'âme (*anima*), qui convient au corps animé qui est un genre d'animal, tandis que l'animation ne se rencontre pas d'une manière parfaite dans les êtres animés qui ne sont pas des animaux. Et il en est de même pour la proposition qui nous

occupe. L'union que le mariage établit entre l'homme et la femme étant la plus grande, puisqu'elle a pour objet les âmes et les corps, on l'appelle pour ce motif union conjugale (*conjugium*).

ARTICLE III. — LE MARIAGE EST-IL CONVENABLEMENT DÉFINI PAR LE MAITRE DES SENTENCES (1)?

1. Il semble que le mariage ne soit pas convenablement défini (IV, dist. 27). Car il faut que l'on fasse entrer le mot mariage dans la définition du mari; parce que le mari est celui qui est uni à la femme par le mariage. Or, dans la définition du mariage on se sert des mots *maritalis conjunctio*. Il semble donc qu'il y ait un cercle dans ces définitions.

2. Comme le mariage fait que l'homme est le mari de la femme, de même il fait de la femme l'épouse du mari. On ne doit donc pas dire l'union *du mari* plutôt que l'union de la femme.

3. Les habitudes sociales appartiennent au genre des mœurs. Or, souvent ceux qui se marient sont de mœurs bien différentes. On ne doit donc pas mettre dans la définition du mariage, qu'ils doivent *former une seule et même société*.

4. On trouve encore d'autres définitions qu'on donne du mariage. Ainsi, d'après Hugues de Saint-Victor (*De sacram.* lib. II, part. XI, cap. 4, et tract. VII *Sum. Sent.* cap. 6 in princ.), le mariage est le consentement légitime donné par deux personnes capables au sujet de leur union. D'après d'autres, le mariage est une société de vie commune et une communication du droit divin et humain. On demande en quoi ces définitions diffèrent.

CONCLUSION. — Le mariage est une union conjugale indissoluble entre personnes capables de se marier ensemble, laquelle les oblige à vivre perpétuellement dans une seule et même société.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), dans le mariage il y a trois choses à considérer : sa cause, son essence et son effet. D'après cela on définit le mariage de trois manières. Ainsi la définition de Hugues de Saint-Victor indique la cause, c'est-à-dire le consentement, et elle est évidente par elle-même. La définition que donne le Maître des sentences désigne l'essence du mariage, c'est-à-dire l'*union;* elle y ajoute la détermination du sujet en disant *entre personnes légitimes;* elle marque aussi la différence spécifique des contractants par le mot (*maritalis*) conjugale; parce que le mariage étant une union qui se rapporte au même but, cette union est spécifiquement déterminée par l'objet auquel elle se rapporte, et c'est ce qui appartient au mari. Elle désigne aussi la vertu de cette union, qui est indissoluble, en ajoutant le mot *individuam*. La troisième définition indique l'effet auquel le mariage se rapporte, c'est-à-dire la vie commune pour les affaires domestiques. Et comme toute communication est réglée par une loi, on désigne ce qui doit régler cette communication (2), c'est-à-dire le droit humain et divin. Quant aux autres échanges ou communications, comme celles qui regardent les négociants et les soldats, elles n'ont été établies que de droit humain.

Il faut répondre au *premier* argument, que quelquefois les premiers principes d'après lesquels la définition doit se donner ne sont pas connus

(1) Le Maître des sentences avait ainsi défini le mariage : *Matrimonium est viri, mulierisque, maritalis conjunctio inter legitimas personas individuam vitæ consuetudinem retinens.*

(2) Cette définition s'exprime ainsi : *Matrimonium est consortium communis vitæ, et communicatio divini et humani juris.*

par rapport à nous. C'est pourquoi dans la définition de certaines choses on met des choses qui sont postérieures absolument, mais antérieures à notre égard. Ainsi dans la définition de la qualité, Aristote fait entrer le mot *quale* quand il dit (cap. *De qualit.*): *Qualitas est secundùm quam quales esse dicimur.* De même dans la définition du mariage on met les mots *conjunctio maritalis*, union conjugale, pour signifier que le mariage est une union à l'égard des choses que requiert l'office du mari; ce qui ne pouvait s'exprimer par un seul mot.

Il faut répondre au *second*, que par cette différence on marque la fin de l'union, comme nous l'avons dit (art. préc.). Et parce que, selon l'expression de saint Paul (I. *Cor.* XI, 3) : *L'homme n'existe pas pour la femme*, *mais la femme pour l'homme*, il s'ensuit que cette différence doit se prendre de l'homme plutôt que de la femme.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la vie civile n'implique pas l'acte particulier de tel ou tel individu, mais ce qui appartient à la société en général; de même la vie conjugale n'est rien autre chose qu'un genre d'existence qui appartient à cette espèce d'association commune. C'est pourquoi les époux n'en sont pas moins unis d'une manière indissoluble par rapport à cette vie, quoiqu'ils soient divisés relativement aux actes particuliers de l'un et de l'autre.

La réponse au *quatrième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION XLV.

DU CONSENTEMENT DU MARIAGE CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME.

Nous devons ensuite nous occuper du consentement. Nous traiterons 1° du consentement considéré en lui-même; 2° du consentement affermi par le serment ou par des relations charnelles ; 3° du consentement contraint et conditionnel; 4° de l'objet du consentement. A l'égard du consentement considéré en lui-même il y a cinq questions à examiner : 1° Le consentement est-il la cause efficiente du mariage? — 2° Faut-il que le consentement soit exprimé par des paroles? — 3° Le consentement exprimé *per verba de futuro* produit-il le mariage? — 4° Le consentement exprimé extérieurement *per verba de præsenti* produit-il véritablement le mariage si le consentement intérieur fait défaut? — 5° Le consentement donné secrètement *per verba de præsenti* produit-il le mariage?

ARTICLE I. — LE CONSENTEMENT EST-IL LA CAUSE EFFICIENTE DU MARIAGE (1)?

1. Il semble que le consentement ne soit pas la cause efficiente du mariage. Car les sacrements ne viennent pas de la volonté humaine, mais ils sont d'institution divine, comme nous l'avons montré (IV, dist. 2, quest. II, art. 4, quest. IV, et part. III, quest. LXIV, art. 2). Or, le consentement appartient à la volonté de l'homme. Il n'est donc pas la cause du mariage, comme il n'est pas non plus la cause des autres sacrements.

2. La même chose n'est pas la cause d'elle-même. Or, le mariage ne paraît pas être autre chose que le consentement; parce que le consentement signifie l'union du Christ avec l'Eglise. Le consentement n'est donc pas la cause du mariage.

3. La cause de ce qui est un doit être une. Or, le mariage est un entre deux individus, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1). Or, les consentements de deux individus sont divers, parce qu'ils appartiennent à des

(1) Le consentement est la cause efficiente du mariage. C'est ce qu'a ainsi exprimé le pape Eugène IV dans son décret contre les Arméniens : *Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de præsenti expressus.*

sujets divers et qu'ils ont pour objet des choses différentes, car d'un côté le consentement se rapporte à l'homme et de l'autre à la femme. Le consentement mutuel n'est donc pas la cause du mariage.

Mais c'est le *contraire*. Saint Chrysostome dit (alius auctor, hom. XXXII in op. imperf.) : Ce n'est pas l'acte charnel, mais la volonté qui produit le mariage.

On n'obtient pouvoir sur ce qui appartient librement à un autre que par son consentement. Or, par le mariage les deux époux ont pouvoir sur le corps l'un de l'autre, comme on le voit (I. *Cor.* VII), tandis qu'auparavant ils avaient l'un et l'autre toute liberté sur leur corps. Donc le consentement produit le mariage.

CONCLUSION. — L'union matrimoniale se faisant à la manière des obligations qui se forment dans les contrats matériels que la réciprocité du consentement produit, il en résulte que cette union ne peut avoir lieu qu'autant que l'homme et la femme y consentent mutuellement.

Il faut répondre que dans tous les sacrements il y a une opération spirituelle qui se produit par l'intermédiaire d'une opération matérielle qui en est le signe. C'est ainsi que dans le baptême l'ablution intérieure spirituelle se fait par l'ablution corporelle. Par conséquent puisque dans le mariage il y a une certaine union spirituelle, en tant que le mariage est un sacrement, et une certaine union matérielle, selon qu'il est un devoir de la nature et de la vie civile, il faut que la vertu divine opère l'union spirituelle par l'intermédiaire de l'union matérielle. Par conséquent puisque les liens des contrats matériels sont formés par la réciprocité du consentement, il faut que l'union matrimoniale se fasse aussi de cette manière.

Il faut répondre au *premier* argument, que la première cause des sacrements est la vertu divine qui opère le salut en eux, mais que les causes secondes ou instrumentales sont les opérations matérielles qui tirent de l'institution divine leur efficacité, et c'est ainsi que le consentement est cause dans le mariage.

Il faut répondre au *second*, que le mariage n'est pas le consentement lui-même, mais l'union de deux personnes qui tendent à une même chose, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1) ; le consentement produit cette union. Le consentement à proprement parler ne signifie pas l'union du Christ avec l'Eglise, mais la volonté du Christ par laquelle il est arrivé qu'il s'est uni à l'Eglise.

Il faut répondre au *troisième*, que comme le mariage est un par rapport à l'objet auquel l'union se rapporte, quoiqu'il soit multiple du côté des sujets qui sont unis : de même le consentement est un relativement à la chose à laquelle on consent, c'est-à-dire relativement à l'union elle-même, quoiqu'il soit multiple à l'égard des parties consentantes. Le consentement ne se rapporte pas directement à l'homme, mais à l'union avec l'homme de la part de la femme, et de même il se rapporte à l'union avec la femme de la part de l'homme.

ARTICLE II. — FAUT-IL QUE LE CONSENTEMENT SOIT EXPRIMÉ PAR DES PAROLES ?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que le consentement soit exprimé par des paroles. Car comme le mariage soumet l'homme au pouvoir d'un autre, de même le vœu. Or, le vœu oblige par rapport à Dieu, quoiqu'il ne soit pas exprimé par des paroles. Le consentement produit donc aussi l'obligation du mariage, même sans être exprimé par des paroles.

2. Le mariage peut avoir lieu entre des personnes qui ne peuvent mutuellement s'exprimer leur consentement par paroles, soit parce qu'ils sont muets, soit parce qu'ils parlent diverses langues. L'expression du consentement par paroles n'est donc pas requise pour le mariage.

3. Si on omet ce qui est de nécessité de sacrement, pour quelque motif que ce soit, le sacrement n'existe pas. Or, dans certains cas le mariage existe sans que l'on prononce aucune parole, comme quand la jeune fille garde le silence par pudeur, lorsque ses parents la présentent à son époux. L'expression des paroles n'est donc pas nécessaire pour le mariage.

Mais c'est le *contraire*. Le mariage est un sacrement. Or, dans tout sacrement on requiert un signe sensible. Donc aussi dans le mariage, et par conséquent il faut au moins que les paroles expriment le consentement d'une manière sensible.

Dans le mariage le contrat se fait entre l'homme et la femme. Or, dans tout contrat il faut que les hommes expriment les paroles par lesquelles ils s'obligent mutuellement. Il faut donc aussi que dans le mariage le consentement soit exprimé par des paroles.

CONCLUSION. — Comme dans les contrats matériels, de même aussi dans l'union conjugale de l'homme et de la femme le consentement doit être exprimé par des paroles.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), l'union conjugale se fait à la manière de l'obligation dans les contrats matériels. Et comme les contrats matériels ne peuvent être faits qu'autant que ceux qui les contractent se manifestent l'un à l'autre leur volonté par des paroles, il faut aussi pour ce motif que le consentement qui produit le mariage soit exprimé par des paroles; afin que la prononciation des paroles soit au mariage ce que l'ablution extérieure est au baptême.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le vœu il n'y a pas une obligation sacramentelle, mais il n'y a qu'une obligation spirituelle, et c'est pour cela que pour être obligatoire il n'est pas nécessaire qu'il soit fait à la manière des obligations matérielles, comme le mariage.

Il faut répondre au *second*, que quoique ceux qui sont dans ce cas ne puissent pas s'exprimer mutuellement leur volonté par des paroles, ils peuvent cependant le faire par des signes, et ces signes sont considérés comme des paroles (1).

Il faut répondre au *troisième*, que comme le dit Hugues de Saint-Victor (tract. VII, *Sum. Sent.* cap. 6, à princ.) ceux qui se marient doivent consentir de telle sorte qu'ils s'agréent l'un l'autre de leur plein gré, et on juge qu'il en est ainsi du moment que dans l'engagement ils ne contredisent pas (2). Par conséquent les paroles des parents sont considérées dans ce cas comme si elles appartenaient à la fille; car par là même qu'elle ne contredit pas, c'est un signe suffisant qu'elle les ratifie.

ARTICLE III. — LE CONSENTEMENT EXPRIMÉ *per verba de futuro* PRODUIT-IL LE MARIAGE ?

1. Il semble que le consentement exprimé *per verba de futuro* produise le mariage. Car ce que le présent est au présent, le futur l'est au futur. Or, le consentement exprimé *per verba de præsenti* produit le mariage dans

(1) *Surdi et muti*, dit Innocent III, *possunt contrahere matrimonium per consensum mutuum sine verbis* (cap. *Tuæ fraternitati*, De sponsal. et matrim.).

(2) On ne doit pas se contenter ainsi d'un consentement présumé, mais on doit exiger que les deux parties expriment clairement et distinctement leur volonté.

le présent. Donc le consentement exprimé *per verba de futuro* produit le mariage dans l'avenir.

2. Comme dans le mariage les paroles qui expriment le consentement produisent une obligation, de même aussi dans les autres contrats civils. Or, dans les autres contrats il est indifférent que l'obligation soit produite *per verba de præsenti* ou *de futuro*. Donc cela doit être aussi indifférent pour le mariage.

3. Par le vœu de religion l'homme contracte un mariage spirituel avec Dieu. Or, le vœu de religion se fait *per verba de futuro* et oblige. Donc le mariage charnel peut aussi se faire de la même manière.

Mais c'est le *contraire*. Celui qui consent à prendre une femme *per verba de futuro* et qui en prend ensuite une autre *per verba de præsenti*, doit, d'après le droit, avoir la seconde pour femme (cap. *Sicut ex litteris*, De spons. et matrim.). Or, il n'en serait pas ainsi, si le consentement *per verba de futuro* produisait le mariage. Car du moment que le mariage a été véritablement contracté avec une personne, on ne peut pas se marier avec une autre, tant qu'elle vit. Donc le consentement *per verba de futuro* ne produit pas le mariage.

Celui qui promet qu'il fera une chose ne la fait pas encore. Or, celui qui consent *per verba de futuro*, promet qu'il contractera mariage avec une personne. Il ne le contracte donc pas encore avec elle.

CONCLUSION. — Le consentement exprimé *per verba de futuro* ne produit pas le mariage, mais les fiançailles.

Il faut répondre que les causes sacramentelles produisent en signifiant : d'où il résulte qu'elles font ce qu'elles signifient. Par conséquent, comme en exprimant son consentement *per verba de futuro* on ne signifie pas que l'on se marie, mais on promet de le faire, il s'ensuit que le consentement ainsi exprimé ne produit pas le mariage, mais la promesse de mariage qu'on désigne sous le nom de *fiançailles*.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand le consentement est exprimé *per verba de præsenti*, les paroles sont présentes et on consent présentement dans le même temps ; mais quand le consentement est exprimé *per verba de futuro*, les paroles sont présentes, et le consentement se rapporte à l'avenir ; c'est pourquoi ils n'existent pas dans le même temps. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que dans les autres contrats également celui qui se sert d'expressions au futur ne transfère pas à un autre la possession de sa chose ; comme s'il disait : *Je vous donnerai ;* mais il ne la transfère que quand il parle au présent.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le vœu de religion l'acte du mariage spirituel, c'est-à-dire l'obéissance et l'observance de la règle, s'exprime *per verba de futuro*, mais il n'en est pas de même du mariage spirituel lui-même. Si on faisait vœu au futur de contracter ce mariage spirituel, ce mariage n'existerait pas non plus ; parce que par là on ne serait pas encore moine, mais on promettrait de l'être.

ARTICLE IV. — LE CONSENTEMENT EXPRIMÉ *per verba de præsenti* PRODUIT-IL LE MARIAGE, SI LE CONSENTEMENT INTÉRIEUR FAIT DÉFAUT ?

1. Il semble que le consentement exprimé *per verba de præsenti* produise le mariage, si le consentement intérieur fait défaut. Car la fraude et le dol ne doivent servir à personne, d'après le droit (cap. *Ex tenore*, De rescriptis, et cap. *Si vir*, De cognat. spirit.). Or, celui qui exprime par des paroles un consentement qu'il n'a pas dans le cœur, commet une fraude. Il ne doit

donc pas en tirer avantage pour s'affranchir de l'obligation du mariage.

2. Le consentement mental d'un autre ne peut être connu de quelqu'un qu'autant qu'il est exprimé par des paroles. Si donc l'expression des paroles ne suffit pas, mais que le consentement intérieur soit requis dans les deux époux, dans ce cas ils ne pourront savoir s'ils sont véritablement mariés, et par conséquent on deviendra fornicateur quand on usera du mariage.

3. S'il est prouvé qu'on a consenti à épouser une personne *per verba de præsenti*, on est forcé par la sentence d'excommunication à la prendre pour épouse, quoiqu'on prétende qu'on n'y a pas consenti mentalement, quand même on se serait ensuite marié avec une autre d'après un consentement mental exprimé verbalement. Or, il n'en serait pas ainsi, si le consentement mental était requis pour le mariage. Il n'est donc pas nécessaire.

Mais c'est le *contraire*. Innocent III dit (in Decret. cap. *Tua nos*, De sponsal. et matrim.) en parlant de ce cas: Sans le consentement les autres choses ne peuvent consommer l'alliance conjugale.

L'intention est requise dans tous les sacrements. Or, celui qui ne consent pas de cœur n'a pas l'intention de contracter mariage. Donc le mariage n'a pas lieu.

CONCLUSION. — Le consentement exprimé par des paroles extérieures ne produit pas le mariage sans le consentement intérieur.

Il faut répondre que l'expression des paroles est au mariage ce que l'ablution extérieure est au baptême, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Par conséquent, comme on ne serait pas baptisé si on recevait l'ablution extérieure sans avoir l'intention de recevoir le sacrement, mais pour se jouer et tromper; de même l'expression des paroles sans le consentement intérieur ne produit pas le mariage (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a là deux choses : 1° le défaut de consentement qui lui sert au for de la conscience pour le délivrer du lien du mariage, quoiqu'il ne lui serve pas au for de l'Eglise où l'on juge d'après les preuves alléguées; 2° la fausseté dans les paroles. Cette fourberie ne sert ni au for de la conscience, ni au for de l'Eglise, parce que près de l'un et l'autre on est puni pour cela.

Il faut répondre au *second*, que si le consentement mental manque de la part de l'un des contractants, il n'y a mariage ni pour l'un ni pour l'autre, parce que le mariage consiste dans l'union mutuelle, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2). Cependant on peut probablement croire qu'il n'y a pas de tromperie, si l'on n'en voit pas des signes évidents; parce que le bien doit se présumer de tout le monde si le contraire n'est pas prouvé. Par conséquent celui de la part duquel il n'y a pas dol est excusé de péché par son ignorance.

Il faut répondre au *troisième*, que dans ce cas l'Eglise le force de s'en tenir à sa première épouse, parce qu'elle juge d'après ce qui se manifeste au dehors: elle n'est pas trompée sous le rapport de la justice ou du droit, quoiqu'elle le soit sur le fait. Mais il doit subir l'excommunication plutôt que de s'approcher de sa première épouse, ou il doit s'enfuir au loin dans d'autres contrées.

(1) Toutefois on ne peut autoriser celui qui n'a donné ainsi qu'un consentement simulé à se séparer de son conjoint, parce que de cette manière on pourrait rendre illusoire toute espèce d'engagement ; mais il doit vivre avec lui après avoir renouvelé son consentement, ce qui peut se faire sans aucune formalité, d'après la décision du pape Pie V.

ARTICLE V. — LE CONSENTEMENT DONNÉ EN SECRET *per verba de præsenti* PRODUIT-IL LE MARIAGE?

1. Il semble que le consentement donné en secret *per verba de præsenti* ne produise pas le mariage. Car une chose qui est au pouvoir de quelqu'un ne passe pas au pouvoir d'un autre sans le consentement de celui qui la possédait. Or, la fille était au pouvoir du père. Elle ne peut donc pas passer au pouvoir d'un mari, par le moyen du mariage, sans le consentement de son père, et par conséquent si elle donne son consentement en secret, quand même il serait exprimé *per verba de præsenti*, il n'y a pas de mariage.

2. Comme dans le mariage notre acte est pour ainsi dire de l'essence du sacrement, ainsi il en est de même pour la pénitence. Or, le sacrement de pénitence n'est consommé que par l'intermédiaire des ministres de l'Eglise qui sont les dispensateurs des sacrements. Le mariage ne peut donc être ratifié en secret sans la bénédiction du prêtre.

3. Comme on peut baptiser en secret et ouvertement, l'Eglise ne défend pas de le faire en secret. Or, l'Eglise défend les mariages clandestins (cap. *Cum inhibitio,* De despons. clandest.). On ne peut donc pas se marier en secret.

4. Le mariage ne peut être contracté entre ceux qui sont parents au second degré, parce que l'Eglise l'a défendu. Or, l'Eglise a défendu de même les mariages clandestins. Ils ne peuvent donc pas être de vrais mariages.

Mais c'est le *contraire*. En posant la cause, on pose l'effet. Or, la cause suffisante du mariage c'est le consentement exprimé *per verba de præsenti*. Donc que ce consentement soit donné en public ou en secret, le mariage en résulte.

Le sacrement existe partout où la matière et la forme voulues du sacrement se trouvent. Or, dans le mariage secret il y a la matière voulue, puisqu'il y a là les personnes légitimes pour contracter, et il y a aussi la forme voulue, puisqu'il y a les paroles qui expriment le consentement *de præsenti*. Le mariage est donc véritable.

CONCLUSION. — Le consentement donné en secret, quoique mauvais et défendu par le droit, produit néanmoins le mariage s'il a lieu entre des personnes légitimes.

Il faut répondre que comme dans les autres sacrements il y a des choses qui sont de l'essence du sacrement, dont l'omission rend le sacrement nul, et il y en a d'autres qui appartiennent à la solennité du sacrement, dont l'omission ne l'empêche pas d'être valide, quoiqu'on pèche en les omettant; de même le consentement exprimé *per verba de præsenti* entre des personnes capables de contracter produit le mariage. Car ces deux choses sont de l'essence du sacrement, tandis que toutes les autres n'appartiennent qu'à sa solennité, parce qu'on ne les emploie que pour que le mariage se fasse plus convenablement. Par conséquent si on les omet, le mariage est véritable, quoique ceux qui le contractent ainsi pèchent, à moins qu'ils ne soient excusés par une cause légitime (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'une fille n'est pas au pouvoir de son père comme une serve, au point de n'avoir pas puissance sur son corps; mais elle est en son pouvoir comme sa fille pour l'élever, et

(1) Avant le concile de Trente les mariages clandestins étaient prohibés par l'Eglise; ils étaient illicites, mais valides, comme le reconnait le concile lui-même; mais d'après le décret de ce concile ils ont été annulés dans tous les Etats où ce décret a été promulgué. Comme la publication en a été faite en France, il résulte que parmi nous ces mariages ne peuvent être valides.

c'est pour cela qu'en vertu de sa liberté elle peut se livrer au pouvoir d'un autre sans le consentement du père, comme un garçon ou une fille peuvent entrer en religion sans le consentement de leurs parents, puisqu'ils sont libres de leur personne.

Il faut répondre au *second*, que notre acte dans la pénitence, quoiqu'il soit de l'essence du sacrement, n'est cependant pas suffisant pour produire l'effet le plus prochain du sacrement, c'est-à-dire l'absolution des péchés. C'est pourquoi il faut que l'acte du prêtre intervienne pour achever le sacrement. Mais dans le mariage nos actes sont une cause suffisante pour indiquer son effet le plus prochain qui est l'obligation, parce que celui qui est maître de lui-même peut s'obliger à l'égard d'un autre. C'est pour cela que la bénédiction du prêtre n'est pas requise dans le mariage, comme étant de l'essence du sacrement (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on a aussi défendu de recevoir le baptême d'un autre que d'un prêtre, sinon dans le cas de nécessité. Mais le mariage n'est pas un sacrement nécessaire : c'est pourquoi il n'y a pas de parité. Les mariages clandestins sont défendus à cause des dangers qui en résultent ordinairement. Car souvent dans ce cas il y a fraude; puis quand on se repent de ce que l'on a fait subitement, on passe souvent à d'autres alliances, et il en arrive une foule d'autres maux. D'ailleurs, indépendamment de cela, ils ont quelque chose de honteux.

Il faut répondre au *quatrième*, que les mariages clandestins n'ont pas été prohibés comme étant contraires à ce qui est de l'essence du mariage, comme on prohibe les mariages entre des personnes illégitimes qui n'offrent pas la matière exigée par ce sacrement. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

QUESTION XLVI.

DU CONSENTEMENT AUQUEL VIENT S'ADJOINDRE LE SERMENT OU L'UNION CHARNELLE.

Nous devons ensuite considérer le consentement, auquel vient s'adjoindre le serment ou l'union charnelle. A cet égard deux questions se présentent : 1° Le serment joint au consentement exprimé *per verba de futuro* produit-il le mariage? — 2° L'union charnelle le produit-elle en venant s'adjoindre à ce même consentement?

ARTICLE I. — LE SERMENT ADJOINT AU CONSENTEMENT EXPRIMÉ *per verba de futuro* PRODUIT-IL LE MARIAGE?

1. Il semble que le serment adjoint au consentement exprimé *per verba de futuro* produise le mariage. Car personne ne peut s'obliger à agir contrairement au droit divin. Or, on est tenu de droit divin de remplir son serment, comme on le voit d'après ces paroles (Matth. v, 33) : *Vous vous acquitterez envers le Seigneur des serments que vous aurez faits*. Donc aucune obligation postérieure ne peut dispenser l'homme de remplir le serment qu'il a fait auparavant. Par conséquent si après avoir donné son consentement à une personne *per verba de futuro*, et après l'avoir confirmé par un serment, on s'oblige envers une autre *per verba de præsenti*, il semble qu'on doive néanmoins observer son premier serment. Cependant il n'en serait pas ainsi si le serment n'avait pas ratifié le mariage. Donc le serment, joint au consentement exprimé *per verba de futuro*, produit le mariage.

(1) Pour qu'un mariage ne soit pas clandestin, il faut qu'il ait été célébré en présence de deux ou de trois témoins, et par devant le curé de la paroisse où les parties contractantes ont leur domicile. Voyez le concile de Trente, sess. XXIV decret. de reformat. matrim.

2. La vérité divine est plus forte que la vérité humaine. Or, une chose est confirmée au moyen du serment, d'après la vérité divine. Par conséquent puisque les paroles qui expriment le consentement *de præsenti* et qui ne renferment que la vérité humaine rendent le mariage parfait, il semble que les paroles *de futuro*, confirmées par le serment, puissent produire beaucoup plutôt le même effet.

3. D'après saint Paul (*Heb.* VI, 16) : *Le serment est la plus grande assurance que les hommes puissent se donner pour terminer leurs différends*. Par conséquent dans le jugement on doit s'en tenir au serment plutôt qu'à une simple parole. Si donc on donne son consentement à une personne par une simple parole, *per verba de præsenti*, après avoir consenti à en prendre une autre avec serment, *per verba de futuro*, il semble que d'après le jugement de l'Eglise on doive être contraint de s'unir à la première et non à la seconde.

4. Les paroles prononcées simplement *de futuro* produisent les fiançailles. Or, le serment opère quelque chose. Il produit donc plus que les fiançailles. Et comme au delà des fiançailles il n'y a que le mariage, il produit donc le mariage.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui doit arriver n'existe pas. Or, le serment qui s'ajoute au consentement n'empêche pas que les paroles *de futuro* ne signifient le consentement qui se rapporte à l'avenir. Le mariage n'existe donc pas encore.

Après que le mariage est parfait, il n'est pas nécessaire qu'un autre consentement intervienne par rapport au mariage lui-même. Or, après le serment il advient un autre consentement qui produit le mariage; autrement il serait inutile de jurer que cela sera. Donc ce serment ne produit pas le mariage.

CONCLUSION. — Le consentement exprimé *per verba de futuro* ne produit nullement le mariage, quand même il serait appuyé par un serment.

Il faut répondre que le serment est employé pour confirmer ce que l'on dit. Par conséquent il confirme seulement ce que les paroles signifient, et il n'en change pas la signification. C'est pourquoi puisque les paroles *de futuro* doivent à leur signification même de ne pas produire le mariage, parce que ce qu'on promet dans l'avenir n'est pas encore fait, il s'ensuit que malgré le serment qu'on fait, le mariage n'est pas encore ratifié, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 28).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est de droit divin de remplir un serment licite, mais non de remplir un serment illicite. Par conséquent si une obligation subséquente rend illicite un serment, quoiqu'il ait été licite auparavant, celui qui n'observe pas le serment qu'il a fait auparavant ne déroge pas au droit divin. Et c'est précisément ce qui a lieu dans le cas présent. Car il jure illicitement celui qui promet illicitement, et il n'est pas permis de promettre ce qui appartient à autrui. Ainsi le consentement qui suit *per verba de præsenti*, par lequel on donne la propriété de son corps à un autre, rend le serment antérieur illicite, de licite qu'il était auparavant.

Il faut répondre au *second*, que la vérité divine est la plus efficace pour confirmer la chose à laquelle on l'applique.

La réponse au *troisième* argument est évidente.

Il faut répondre au *quatrième*, que le serment opère quelque chose; il ne produit pas une obligation nouvelle, mais il confirme celle qui a été prise, et par conséquent celui qui la viole pèche plus grièvement.

ARTICULUS II. — UTRUM CARNALIS COPULA POST VERBA DE FUTURO CONSENSUM EXPRIMENTIA FACIAT MATRIMONIUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium, quia majus est consentire facto quàm verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam priùs fecit. Ergo videtur quòd multò magis per hoc fiat matrimonium, quàm si solis verbis de præsenti consensus fieret.

2. Præterea, consensus non solùm expressus, sed etiam interpretativus facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensûs quàm carnalis copula. Ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. Præterea, omnis conjunctio carnalis præter matrimonium facta est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittendo sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea « non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, » ex Augustino, epist. ad Macedonium. Sed aliquis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat. Ergo videtur quòd si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de præsenti, teneatur ad primam redire; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula post consensum de futuro facit matrimonium.

Sed *contra* est quod dicit Nicolaius I papa in resp. ad consult. Bulgar., cap. 3 (et habet. cap. *Tuas dudùm,* De clandest. despons.) : « Si consensus in nuptiis defuerit, cætera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. »

Præterea, quod sequitur ad aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur ipsum matrimonium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

CONCLUSIO. — Carnalis corpula, cùm consensum significare videatur, in Ecclesiæ foro post sponsalia matrimonium efficere dicitur, licèt in foro conscientiæ, si interior consensus desit, non perficiat.

Respondeo dicendum quòd de matrimonio possumus loqui dupliciter : uno modo quantùm ad forum conscientiæ ; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quòd perficiat matrimonium, cujus sponsalia præcesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit; quia verba etiam de præsenti consensum exprimentia, si consensus mentalis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4). Alio modo quantùm ad judicium Ecclesiæ, et quia in exteriori judicio secundùm ea quæ foris patent judicatur, cùm nihil possit expressiùs significare consensum quàm carnalis copula; ideo secundùm judicium Ecclesiæ carnalis copula consequens sponsalia, matrimonium facere judicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant (extra, De sponsalib. et matrim. cap. *Is qui fidem,* ex Gregorio IX, et cap. *Tua nos* , ex Innocentio III).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit in carnalem copulam secundùm rei veritatem; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundùm interpretationem juris.

Ad *secundum* dicendum, quòd interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod de rebus exteriùs fit.

Ad *tertium* dicendum, quòd si sponsa sponsum admittat, credens eum velle matrimonium consummare, excusatur à peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sint multùm distantis conditionis vel quantùm ad nobilitatem, vel quantùm ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat fornicando; et puniendus est de fraude quam facit.

Ad *quartum* dicendum, quòd in tali casu sponsus, antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint æqualis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur, et ideo sufficit, si ei de nuptiis provideat. Et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multò melioris conditionis, aut aliquod signum fraudis evidens fuerit, quia præsumi probabiliter potest quòd sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

QUESTION XLVII.

DU CONSENTEMENT CONTRAINT ET CONDITIONNEL.

Nous devons ensuite nous occuper du consentement contraint et conditionnel. A cet égard six questions se présentent : 1° Un consentement peut-il être contraint ? — 2° La coaction de la crainte peut-elle agir sur un homme constant ? — 3° Le consentement contraint détruit-il le mariage ? — 4° Le consentement contraint produit-il le mariage par rapport à celui qui use de contrainte ? — 5° Le consentement conditionnel produit-il le mariage ? — 6° Peut-on être forcé par son père à contracter mariage ?

ARTICLE I. — UN CONSENTEMENT PEUT-IL ÊTRE FORCÉ ?

1. Il semble qu'un consentement ne puisse être contraint. Car la contrainte ne peut s'exercer sur le libre arbitre dans aucun de ses états, comme nous l'avons dit (*Sent.* lib. II, dist. 25, quest. I, art. 2). Or, le consentement est un acte du libre arbitre. Il ne peut donc pas être contraint.

2. La violence est la même chose que la contrainte. Or, la contrainte, d'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1), est une chose dont le principe est extérieur, en sorte que celui qui est l'objet de l'action n'y contribue en rien. Or, le principe de tout consentement est intérieur. Aucun consentement ne peut donc être contraint.

3. Tout péché est consommé par le consentement. Or, ce qui est la consommation du péché ne peut être contraint; parce que d'après saint Augustin (*De lib. arb.* lib. III, cap. 18) personne ne pèche à l'égard de ce qu'il ne peut éviter. Par conséquent puisqu'en droit (lib. I, ff. *De eo quod metùs, etc.*), on définit la violence une force qui est d'une si grande puissance qu'on ne peut la repousser, il semble que le consentement ne puisse pas être contraint ou violenté.

4. La domination est opposée à la liberté. Or, la contrainte appartient à la domination, comme on le voit dans une définition qu'en donne Cicéron. Car il dit que la violence est l'action d'une puissance dominatrice qui retient une chose dans des limites qui lui sont étrangères. La violence ne tombe donc pas sur le libre arbitre, et par conséquent elle ne tombe pas non plus sur le consentement qui est son acte.

Mais c'est le *contraire*. Une chose qui ne peut pas être ne peut en empêcher une autre. Or, la contrainte du consentement empêche le mariage, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 29). Le consentement peut donc être forcé.

Dans le mariage il y a un contrat. Or, dans les contrats la volonté peut être contrainte ; ainsi le législateur remet entièrement les choses dans leur premier état, parce qu'il ne considère pas comme valide ce qui est fait par violence ou par crainte (lib. I, ff. sup. cit.). Il peut donc y avoir aussi dans le mariage un consentement forcé.

CONCLUSION. — Quoique dans le mariage le consentement ne puisse pas être absolument forcé, cependant il peut y avoir violence sous un rapport.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de contrainte ou de violence. L'une qui produit une nécessité absolue, c'est cette contrainte qu'Aristote dit (loc. sup. cit.) absolument violente, comme quand on pousse quelqu'un corporellement à un mouvement. L'autre qui produit une nécessité conditionnelle, et c'est celle-là qu'Aristote appelle une violence mixte, comme quand on jette ses marchandises à la mer dans la crainte d'un naufrage. Dans ce cas, quoique ce que l'on fait ne soit pas volontaire par lui-même, cependant cela est volontaire par rapport aux circonstances dans lesquelles on se trouve alors. Et comme les actes existent d'après les conditions particulières, il s'ensuit que cette action est absolument volontaire et qu'elle n'est involontaire que sous un rapport. Par conséquent cette violence ou cette contrainte peut exister dans le consentement qui est un acte de la volonté, tandis que la première ne le peut pas. Et comme cette contrainte résulte de ce qu'on redoute un danger imminent, il s'ensuit que cette violence est la même chose que la crainte qui force la volonté d'une certaine manière, au lieu que la première violence porte sur les actes corporels. Et parce que le législateur ne considère pas seulement les actes intérieurs, mais plutôt les actes extérieurs, il en résulte que par la violence il entend la contrainte absolument; et c'est pour cela qu'il distingue la violence de la crainte par opposition. Or, maintenant il s'agit du consentement intérieur, sur lequel ne porte pas la contrainte, mais la violence qui se distingue de la crainte. C'est pour ce motif que quant à ce qui regarde notre thèse, la contrainte est la même chose que la crainte. D'ailleurs la crainte d'après les jurisconsultes est le trouble que l'âme éprouve à cause d'un péril pressant ou futur (lib. sup. cit.).

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les premières raisons reposent sur la première espèce de contrainte et les autres sur la seconde.

ARTICLE II. — LA COACTION DE LA CRAINTE PEUT-ELLE AGIR SUR UN HOMME CONSTANT?

1. Il semble que la coaction de la crainte n'agisse par sur un homme constant. Car il est de la nature d'un homme constant de ne pas trembler dans les dangers. Par conséquent puisque la crainte est un trouble de l'âme qui résulte d'un péril imminent, il semble que l'homme constant ne soit pas forcé par la crainte.

2. La mort est la fin de toutes les choses redoutables, d'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 6), comme étant de toutes les choses redoutables celle qui occupe le premier rang. Or, ceux qui sont braves ne sont pas contraints par la mort; parce que celui qui est courageux affronte les dangers de mort. Il n'y a donc pas de crainte qui agisse sur un homme brave.

3. Parmi les autres périls les gens de bien craignent surtout pour leur réputation. Or, la crainte de la diffamation n'est pas considérée comme une crainte qui agit sur celui qui est brave, parce que, comme le dit la loi (lib. VII, ff. *De eo quod metûs*, etc.), la crainte de perdre sa réputation n'est pas comprise sous cette formule : *Ce que l'on fait par crainte.* Il n'y a donc pas de crainte qui agisse sur un homme brave.

4. La crainte est coupable dans celui qui est contraint par elle; parce qu'elle lui fait promettre ce qu'il ne veut pas tenir et par conséquent elle le fait mentir. Or, il n'est pas d'un homme brave de faire par une crainte quelconque un péché même le plus léger. Il n'y a donc pas de crainte qui agisse sur un homme brave.

Mais c'est le *contraire.* Abraham et Isaac furent des hommes coura-

geux. Or, ils ont eu peur, puisqu'ils ont dit par crainte que leurs épouses étaient leurs sœurs (*Gen.* XII et XXVI). Un homme brave peut donc être accessible à la crainte.

Partout où la violence mixte existe, il y a une crainte coactive. Or, quelque brave qu'on soit on peut subir cette violence, car si on est en mer on jettera ses marchandises dans un temps de naufrage. La crainte peut donc agir sur un homme constant.

CONCLUSION. — La coaction de la crainte peut agir sur un homme constant, de manière qu'il tolère un mal moindre pour en éviter un plus grand.

Il faut répondre que quand on dit que la crainte frappe sur quelqu'un, c'est comme si l'on disait qu'il est contraint par la crainte. Or, on est contraint par la crainte quand pour éviter ce que l'on craint, on fait quelque chose qu'on ne ferait pas dans d'autres circonstances. Dans ce cas l'homme sage se distingue de l'inconstant sous deux rapports. 1° Quant à la qualité du péril qu'on redoute; parce que l'homme sage et constant suit la droite raison par laquelle il sait ce qu'il doit laisser ou ce qu'il doit faire. Ainsi il sait qu'il doit toujours choisir le plus petit mal ou le plus grand bien. C'est pourquoi le sage est contraint par la crainte d'un mal plus grand à supporter un mal moindre; mais il n'est pas contraint à supporter un mal plus grand pour en éviter un moindre. Au contraire l'inconstant est contraint à un plus grand mal par la crainte d'un mal moindre, c'est-à-dire qu'il est porté au péché par la crainte des peines corporelles. Mais l'opiniâtre ne peut pas être contraint à supporter ou à faire un mal moindre pour en éviter un plus grand. Le constant tient par conséquent le milieu entre l'inconstant et l'opiniâtre. 2° Ils diffèrent quant à l'appréciation du péril qui les menace. Car le constant n'est contraint que par des prévisions fondées et probables, tandis que l'inconstant l'est par des motifs légers, d'après ces paroles (*Prov.* XXVIII, 11) : *L'impie fuit sans que personne le poursuive.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le constant est intrépide, comme Aristote le dit du fort (*Eth.* lib. III, cap. 6), il ne craint pas ce qu'il ne faut pas, ni où, ni quand cela n'est pas nécessaire.

Il faut répondre au *second*, que les péchés sont les plus grands des maux, c'est pourquoi l'homme constant ne peut être forcé d'aucune manière à leur égard et même il doit mourir plutôt que de les supporter, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 6 et 9). Mais il y a des pertes corporelles qui sont moindres que d'autres; les plus graves sont celles qui se rapportent à la personne; comme la mort, les coups, le viol et la servitude. C'est pourquoi ces maux forcent l'homme constant à supporter d'autres peines corporelles. Ces maux sont renfermés dans ce vers :

Stupri, sive statûs, verberis, atque necis.

Que ces maux se rapportent à sa propre personne ou à celle des autres il n'y a pas de différence.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la perte de la réputation soit un tort très-grave, cependant on peut facilement y remédier. C'est pour ce motif que d'après le droit on ne considère pas la crainte de la diffamation comme ayant pouvoir sur un homme constant.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'homme constant n'est pas forcé de mentir, parce qu'alors il veut donner; mais néanmoins il veut ensuite demander la restitution ou du moins faire sa dénonciation au juge, s'il a promis de ne pas demander la restitution. Mais il ne peut pas promettre de ne pas faire de dénonciation; parce que cet engagement étant contraire au

bien de la justice il ne peut pas y être contraint, de manière à agir contrairement à la justice.

ARTICLE III. — LE CONSENTEMENT CONTRAINT DÉTRUIT-IL LE MARIAGE?

1. Il semble que le consentement forcé ne détruise pas le mariage. Car, comme on requiert le consentement pour le mariage, de même on requiert l'intention pour le baptême. Or, celui qui est forcé par la crainte à se faire baptiser reçoit néanmoins ce sacrement. Donc celui qui est forcé par crainte à donner son consentement à un mariage est obligé par ce mariage même.

2. La violence mixte, d'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 5), tient plus du volontaire que de l'involontaire. Or, le consentement ne peut être forcé que par la violence mixte. Le volontaire n'est donc pas absolument détruit, et par conséquent le mariage existe encore.

3. Il semble qu'on doive conseiller à celui qui a été forcé de consentir à un mariage de s'en tenir à ce mariage; parce que quand on promet et qu'on ne tient pas il y a là une apparence de mal, dont l'Apôtre veut qu'on s'abstienne (I. *Thess.* v). Or, il n'en serait pas ainsi, si le consentement forcé détruisait absolument le mariage. Donc, etc.

Mais c'est le *contraire*. Le droit dit (cap. *Cùm locum*, De sponsal. et matrim.): Le consentement n'ayant pas lieu, dès qu'il y a crainte ou coaction, il est nécessaire que lorsque l'assentiment de chacun est requis on écarte toute espèce de violence. Or, dans le mariage on requiert le consentement des deux parties. Donc, etc.

Le mariage signifie l'union du Christ avec l'Eglise qui est produite par un amour parfaitement libre. Il ne peut donc pas être l'effet d'un consentement forcé.

CONCLUSION. — Le mariage étant un lien perpétuel et la crainte qui agit sur un homme constant étant contraire à cette perpétuité, il est manifeste que le consentement que cette crainte force détruit le mariage.

Il faut répondre que le lien du mariage est perpétuel. Par conséquent, ce qui répugne à la perpétuité détruit le mariage. Or, la crainte qui agit sur un homme constant détruit la perpétuité d'un contrat, parce qu'il peut demander qu'on le remette dans son ancien état. C'est pourquoi la coaction de la crainte qui agit sur un homme constant détruit le mariage, mais il n'en est pas de même d'une autre. Or, on regarde comme un homme constant l'homme vertueux qui sert de mesure pour toutes les actions humaines, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 4). — D'autres disent que si le consentement est réel, quoique forcé, le mariage existe intérieurement par rapport à Dieu, mais non par rapport à l'Eglise qui présume qu'il n'y a pas eu consentement intérieur à cause de la crainte. Mais cette opinion n'est pas fondée. Car l'Eglise ne doit pas présumer de quelqu'un qu'il a péché, tant qu'elle n'en a pas de preuves. Or, celui qui dirait qu'il consent, tandis qu'il ne consent pas, pécherait. L'Eglise présume donc qu'il a consenti, mais elle juge que ce consentement extorqué n'est pas suffisant pour produire le mariage.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'intention n'est pas la cause efficiente du sacrement dans le baptême, mais elle produit seulement l'action de celui qui le confère, au lieu que le consentement est la cause efficiente dans le mariage, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que toute espèce de volontaire ne suffit pas pour le mariage, mais il faut un volontaire complet parce que le mariage doit être perpétuel; et c'est pour cela qu'une violence mixte l'empêche.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne doit pas toujours engager celui

qui en est là à persévérer dans ce mariage, mais qu'on ne doit le faire que quand on a un péril à craindre de sa dissolution ; dès lors, en agissant autrement, il ne pèche pas. Car il n'y a pas même une apparence de mal à ne pas acquitter une promesse qu'on a faite malgré soi.

ARTICLE IV. — LE CONSENTEMENT FORCÉ PRODUIT-IL LE MARIAGE DE LA PART DE CELUI QUI USE DE CONTRAINTE?

1. Il semble que le consentement forcé produise le mariage au moins de la part de celui qui use de contrainte. Car le mariage est un signe de l'union spirituelle. Or, l'union spirituelle que la charité produit peut se rapporter à celui qui n'a pas la charité. Donc le mariage peut aussi se rapporter à celui qui ne le veut pas.

2. Si la personne qui a été contrainte vient ensuite à consentir, le mariage devient véritable. Or, celui qui a usé de contrainte tout d'abord n'est pas lié d'après le consentement subséquent de l'autre partie. Il l'était donc d'après son premier consentement.

Mais c'est le *contraire*. Le mariage est une relation d'égalité. Or, cette relation existe pareillement dans les deux parties. Par conséquent, s'il y a empêchement de la part de l'un, il n'y a pas mariage de la part de l'autre.

CONCLUSION. — Le mariage de deux personnes indiquant entre elles relation et union, le consentement forcé détruit le mariage de la part de celui qui violente, comme de la part de celui qui est violenté.

Il faut répondre que le mariage étant une relation et une relation ne pouvant naître dans l'un des extrêmes sans être dans l'autre, il s'ensuit que tout ce qui empêche le mariage dans l'un l'empêche dans l'autre; parce qu'il ne peut pas se faire qu'on soit époux sans épouse ou qu'on soit femme sans avoir de mari, comme on ne peut être mère sans avoir d'enfant. C'est pour cela qu'on dit communément que le mariage n'est pas boiteux.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'acte de celui qui aime puisse se porter sur celui qui n'aime pas, cependant il ne peut y avoir union entre eux qu'autant qu'ils s'aiment mutuellement. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. VIII, cap. 2) que l'amitié qui consiste dans une certaine union exige une réciprocité d'affection.

Il faut répondre au *second*, que le consentement libre de celui qui a été d'abord contraint ne produit le mariage qu'autant que le consentement antérieur subsiste encore dans l'autre selon toute sa force. Par conséquent, s'il retirait son consentement le mariage n'existerait pas.

ARTICLE V. — LE MARIAGE EST-IL PRODUIT PAR UN CONSENTEMENT CONDITIONNEL (1)?

1. Il semble qu'un consentement conditionnel ne produise pas le mariage. Car ce qui est mis sous condition n'est pas énoncé absolument. Or, dans le mariage il faut que les paroles expriment absolument le consentement. Donc un consentement conditionnel ne le produit pas.

2. Le mariage doit être certain. Or, quand on dit une chose sous condition, on la rend douteuse. Un consentement de cette nature ne produit donc pas le mariage.

Mais c'est le *contraire*. Dans les autres contrats l'obligation se forme sous condition et elle subsiste tant que la condition subsiste. Le mariage étant un contrat, il semble donc qu'il puisse se faire par un consentement conditionnel.

(1) Le consentement conditionnel *de præsenti vel præterito* ne rend pas le mariage invalide, mais il le rend illicite. Les curés doivent refuser leur ministère à ces sortes de mariages.

CONCLUSION. — Le consentement soumis à une condition *de præsenti* qui n'est pas contraire au mariage, ou à une condition *de futuro* qui est nécessaire, produit le mariage.

Il faut répondre que la condition qu'on appose se rapporte au présent ou au futur. Si elle se rapporte au présent et qu'elle ne soit pas contraire au mariage, soit qu'elle soit honnête, soit qu'elle ne le soit pas, le mariage subsiste du moment que la condition est remplie, et il n'existe pas si on ne la remplit pas. Mais si la condition est contraire aux biens du mariage, il n'y a pas de mariage, comme nous l'avons dit au sujet des fiançailles (quest. XLIII, art. 1). — Si la condition se rapporte au futur, ou elle est nécessaire comme quand on dit si le soleil se lève demain, et alors le mariage existe parce que ces choses futures sont présentes dans leurs causes; ou elle est contingente, comme le don d'une certaine somme ou le consentement des parents; et dans ce cas il faut juger de ce consentement, comme on juge du consentement que l'on donne *per verba de futuro*. Il ne produit donc pas le mariage.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE VI. — PEUT-ON ÊTRE FORCÉ PAR L'ORDRE DE SON PÈRE A SE MARIER?

1. Il semble qu'on puisse être forcé de se marier par l'ordre de son père. Car il est dit (*Colos.* III, 20) : *Enfants, obéissez en tout à vos parents.* Donc ils sont tenus aussi de leur obéir en cela.

2. (*Gen.* XXVIII) Isaac a ordonné à Jacob de n'épouser aucune des filles de Chanaan. Or, il ne lui aurait pas donné cet ordre, si de droit il n'avait pas eu le pouvoir de le faire. Le fils est donc tenu d'obéir en cela à son père.

3. Personne ne doit faire de promesse, surtout par serment, pour quelqu'un qu'on ne peut contraindre à l'observer. Or, les parents promettent des mariages futurs pour leurs enfants et ils scellent leur promesse par des serments. Ils peuvent donc par leurs ordres obliger leurs enfants à les remplir.

4. Le père spirituel, c'est-à-dire le pape, peut par son ordre forcer au mariage spirituel, c'est-à-dire à recevoir l'épiscopat. Le père selon la chair peut donc aussi forcer à un mariage charnel.

Mais c'est le *contraire*. Quand le père commande à son fils de se marier, celui-ci peut sans péché entrer en religion. Donc il n'est pas tenu de lui obéir sous ce rapport.

S'il était tenu d'obéir, les fiançailles contractées par les parents sans le consentement de leurs enfants seraient stables. Or, ceci est contraire au droit (cap. *Ex litteris*, De desponsat. impub.). Donc, etc.

CONCLUSION. — Puisque le mariage assujettit l'homme à une servitude perpétuelle, le père ne peut pas contraindre le fils à se marier, quoiqu'il puisse l'y engager pour une cause raisonnable.

Il faut répondre que le mariage étant une servitude perpétuelle, le père ne peut pas par son ordre contraindre le fils à se marier, puisque celui-ci est de condition libre; mais il peut l'y engager pour une cause raisonnable. Alors ce que le fils est par rapport à cette cause, il l'est par rapport aux ordres du père, de manière que si cette cause le contraint par nécessité ou par honnêteté, l'ordre du père le contraint de la même manière; autrement il ne le contraint nullement.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles de saint Paul ne s'entendent pas des choses où l'on est libre de soi-même, comme le père. Et tel est le mariage par lequel le fils devient père.

Il faut répondre au *second*, que Jacob était tenu de faire ce que lui or-

donnait Isaac, soit à cause de la malice de ces femmes, soit parce que la race de Chanaan devait être exterminée de la terre promise aux descendants des patriarches. C'est pourquoi Isaac pouvait lui donner ces ordres.

Il faut répondre au *troisième*, que les parents ne jurent qu'en sous-entendant cette condition, si les enfants y consentent, et ils sont obligés à les y engager de bonne foi.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y a des auteurs qui disent que le pape ne peut pas ordonner à quelqu'un de recevoir l'épiscopat; parce que le consentement doit être libre. Mais dans cette hypothèse la hiérarchie ecclésiastique périrait; car si on ne pouvait être forcé de recevoir les charges de l'Eglise, l'Eglise ne pourrait être conservée; puisque quelquefois ceux qui sont aptes à un emploi ne veulent l'accepter qu'autant qu'on les y contraint. — C'est pourquoi il faut répondre qu'il n'y a pas de parité entre ces deux cas. Car il n'y a pas de servitude corporelle dans le mariage spirituel comme dans le mariage corporel; puisque le mariage spirituel est une sorte d'office qui a pour objet la dispensation publique des choses saintes, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* IV, 1) : *Que les hommes nous considèrent comme les ministres du Christ, et les dispensateurs des mystères de Dieu.*

QUESTION XLVIII.

DE L'OBJET DU CONSENTEMENT.

Nous devons ensuite nous occuper de l'objet du consentement. A cet égard deux questions se présentent : 1° Le consentement qui fait le mariage, est-ce le consentement à l'acte charnel ? — 2° Le consentement donné pour une cause déshonnête produit-il le mariage?

ARTICULUS I. — UTRUM CONSENSUS QUI FACIT MATRIMONIUM, SIT CONSENSUS IN CARNALEM COPULAM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus (hab. ex Aug. lib. De bono viduit.; æquivalenter cap. 9, ante med.; vide cap. *Voventibus*, dist. 27) quòd « voventibus virginitatem non solùm nubere, sed etiam velle nubere damnabile est. » Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium, cui nuptiæ non contrariantur, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea, omnia quæ sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licita inter fratrem et sororem, exceptâ carnali copulâ. Sed non potest fieri licitè inter eos consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea, si mulier dicat viro : Consentio in te, dùm tamen non cognoscas me, non est consensus matrimonialis; quia est ibi aliquid contra substantiam prædicti consensûs. Sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo, etc.

4. Præterea, in qualibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo cùm initietur per consensum, videtur quòd consensus sit in carnalem copulam.

Sed *contra*. Nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carne. Sed B. Joannes evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente et carne. Ergo non consensit in carnalem copulam.

Præterea, effectus respondet causæ. Sed consensus est causa matri-

monii. Cùm ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quòd nec consensus qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

CONCLUSIO. — **Cum conjunctio carnalis non sit matrimonium essentialiter, consensus matrimonium faciens non est consensus in carnalem copulam, sed in matrimonium, in ordine ad carnalem copulam.**

Respondeo dicendum quòd consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium, quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum. Unde sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1, et quæst. XLV, art. 1 ad 2), non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quædam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quæ ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundùm quòd eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulæ, et hæc associatio conjugalis copula dicitur. Unde patet quòd benè dixerunt illi qui dixerunt quòd consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicitè, non explicitè; non enim debet intelligi, nisi sicut implicitè continetur effectus in sua causa, quia potestas carnalis copulæ, in quam consentitur, est causa carnalis copulæ, sicut potestas utendi re suâ est causa usûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consensus in matrimonium ideo est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet, sicut peccaret qui daret alteri potestatem accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solùm in hoc quòd ei actualiter traderet. De consensu autem beatæ Virginis supra dictum est (IV, dist. 3, quæst. II, art. 2, et part. III, quæst. XXIX, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licitè carnalis copula. Et ideo ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa conditio explicita non solùm actui, sed etiam potestati contrariatur copulæ carnalis; et ideo est contraria matrimonio.

Ad *quartum* dicendum, quòd initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus, vel potestas actui, qui est operatio. Rationes autem in contrarium ostendunt quòd non sit consensus in carnalem copulam explicitè, et hoc est verum.

ARTICLE II. — LE MARIAGE PEUT-IL EXISTER D'APRÈS LE CONSENTEMENT DONNÉ POUR UNE CAUSE DÉSHONNÊTE?

1. Il semble que le mariage ne puisse exister en vertu d'un consentement donné pour une cause déshonnête. Car une seule et même chose n'a qu'une raison unique. Or, le mariage est un sacrement. Il ne peut donc pas être produit quand on se propose une autre fin que celle pour laquelle Dieu l'a établi, c'est-à-dire la procréation des enfants.

2. L'union du mariage vient de Dieu, comme on le voit d'après ces paroles (Matth. XIX, 6) : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni*. Or, l'union qui se forme pour des causes honteuses ne vient pas de Dieu. Elle n'est donc pas le mariage.

3. Dans les autres sacrements si l'on n'observe pas l'intention de l'Eglise, le sacrement n'est pas valide. Or, l'intention de l'Eglise dans le sacrement de mariage ne se rapporte pas à une cause honteuse. Donc si pour une cause honteuse on contracte mariage, le mariage ne sera pas véritable.

4. D'après Boëce (in Top. loco *à causâ*, fin.) : Une chose dont la fin est

bonne, est bonne aussi elle-même. Or, le mariage est toujours bon. Donc le mariage n'existe pas si on le contracte pour une fin mauvaise.

5. Le mariage signifie l'union du Christ et de l'Eglise. Or, il n'y a là rien de honteux. On ne peut donc contracter mariage pour une cause honteuse.

Mais c'est le *contraire*. Celui qui baptise quelqu'un dans l'intention de faire un bénéfice le baptise véritablement. Donc celui qui se marie dans le but de gagner de l'argent se marie véritablement.

Les exemples et les autorités cités par le Maître des sentences (IV, dist. 30) prouvent la même chose.

CONCLUSION. — Le mariage auquel on consent pour une cause déshonnête est véritable, quoique cette espèce de consentement soit coupable.

Il faut répondre que la cause finale du mariage peut se considérer de deux manières, par elle-même et par accident. La cause par elle-même du mariage est celle à laquelle le mariage se rapporte de lui-même. Cette cause est toujours bonne : elle consiste à avoir des enfants et à éviter la fornication. Mais la cause finale par accident est ce que se proposent à l'égard du mariage les parties contractantes. Et parce que ce qu'elles se proposent est une suite du mariage lui-même et que ce qui est antérieur n'est pas changé par ce qui vient ensuite, mais que c'est plutôt le contraire, il s'ensuit que le mariage ne tire pas sa bonté ou sa malice de cette cause, mais ce sont les parties contractantes dont elle est par elle-même la fin. Et comme les causes par accident sont infinies, il peut y avoir dans le mariage un nombre infini de causes accidentelles dont les unes sont honnêtes et les autres ne le sont pas.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce principe est vrai à l'égard de la cause absolue et principale; mais ce qui a une fin absolue et principale peut avoir plusieurs fins secondaires absolues et une infinité de fins par accident.

Il faut répondre au *second*, que l'union peut être prise pour la relation elle-même qui est le mariage. Cette union vient toujours de Dieu et elle est bonne, quelle que soit la cause qui la produise. Ou bien on peut la prendre pour l'acte de ceux qui s'unissent. Dans ce sens elle est quelquefois mauvaise et elle ne vient pas de Dieu, absolument parlant. Il ne répugne pas d'ailleurs qu'un effet dont la cause est mauvaise vienne de Dieu, comme un enfant qui naît d'un adultère. Car l'effet ne vient pas de la cause en tant qu'elle est mauvaise, mais en tant qu'elle a quelque chose de bon, selon qu'elle vient de Dieu, quoiqu'elle n'en vienne pas absolument.

Il faut répondre au *troisième*, que l'intention de l'Eglise d'après laquelle elle se propose de conférer un sacrement est de nécessité pour toute espèce de sacrement; de sorte que si l'on n'observe pas cette intention on ne produit rien dans les sacrements. Mais l'intention de l'Eglise qui a pour but l'utilité qu'on doit retirer d'un sacrement n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement, mais seulement pour qu'il soit bien reçu. Par conséquent si on ne l'observe pas le sacrement n'en est pas moins véritable. Mais cependant celui qui néglige cette intention pèche, comme si dans le baptême on n'avait pas l'intention de rendre à l'âme sa pureté, tel que l'Eglise se le propose. De même celui qui a l'intention de se marier, quoiqu'il ne se propose pas la fin que l'Eglise se propose elle-même, est néanmoins marié véritablement.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mal qu'on se propose n'est pas la fin du mariage, mais la fin des parties contractantes.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'union elle-même est le signe de

l'alliance du Christ et de l'Eglise, mais non l'action (1) des personnes qui sont unies. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

QUESTION XLIX.

DES BIENS DU MARIAGE.

Nous devons ensuite nous occuper des biens du mariage. A cet égard six questions se présentent : 1° Doit-il y avoir des biens pour excuser le mariage? — 2° Sont-ils suffisamment assignés? — 3° Le bien du sacrement est-il le plus important entre tous les autres biens? — 4° L'acte du mariage est-il excusé de péché par les biens que nous avons allégués? — 5° Pourrait-il être quelquefois excusé de péché sans eux? — 6° Quand il existe sans eux est-il toujours un péché mortel?

ARTICLE I. — DOIT-IL Y AVOIR DES BIENS POUR EXCUSER LE MARIAGE?

1. Il semble que le mariage ne doive pas avoir de biens qui l'excusent. Car comme la conservation de l'individu qui résulte de ce qui appartient à la vie nutritive est dans l'intention de la nature; de même la conservation de l'espèce qui est produite par le mariage, et cela d'autant plus que le bien de l'espèce est meilleur et plus noble que le bien de l'individu. Or, on n'a pas besoin de biens particuliers pour excuser l'acte de la vie nutritive, et par conséquent on n'en a pas besoin non plus pour excuser le mariage.

2. D'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 12) l'amitié qui existe entre l'homme et la femme est naturelle et renferme en soi l'honnête, l'utile et l'agréable. Or, ce qui est honnête en soi n'a pas besoin d'excuse. Donc on ne devrait pas attribuer au mariage des biens qui l'excusent.

3. Le mariage a été établi comme remède et comme devoir, ainsi que nous l'avons dit (quest. XLII, art. 2). Considéré comme devoir il n'a pas besoin d'excuse; parce que dans ce cas il en aurait eu besoin aussi dans le paradis, ce qui est faux. Car là le mariage aurait été honorable et le lit nuptial eût été sans tache, selon l'expression de saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IX, cap. 3). Il n'en a pas besoin non plus comme remède, pas plus que les autres sacrements qui ont été aussi institués pour remédier au péché. Le mariage ne doit donc pas avoir des biens qui l'excusent.

4. Les vertus dirigent à l'égard de tout ce que l'on peut faire honnêtement. Si donc le mariage peut être ennobli par certains biens, il n'a pas besoin d'autres biens pour l'ennoblir que des vertus de l'âme. Par conséquent on ne doit pas assigner au mariage des biens qui l'ennoblissent, comme on ne doit pas en assigner aux autres choses dans lesquelles les vertus dirigent.

Mais c'est le *contraire*. Partout où il y a indulgence, il faut nécessairement qu'il y ait un motif d'excuse. Or, dans notre état d'infirmité, le mariage est accordé à l'homme *par indulgence*, comme on le voit d'après ce que dit saint Paul (I. *Cor.* VII). Il a donc besoin d'avoir certains biens pour excuses.

Præterea, concubitus fornicarius et matrimonialis sunt ejusdem speciei quantùm ad speciem naturæ. Sed concubitus fornicarius de se est turpis. Ergo ad hoc quòd matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

CONCLUSION. — Comme dans l'union de l'homme et de la femme, par suite de la délectation et de la sollicitude des biens temporels, il en résulte un certain détriment pour la raison, il a fallu qu'il y eût des biens qui ennoblissent le mariage et qui fussent une compensation pour cette perte.

(1) Leur opération peut être bonne ou mauvaise, mais l'union qui est le signe sacramentel est toujours bonne.

Respondeo dicendum quòd nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere, nisi pro aliqua recompensatione alicujus æqualis vel melioris boni. Unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit : tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 11, circ. fin.); tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium, ut patet (I. Corinth. VII). Et ideo talis conjunctionis electio non potest esse ordinata, nisi per recompensationem aliquorum, ex quibus dicta conjunctio honestetur : et hæc sunt bona quæ matrimonium excusant, et honestum reddunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut est in prædicta actione : tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta; nutritiva autem, per quam non traducitur, non est corrupta, neque infecta; tum etiam quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quàm defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem, secundùm quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectûs; sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in illo actu; quæ etiam animalia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideo non est simile.

Il faut répondre au *second* argument, que ces biens qui ennoblissent le mariage sont de son essence. C'est pourquoi il n'en a pas besoin comme de choses extérieures pour l'ennoblir, mais il en a besoin comme de principes qui produisent en lui l'honnêteté qui lui convient par elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que le mariage, par là même qu'il est un devoir ou un remède, est une chose utile et honnête. Ces deux choses lui conviennent l'une et l'autre en raison de ce qu'il possède ces biens qui en font un devoir et qui lui permettent de remédier à la concupiscence

Il faut répondre au *quatrième*, qu'un acte vertueux est ennobli par la vertu comme par le principe dont il émane et par les circonstances comme par ses principes formels. Les biens du mariage se rapportent de cette dernière manière au mariage, comme les circonstances requises pour qu'un acte soit vertueux se rapportent à cet acte.

ARTICLE II. — LES BIENS DU MARIAGE SONT-ILS SUFFISAMMENT DÉTERMINÉS?

1. Il semble que le Maître des sentences ne détermine pas suffisamment les biens du mariage en disant (IV, dist. 31) que ce sont : la fidélité, la procréation des enfants *(proles)* et le sacrement. Car le mariage a lieu non-seulement pour mettre au monde des enfants et les nourrir, mais pour le partage de la vie commune et la communication de leurs œuvres, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 12). Donc comme on compte parmi les biens du mariage la procréation des enfants, on devrait aussi compter la communication des œuvres.

2. L'union du Christ avec l'Eglise que le mariage signifie est perfectionnée par la charité. Donc parmi les biens du mariage on doit mettre la charité plutôt que la foi.

3. Præterea, in matrimonio sicut exigitur quòd neuter conjugum ad alterius thorum accedat, ita exigitur quòd unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut Magister dicit (loc. cit.). Ergo debet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4. Comme dans le mariage, selon qu'il signifie l'union du Christ et de

l'Eglise, on requiert l'indivisibilité, de même on exige aussi l'unité de manière qu'un homme n'ait qu'une femme. Or, le sacrement que l'on compte parmi les biens du mariage appartient à l'indivisibilité. Il devrait donc y avoir aussi quelque chose qui appartînt à l'unité.

5. Mais au *contraire*. Il semble que ces biens soient superflus. Car une vertu unique suffit pour ennoblir un seul acte. Or, la fidélité est une vertu. Il n'était donc pas nécessaire d'ajouter deux autres choses pour ennoblir le mariage.

6. Une chose ne tire pas ce qu'elle a d'utile et d'honnête de la même source : puisque l'utile et l'honnête sont des divisions opposées du bien. Or, le mariage tire son utilité de la procréation des enfants. On ne doit donc pas compter les enfants parmi les biens qui ennoblissent le mariage.

7. Aucune chose ne doit être considérée comme une propriété ou une condition d'elle-même. Or, on établit ces biens comme des conditions du mariage. Par conséquent puisque le mariage est un sacrement on ne doit pas le mettre parmi les biens du mariage.

CONCLUSION. — La procréation des enfants, la fidélité et le sacrement sont les premiers et les principaux biens qui rendent le mariage honnête.

Il faut répondre que le mariage est un devoir de la nature et un sacrement de l'Eglise. Selon qu'il est un devoir de la nature il est réglé par deux choses, comme tout autre acte de vertu. L'une de ces deux choses est exigée de la part de l'agent lui-même, et c'est l'intention de la fin qu'on doit avoir en vue. C'est ainsi qu'on désigne les enfants comme le bien du mariage. L'autre est exigée par rapport à l'acte lui-même qui est bon dans son genre du moment qu'il a pour objet une matière légitime. A ce point de vue on désigne la fidélité qui fait que l'homme s'approche de sa femme et non d'une autre. Le mariage a en outre une certaine bonté comme sacrement, et c'est ce qu'on désigne par le mot même de *sacrement*.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot (*proles*) n'indique pas seulement la procréation des enfants, mais encore leur éducation qui est le but auquel se rapporte toute la communication des œuvres qui existe entre l'homme et la femme selon qu'ils sont unis par le mariage; car les parents thésaurisent naturellement pour leurs enfants, comme on le voit (II. *Cor.* XII). Ainsi la seconde chose est donc renfermée dans les soins de la famille comme la fin secondaire dans la fin principale.

Il faut répondre au *second*, que le mot *fides* ne se prend pas ici pour la vertu théologale qui porte ce nom, mais il désigne une partie de la justice selon qu'on donne ce nom à l'exécution de ce que l'on a dit, lorsqu'on observe ce que l'on a promis; car, puisque le mariage est un contrat, il y a en lui une promesse par laquelle un homme s'attache exclusivement à une femme.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alienum thorum accedat, ita etiam quòd sibi invicem debitum reddant : et hoc etiam est principalius, cùm sequatur ex ipsa mutua potestate invicem data, et ideo utrumque ad fidem pertinet. Sed in lib. Sentent. ponitur illud quod est minùs manifestum.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on doit comprendre dans le sacrement non-seulement l'indivisibilité des parties, mais encore tout ce qui résulte du mariage, par là même qu'il est le signe de l'union du Christ et de l'Eglise. — Ou bien il faut dire que l'unité dont parle l'objection appartient à la fidélité, comme l'indivisibilité au sacrement.

Il faut répondre au *cinquième*, que le mot *fides* ne désigne pas ici une

vertu, mais une condition de la vertu d'où vient le mot de fidélité, qui est une partie de la justice.

Il faut répondre au *sixième*, que comme le bon usage du bien qui est utile reçoit la nature de l'honnête, non de l'utile lui-même, mais de la raison qui en rend l'usage convenable; de même ce qui se rapporte à un bien utile peut produire l'honnête par la force de la raison qui rend cette disposition droite et bonne. C'est ainsi que le mariage est utile par là même qu'il a pour but les enfants, et il est néanmoins honnête, selon qu'il est mis en rapport avec cette fin d'une manière convenable.

Il faut répondre au *septième*, que comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 31), le mot *sacrement* ne désigne pas ici le mariage lui-même, mais son indissolubilité qui est le signe de la même chose à laquelle le mariage appartient.—Ou bien il faut dire que quoique le mariage soit un sacrement, il a néanmoins un autre être comme mariage et un autre être comme sacrement; parce qu'il a été établi non-seulement pour être le signe d'une chose sacrée, mais encore comme un devoir de la nature. C'est pourquoi la qualité de sacrement est une condition qui s'ajoute au mariage considéré en lui-même et d'où il tire son honnêteté. C'est pourquoi sa sacramentalité, si l'on peut s'exprimer ainsi, est placée parmi les biens qui ennoblissent le mariage. D'après cela par le troisième bien du mariage, c'est-à-dire par le sacrement, on comprend non-seulement l'indissolubilité, mais encore tout ce qui appartient à sa signification.

ARTICLE III. — LE SACREMENT EST-IL LE PLUS IMPORTANT DES BIENS DU MARIAGE ?

1. Il semble que le sacrement ne soit pas le plus important des biens du mariage. Car la fin est ce qu'il y a de principal dans chaque chose. Or, les enfants sont la fin du mariage. Donc ils sont le bien du mariage le plus important.

2. Pour la nature de l'espèce la différence qui la complète est plus principale que le genre, comme la forme l'emporte sur la matière dans la constitution des choses naturelles. Or, le sacrement convient au mariage en raison de son genre; tandis que les enfants et la fidélité lui conviennent en raison de sa différence, selon qu'il est un sacrement spécial. Donc les deux autres choses sont plus principales dans le mariage que le sacrement.

3. Comme le mariage existe sans les enfants et sans la fidélité, de même il se rencontre sans l'indissolubilité, comme on le voit quand l'un des époux entre en religion avant que le mariage ne soit consommé. Par conséquent d'après cette raison le sacrement n'est pas ce qu'il y a de principal dans le mariage.

4. L'effet ne peut pas être plus principal que sa cause. Or, le consentement qui est cause du mariage change souvent. Donc le mariage peut aussi être dissous et par conséquent l'indissolubilité ne l'accompagne pas toujours.

5. Les sacrements qui ont un effet perpétuel impriment caractère. Or, le mariage n'imprime pas caractère. Donc il n'a pas une indissolubilité perpétuelle. C'est pourquoi comme le mariage existe sans les enfants, de même il peut aussi exister sans le sacrement, et par conséquent, etc.

Mais c'est le *contraire*. Ce qu'on met dans la définition d'une chose, c'est ce qui lui est le plus essentiel. Or, l'indissolubilité qui appartient au sacrement, entre dans la définition que nous avons donnée plus haut du mariage (quest. XLIV, art. 3), tandis qu'il n'en est pas de même des enfants, ni

de la fidélité. Le sacrement est donc entre tous les autres biens celui qui est le plus essentiel au mariage.

La vertu divine qui opère dans les sacrements est plus efficace que la vertu humaine. Or, les enfants et la fidélité appartiennent au mariage considéré comme un office de la nature humaine, tandis que le sacrement se rapporte à lui selon qu'il est d'institution divine. Le sacrement est donc plus important dans le mariage que les deux autres biens.

CONCLUSION. — Le bien du mariage le plus noble c'est le sacrement, mais ce qu'il y a de plus essentiel ce sont les enfants ou le désir d'en avoir ; vient ensuite la fidélité ou l'obligation de garder la foi donnée, et enfin le sacrement.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est plus importante qu'une autre de deux manières, ou parce qu'elle est plus essentielle, ou parce qu'elle est plus noble. Si on la dit plus importante parce qu'elle est plus noble, à ce point de vue le sacrement est de toutes les manières le premier des trois biens du mariage, parce qu'il lui appartient selon qu'il est un sacrement de la grâce, tandis que les deux autres lui appartiennent selon qu'il est un devoir de la nature, et la perfection de la grâce est plus noble que celle de la nature. Si on dit d'une chose qu'elle est plus importante parce qu'elle est plus essentielle, alors il faut distinguer, parce que la fidélité et les enfants peuvent être considérés de deux manières : 1° en eux-mêmes, de la sorte ils appartiennent à l'usage du mariage par lequel les enfants sont produits et le pacte conjugal observé. Mais l'indissolubilité que le sacrement implique appartient en soi au mariage lui-même ; parce que par là même que par le pacte conjugal ils se donnent à jamais pouvoir l'un sur l'autre réciproquement, il s'ensuit qu'ils ne peuvent être séparés. D'où il résulte que le mariage n'existe jamais sans l'indissolubilité, tandis qu'on le trouve sans la fidélité et les enfants, parce que l'être d'une chose ne dépend pas de son usage. A ce point de vue le sacrement est plus essentiel au mariage que la fidélité et les enfants. 2° On peut considérer la fidélité et les enfants selon qu'ils existent dans leurs principes, de manière que par les enfants on entende l'intention d'en avoir, et par la fidélité l'obligation de garder la foi donnée. Le mariage ne peut pas exister sans cela, parce que ces effets résultent dans le mariage du pacte conjugal, au point que si l'on exprimait dans le consentement qui produit le mariage quelque chose de contraire à ces biens, le mariage ne serait pas véritable. En entendant ainsi la fidélité et les enfants, il est constant que les enfants sont le bien le plus essentiel dans le mariage ; la fidélité vient en second lieu et le mariage en troisième ; comme l'être naturel est plus essentiel à l'homme que l'être de la grâce, quoique ce dernier soit plus noble.

Il faut répondre au *premier* argument, que la fin est ce qu'il y a de premier dans la chose selon l'intention, mais qu'elle est ce qu'il y a de dernier selon l'exécution. Il en est de même des enfants par rapport aux biens du mariage ; c'est pourquoi ils sont d'une manière ce qu'il y a de plus principal, et d'une autre manière ils ne le sont pas.

Il faut répondre au *second*, que le sacrement, même selon qu'on le considère comme le troisième bien du mariage, lui appartient en raison de sa différence. Car on l'appelle sacrement d'après la signification de cette chose sacrée déterminée que le mariage signifie.

Il faut répondre au *troisième*, que le mariage, d'après saint Augustin (lib. *De bono conjug.* cap. 9), est un bien pour les mortels. Par conséquent à la résurrection *les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de*

maris, d'après l'Evangile (Matth. XXII, 30). C'est pourquoi le lien du mariage ne s'étend pas au delà de la vie où on le contracte. C'est pour cela qu'on le dit indissoluble, parce qu'il ne peut être dissous en cette vie, sinon par la mort corporelle après l'union charnelle, ou par la mort spirituelle après l'union spirituelle seulement.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique le consentement qui produit le mariage ne soit pas matériellement perpétuel, c'est-à-dire quant à la substance de l'acte, parce que cet acte cesse et qu'un acte contraire peut lui succéder; cependant à parler formellement il est perpétuel, parce qu'il a pour objet la perpétuité du lien. Autrement il ne produirait pas le mariage. Car le consentement donné pour un temps à une personne ne produit pas le mariage. Et je dis formellement selon que l'acte tire son espèce de son objet, et c'est ainsi que le mariage tire son indissolubilité du consentement.

Il faut répondre au *cinquième*, que dans les sacrements qui impriment caractère on reçoit un pouvoir pour produire des actes spirituels, tandis que dans le mariage on reçoit le pouvoir de faire des actes corporels. Par conséquent le mariage, en raison du pouvoir que les époux se donnent l'un sur l'autre, s'accorde avec les sacrements qui impriment caractère, et c'est de là que lui vient son indissolubilité, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 31), mais il en diffère en raison de ce que ce pouvoir se rapporte à des actes corporels, et c'est pour cela qu'il n'imprime pas un caractère spirituel.

ARTICULUS IV. — UTRUM ACTUS MATRIMONII EXCUSETUR PER BONA PRÆDICTA.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonii non possit excusari per bona prædicta, ut non sit omninò peccatum. Quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinatè sustinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipso actu conjugali, est majus quàm hæc tria conjugii bona. Ergo prædicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Præterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum : quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundùm se est malus ; aliàs excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Præterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectàtio illius actùs sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

4. Præterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundùm Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 15). Sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo actu. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

Sed *contra*. Concubitus conjugalis non differt à fornicatione nisi per bona matrimonii. Si ergo hæc non sufficerent excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret; quod est contra id quod habitum est supra (quæst. XLI, art. 3).

Præterea, bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiæ debitæ, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 4). Sed circumstantiæ tales sufficienter faciunt quòd actus aliquis non sit malus. Ergo et hæc bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

CONCLUSIO. — Quanquam minus honestus appareat matrimonii actus, propter effrænam illam quam semper conjunctam habet, delectationem, proles tamen ac fides, et sacramentum ipsum non tantùm excusant, sed et sanctum reddunt.

Respondeo dicendum quòd aliquis actus dicitur excusari dupliciter : uno modo ex parte facientis, ita quòd non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto, vel in parte. Alio modo dicitur excusari actus ex parte suî, ita scilicet quòd non sit malus : et hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quòd non sit malus in genere moris, et quòd sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens, ut in secundo libro dictum est (dist. 40, quæst. I, art. 5). Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter : uno modo bonitate virtutis, et sic habet actus quòd sit bonus ex his quæ ipsum in medio ponunt : et hoc faciunt in actu matrimonii fides et proles, ut ex dictis patet (art. 2 huj. quæst.); alio modo bonitate sacramenti, secundùm quòd actus non solùm bonus, sed etiam sanctus dicitur : et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundùm quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quòd prædicta bona sufficienter actum matrimonii excusant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantùm ad habitum, sed solùm quantùm ad actum. Nec est inconveniens quòd quandoque aliquis actus qui est melior secundùm genus suum, interrumpatur pro aliquo minùs bono actu; hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat, ut interdùm actioni vacet.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter comitatur concubitum, esset malum culpæ. Nunc autem non est malum culpæ, sed pœnæ tantùm, quæ est inobedientia concupiscentiæ ad rationem. Et ideo non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd superabundantia passionis, quæ facit vitium, non attenditur secundùm quantitativam ipsius intensionem, sed secundùm proportionem ipsius ad rationem. Unde tunc solùm passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundùm quantitatem, non tamen excedit limites sibi à ratione præfixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

Ad *quartum* dicendum, quòd turpitudo illa quæ semper est in actu matrimoniali, et erubescentiam facit, est turpitudo pœnæ, et non culpæ, quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ARTICULUS V. — UTRUM ACTUS MATRIMONIALIS EXCUSARI POSSIT SINE BONIS MATRIMONII.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii. Qui enim à natura tantùm movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere; quia bona matrimonii pertinent ad gratiam, vel virtutem. Sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum prædictum, non videtur esse peccatum; quia nullum naturale est malum, cùm malum sit præter naturam et præter ordinem, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. IV, lect. 22). Ergo actus matrimonialis excusari potest etiam sine bonis matrimonii.

2. Præterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanæ infirmitati ut fornicatio vitetur, ut patet (I. Corinth. VII). Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. Præterea, ille qui utitur re suâ ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et è contrario. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum, et sic idem quod priùs.

4. Præterea, illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum, nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonialis, quo quis cognoscit suam, est ex genere bonus. Ergo non potest esse malus, nisi malâ intentione fiat. Sed potest bonâ intentione fieri, etiamsi non intendat aliquod bonum matrimonii; putà cùm quis salutem corporalem per hoc intendit servare, aut consequi. Ergo videtur quòd etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

Sed *contra*, remotâ causâ, removetur effectus. Sed causa honestatis actûs matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Præterea, non differt actus prædictus ab actu fornicario nisi in prædictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo si non excusatur prædictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

CONCLUSIO. — Actus matrimonialis semper culpabilis et peccatum est, nisi prolis intentio, ac mutua inter conjuges fides adsit.

Respondeo dicendum quòd sicut bona matrimonii, secundùm quòd sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam secundùm quòd sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum, quantùm ad illa duo bona matrimonii quæ ipsius actum respiciunt. Unde quando conjuges conveniunt causâ prolis procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad fidem pertinet, totaliter excusantur à peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.) : unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actum ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causâ alicujus significationis conveniunt. Et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causa procreandæ prolis, et debiti reddendi : aliàs autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd proles, prout est bonum sacramenti, addit supra prolem, prout est bonum intentum à natura. Natura enim intendit prolem, prout in ipsa salvatur bonum speciei; sed in prole, secundùm quòd est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulteriùs ordinetur in Deum. Et ideo oportet quòd intentio naturæ, quæ prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis, prout est bonum sacramenti : aliàs staretur in creatura, quod sine peccato esse non potest. Et ideo quando natura tantùm movet ad actum matrimonii, non excusatur à peccato omnino, nisi inquantum motus naturæ ordinatur actu vel habitu ulteriùs ad prolem, secundùm quòd est bonum sacramenti : nec tamen sequitur quòd motus naturæ sit malus, sed quòd sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulteriùs ordinetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum; quia hæc est quædam redditio debiti, quæ ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundùm hoc est peccatum veniale, nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundùm indulgentiam, quæ est de peccatis venialibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd una debita circumstantia non sufficit ad hoc

quòd actus sit bonus. Et ideo non oportet quòd qualitercumque quis re suâ utatur, usus sit bonus; sed quando utitur re suâ ut debet, secundùm omnes circumstantias.

Ad *quartum* dicendum, quòd quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen hæc intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum; sicut qui ex sacramento baptismi tantùm salutem corporalem quæreret; similiter etiam est in proposito in actu matrimonii.

ARTICULUS VI. — UTRUM COGNOSCENS UXOREM, NON INTENDENS ALIQUOD BONUM MATRIMONII, SED SOLAM DELECTATIONEM, MORTALITER PECCET.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd quandocumque aliquis uxorem cognoscit, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet. Quia, sicut Hieronymus dicit (sup. illud Ephes. v): *Viri, diligite* (et habetur in littera, 4, dist. 31), voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandæ sunt. Sed non dicitur esse damnabile nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter voluptatem solam est semper peccatum mortale.

2. Præterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in secundo lib. dictum est (dist. 24, quæst. III, art. 4; et 1 2, qu. LXXIV, art. 8). Sed quicumque cognoscit uxorem suam causâ delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea, quicumque usum creaturæ non refert in Deum, creaturâ fruitur, quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea, nullus debet excommunicari nisi pro peccato mortali. Sed aliquis uxorem solâ libidine cognoscens ab introitu Ecclesiæ arcetur, ut in littera dicitur (loc. cit., ex Greg. XII, epist. 31), quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed *contra* est quòd, secundùm Augustinum (Cont. Julian. lib. II, cap. 10, à princ., et lib. De decem chordis, cap. 11, à med.; et serm. 41, De sanctis, parùm à princ.), talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur : *Pater noster*, etc., ut habetur in littera (loc. cit.). Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo, etc.

Præterea, qui cibo utitur ad delectationem tantùm, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantùm causâ libidinis satiandæ.

CONCLUSIO. — Cognoscens uxorem solâ libidinis et delectationis causâ nullum aliud bonum matrimonii habitu, vel actu intendens, mortaliter peccat.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quando autem omnino delectationem despicit, et displicet ei, tunc est omnino sine veniali peccato : ut sic delectationem in isto actu quærere sit peccatum mortale, delectationem oblatam acceptare sit peccatum veniale, sed eam odire sit perfectionis. Sed hoc non potest esse, quia secundùm Philosophum (Ethic. lib. x, cap. 3 et 4), idem judicium est de delectatione et operatione, quia operationis bonæ est delectatio bona, et malæ mala. Unde cùm actus matrimonialis non sit per se malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale semper. Et ideo dicendum quòd si delectatio quæratur ultra hones-

tatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjuge non attendat quòd conjux est, sed solùm quòd mulier, paratus idem facere cum ea, si non esset conjux, est peccatum mortale : et ideo talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quæreretur quàm in conjuge, sic est veniale peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tunc voluptates meretricias vir in uxore quærit, quando nihil aliud in ea attendit quàm quod in meretrice attenderet.

Ad *secundum* dicendum, quòd consensus in delectationem concubitûs qui est peccatum mortale, est peccatum mortale; non autem talis est delectatio matrimonialis actûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis delectationem non referat actu in Deum, non tamen ponit in ea ultimum voluntatis finem; aliàs eam ubicumque indifferenter quæreret. Et ideo non oportet quòd creaturâ fruatur; sed utitur creaturâ actu propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad *quartum* dicendum, quòd hoc non dicitur propter hoc quòd ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur; sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quòd efficitur in actu illo totus caro.

QUESTION L.

DES EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE EN GÉNÉRAL.

Nous devons ensuite nous occuper des empêchements de mariage. Nous en parlerons 1° en général; 2° en particulier.

ARTICLE UNIQUE. — ASSIGNE-T-ON CONVENABLEMENT AU MARIAGE DES EMPÊCHEMENTS ?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable d'assigner des empêchements au mariage. Car le mariage est un sacrement que l'on distingue par opposition des autres sacrements. Or, on n'assigne pas d'empêchements à l'egard des autres sacrements. On ne doit donc pas non plus en assigner pour le mariage.

2. On doit empêcher une chose d'autant moins de manières qu'elle est moins parfaite. Or, le mariage est le moins parfait de tous les sacrements. On ne doit donc lui assigner aucun empêchement ou en déterminer le moins possible.

3. Partout où se trouve la maladie il est nécessaire qu'on y applique le remède. Or, la concupiscence à laquelle le mariage doit remédier existe dans tout le monde. Il ne doit donc pas y avoir d'empêchement qui rende une personne absolument incapable de le contracter.

4. On appelle illégitime ce qui est contraire à la loi. Or, les empêchements qu'on assigne au mariage ne sont pas contraires à la loi de nature. Car ils n'ont pas existé de la même manière dans tous les états du genre humain. En effet on trouve que l'on a prohibé plus de degrés de consanguinité dans un temps que dans un autre. D'ailleurs la loi humaine ne peut pas, à ce qu'il semble, créer des empêchements au mariage, parce que le mariage n'est pas d'institution humaine, mais d'institution divine, comme les autres sacrements. On ne doit donc pas assigner au mariage des empêchements qui rendent les personnes incapables de contracter.

5. Le légitime et l'illégitime diffèrent en ce que l'un est contraire à la loi,

tandis que l'autre ne lui est pas contraire. Il n'y a pas de milieu entre ces deux choses, puisqu'elles sont opposées selon l'affirmation et la négation. Il ne peut donc pas y avoir des empêchements de mariage d'après lesquels il y ait des personnes qui tiennent le milieu entre celles qui sont légitimes et celles qui ne le sont pas.

6. L'union de l'homme et de la femme n'est licite que dans le mariage. Or, toute union illicite doit être dirimée. Par conséquent si une chose empêche le mariage lorsqu'il doit être contracté, elle le dirimera après qu'il est contracté. Ainsi on ne doit donc pas assigner au mariage des empêchements qui empêchent de le contracter et qui ne le diriment pas après qu'il a été contracté.

7. Aucun empêchement ne peut éloigner d'une chose ce qui entre dans sa définition. Or, l'indissolubilité entre dans la définition du mariage. Il ne peut donc pas y avoir d'empêchements qui diriment le mariage après qu'il est contracté.

8. Mais au *contraire*. Il semble que les empêchements de mariage doivent être infinis. Car le mariage est un bien. Or, les défauts du bien peuvent exister d'une multitude infinie de manières, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4, part. IV, lect. 22). Les empêchements de mariage sont donc infinis.

9. Les empêchements de mariage résultent de l'état des individus. Or, ces conditions ou ces états sont infinis. Donc les empêchements de mariage le sont aussi.

CONCLUSION. — Les empêchements de mariage qui répugnent seulement à la solennité du sacrement, comme la défense de l'Eglise, le temps prohibé, empêchent le mariage qui doit être contracté, mais ils ne diriment pas celui qui l'est; tandis que ceux qui sont contraires à l'essence du sacrement, comme l'erreur, la condition, le vœu, la parenté, le crime, la différence de culte, la violence, l'ordre, le lien, l'honnêteté et l'impuissance, diriment le mariage contracté.

Il faut répondre que dans le mariage il y a des choses qui sont de son essence et il y en a d'autres qui appartiennent à sa solennité, comme dans les autres sacrements. Et comme en écartant les choses qui appartiennent à sa solennité le sacrement reste encore véritable, il s'ensuit que les empêchements qui sont contraires à ce qui appartient à la solennité du mariage ne l'empêchent pas d'exister véritablement. On dit qu'ils empêchent le mariage qui doit être contracté, mais qu'ils ne diriment pas celui qui l'est (1) : tels sont la défense de l'Eglise, le temps prohibé. Ce qui a donné lieu à ces vers : *Ecclesiæ vetitum, necnon tempus feriatum, Impediunt fieri, permittunt juncta teneri.* La défense de l'Eglise et le temps prohibé empêchent de faire le mariage, mais ils le laissent subsister quand il est contracté. Les empêchements qui sont contraires aux choses qui sont de l'essence du mariage ont pour effet de rendre le mariage nul. C'est pourquoi on dit que non-seulement ils empêchent celui qui doit être contracté, mais ils le diriment après qu'il l'a été (2). Ils sont renfermés dans ces vers :

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultûs disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,

(1) C'est ce qu'on appelle les empêchements prohibitifs ou prohibants. On en compte maintenant six : le défaut de publication de bans; le défaut de consentement de la part des parents; la différence de culte entre les catholiques et les hérétiques; la défense de se marier en certains jours de l'année; les fiançailles; le vœu simple de chasteté.

(2) C'est ce qu'on appelle les empêchements dirimants. On en compte aujourd'hui quatorze.

Si sis affinis, si fortè coire nequibis (1),
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

On peut ainsi en déterminer le nombre. En effet le mariage peut être empêché ou par rapport au contrat de mariage ou par rapport aux contractants. Sous le premier rapport, le contrat de mariage étant produit par le consentement volontaire qui est détruit par l'ignorance et la violence, il en résulte deux empêchements de mariage, la *violence*, c'est-à-dire la contrainte, et l'*erreur* qui vient de l'ignorance. C'est pourquoi le Maître des sentences a traité de ces deux empêchements, lorsqu'il a parlé de la cause du mariage (iv, dist. 29 et 30). Ici il parle des empêchements qui viennent des parties contractantes elles-mêmes et il les distingue ainsi. Car on peut être empêché de contracter mariage ou absolument ou par rapport à une personne. Si on l'est absolument, de manière qu'on ne puisse se marier avec qui que ce soit, cela ne peut provenir que de ce qu'on est empêché de produire l'acte du mariage. Ce qui arrive de deux manières. 1° Parce qu'on ne le peut *de facto*, soit parce qu'on ne le peut absolument, d'où résulte l'empêchement de *l'impuissance*, soit parce qu'on ne le peut librement, d'où vient l'empêchement de la *condition de servitude*. 2° Parce qu'on ne le peut licitement, et cela provient de ce qu'on est obligé à la continence ; ce qui arrive de deux façons, soit parce qu'on y est obligé d'après la charge qu'on a reçue, et dans ce cas c'est l'empêchement de *l'ordre* ; soit parce qu'on y est tenu d'après un vœu qu'on a fait, et alors c'est l'empêchement du *vœu*. Si on est empêché de se marier non absolument, mais par rapport à une personne, ou c'est par suite de l'obligation qu'on a contractée envers une autre, comme celui qui est déjà marié à une personne ne peut pas en épouser une autre, et on est ainsi tenu par *le lien du mariage* ; ou c'est parce qu'il n'y a pas entre les parties les rapports convenables, ce qui existe dans trois cas : 1° lorsqu'il y a trop de distance de l'une à l'autre, et alors c'est la disparité du culte ; 2° lorsqu'elles sont au contraire trop rapprochées, d'où résulte un triple empêchement, celui de la *parenté*, puis *l'affinité* qui implique la proximité de deux personnes en raison d'une troisième qui a été mariée, et *l'honnêteté publique* qui est fondée sur la proximité de deux personnes en raison d'une troisième qui a été fiancée ; 3° à cause de l'union illégitime que l'on a tout d'abord contractée avec la femme qu'on veut épouser. De là l'empêchement du *crime de l'adultère* qu'on a auparavant commis avec elle.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'on peut aussi empêcher les autres sacrements, si l'on vient à omettre quelque chose qui soit de leur essence ou de leur solennité, comme nous l'avons dit (*in corp.*). Cependant on assigne des empêchements au mariage plutôt qu'aux autres sacrements pour trois raisons. 1° Parce que le mariage exige le concours de deux individus, et c'est pour cela qu'il peut être empêché d'un plus grand nombre de manières que les autres sacrements qui ne conviennent en particulier qu'à une seule personne. 2° Parce que le mariage a sa cause en nous et en Dieu, tandis que les autres sacrements ne l'ont qu'en Dieu. Ainsi le Maître des sentences (iv, dist. 16) a assigné certains empêchements à la pénitence qui existe en nous de quelque manière, tels que l'hypocrisie, les jeux, etc. 3° Parce qu'à l'égard des autres sacrements il y a précepte ou conseil,

(1) Pour compléter l'énumération, on a remplacé ce vers par les suivants :

Amens, affinis, si clandestinus et impos,
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto.

Ainsi les empêchements nouveaux ajoutés à ceux que reconnait ici saint Thomas, ce sont : le défaut de raison et d'âge, la clandestinité et le rapt.

comme à l'égard des biens les plus parfaits; tandis que pour le mariage il y a indulgence comme étant un bien moins parfait. C'est pour ce motif que pour donner une occasion d'avancer dans la perfection, on assigne au mariage plus d'empêchements qu'aux autres sacrements.

Il faut répondre au *second*, que les choses les plus parfaites peuvent être empêchées d'un plus grand nombre de manières en ce sens qu'elles requièrent un plus grand nombre de choses. Mais si une chose est imparfaite et qu'on exige pour elle un plus grand nombre de choses, elle comportera aussi un plus grand nombre d'empêchements, et il en est ainsi du mariage.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison serait concluante s'il n'y avait pas de remèdes par lesquels on pût même plus efficacement subvenir à la maladie de la concupiscence, ce qui est faux.

Il faut répondre au *quatrième*, que les personnes sont dites inhabiles à contracter mariage par là même qu'elles sont en opposition avec la loi qui l'a établi. Or, le mariage selon qu'il est un devoir de la nature est établi par la loi naturelle, comme sacrement il est institué de droit divin, selon qu'il se rapporte à la société il est déterminé par la loi civile. C'est pourquoi d'après chacune de ces lois une personne peut être rendue inhabile à contracter mariage. Il n'en est pas de même des autres sacrements qui ne sont que des sacrements. Et parce que la loi naturelle reçoit des déterminations différentes selon les divers états, et que le droit positif varie aussi selon les conditions diverses des hommes dans les différents temps, le Maître des sentences établit pour ce motif (IV, dist. 34) qu'à des époques diverses il y a eu des personnes différentes frappées d'incapacité.

Il faut répondre au *cinquième*, que la loi peut défendre une chose ou universellement ou en partie par rapport à certains cas. C'est pourquoi entre être totalement selon la loi et être totalement contre la loi, qui sont deux choses opposées d'une manière contraire et non selon l'affirmation et la négation, il peut y avoir un milieu qui consiste à être selon la loi sous un rapport, et contre la loi sous un autre. C'est pour cela qu'il y a des personnes qui tiennent le milieu entre celles qui sont absolument capables et celles qui sont incapables absolument.

Il faut répondre au *sixième*, que les empêchements qui ne diriment pas le mariage contracté empêchent quelquefois celui qui doit être contracté, non de manière à le rendre invalide, mais de manière à le rendre illicite. Si néanmoins on se marie, le mariage contracté est valide, quoique celui qui le contracte pèche; comme si on consacrait après avoir mangé, on pécherait en agissant contre les lois de l'Eglise; néanmoins on consacrerait véritablement, parce que le jeûne de celui qui consacre n'est pas de nécessité de sacrement.

Il faut répondre au *septième*, qu'on ne dit pas que ces empêchements diriment le mariage contracté, comme s'ils détruisaient un mariage véritable qui a été validement contracté, mais parce qu'ils détruisent un mariage qui a été contracté de fait et non de droit. Par conséquent si un empêchement survient à un mariage qui a été convenablement fait il ne peut le détruire.

Il faut répondre au *huitième*, que les empêchements qui empêchent un bien quelconque par accident sont infinis, comme toutes les causes par accident. Mais les causes qui corrompent un bien par elles-mêmes sont ordonnées et déterminées, comme les causes qui le constituent; parce que les causes de la destruction et de la formation d'une chose sont opposées, ou bien elles sont les mêmes prises en sens contraire.

Il faut répondre au *neuvième*, que les conditions des particuliers pris individuellement sont infinies, mais que prises en général elles peuvent être ramenées à un nombre certain, comme on le voit pour la médecine et pour tous les arts pratiques qui ont pour objet les particuliers dont ils considèrent les actes et les conditions.

QUESTION LI.

DE L'EMPÊCHEMENT DE L'ERREUR.

Nous devons ensuite nous occuper des empêchements du mariage en particulier. Nous parlerons en premier lieu de l'empêchement de l'erreur. A ce sujet deux questions se présentent : 1° L'erreur, de sa nature, empêche-t-elle le mariage?— 2° Quelle erreur l'empêche?

ARTICLE I. — EST-IL CONVENABLE DE FAIRE DE L'ERREUR UN EMPÊCHEMENT DE MARIAGE?

1. Il semble qu'on ne doive pas faire de l'erreur un empêchement de mariage par elle-même. Car le consentement qui est la cause efficiente du mariage est empêché de la même manière que le volontaire. Or, le volontaire, d'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1), peut être empêché par l'ignorance qui n'est pas la même chose que l'erreur; parce que l'ignorance ne suppose pas de connaissance, tandis que l'erreur en suppose; puisque errer c'est approuver le faux pour le vrai, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. IX, cap. 2). On n'aurait donc pas dû mettre comme empêchement de mariage l'erreur, mais plutôt l'ignorance.

2. Ce qui de sa nature peut empêcher le mariage est en opposition avec les biens du mariage. Or, l'erreur n'est pas en opposition avec eux. De sa nature elle n'empêche donc pas le mariage.

3. Comme le consentement est requis pour le mariage, de même l'intention est requise pour le baptême. Or, si on baptise Jean et qu'on croie baptiser Pierre, néanmoins Jean a été véritablement baptisé. L'erreur n'empêche donc pas le mariage.

4. Il y a eu entre Lia et Jacob un mariage véritable. Or, il y a eu erreur dans cette circonstance. Donc l'erreur n'empêche pas le mariage.

Mais c'est le *contraire*. Dans les Digestes il est dit (lib. *Si per errorem*, ff. De juridict. omn. judic.) : Qu'y a-t-il d'aussi contraire au consentement que l'erreur? Or, le consentement est requis pour le mariage. Donc l'erreur l'empêche.

Le consentement désigne quelque chose de volontaire. Or, l'erreur empêche le volontaire, parce que d'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1) et saint Grégoire de Nysse (vel Nemes. lib. *De natura hom.* cap. 30), et saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. II, cap. 24), le volontaire est ce dont le principe existe dans un sujet qui sait les choses particulières dans lesquelles consiste l'action, ce qui ne convient pas à celui qui erre. L'erreur empêche donc le mariage.

CONCLUSION. — L'erreur étant ce qui empêche le plus le consentement, qui est la cause du mariage, c'est elle aussi qui empêche le plus le mariage de droit naturel.

Il faut répondre que tout ce qui empêche une cause naturellement empêche aussi son effet. Le consentement étant la cause du mariage, comme nous l'avons dit (quest. XLV, art. 1), il s'ensuit que ce qui détruit le consentement détruit le mariage. Et comme le consentement de la volonté est un acte qui présuppose l'acte de l'intellect, il s'ensuit que quand il y a un dé-

faut dans le premier, il faut nécessairement qu'il y en ait un aussi dans le second. C'est pourquoi quand l'erreur empêche la connaissance, il en résulte aussi dans le contrat lui-même un défaut et par conséquent dans le mariage. Ainsi de droit naturel l'erreur peut détruire le mariage.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'absolument parlant l'ignorance diffère de l'erreur; parce que l'ignorance n'implique pas de sa nature un acte de connaissance, tandis que l'erreur suppose un jugement faux de la raison sur une chose. Cependant quant à la cause qui empêche le volontaire, il est indifférent qu'on lui donne le nom d'ignorance ou d'erreur; parce qu'aucune ignorance ne peut empêcher le volontaire qu'autant qu'elle est adjointe à l'erreur, parce que l'acte de la volonté présuppose une opinion ou un jugement sur la chose vers laquelle il se porte. Par conséquent s'il y a là ignorance il faut qu'il y ait erreur. C'est pourquoi on désigne l'erreur comme la cause la plus prochaine.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'erreur ne soit pas contraire au mariage en lui-même, cependant elle lui est contraire quant à sa cause.

Il faut répondre au *troisième*, que le caractère du baptême n'est pas produit directement d'après l'intention de celui qui baptise, mais par l'élément matériel qu'on emploie extérieurement. Alors l'intention n'opère qu'en ce qu'elle applique l'élément matériel à son effet propre, tandis que le lien conjugal résulte directement du consentement lui-même. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme le dit le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 30), le mariage qui se fit entre Lia et Jacob ne fut pas parfait par suite du rapport qu'ils eurent ensemble et qui eut lieu par erreur, mais il résulta du consentement qu'ils se donnèrent ensuite. Néanmoins ils furent l'un et l'autre exempts de péché, comme on le voit dans la même distinction.

ARTICLE II. — TOUTE ERREUR EMPÊCHE-T-ELLE LE MARIAGE ?

1. Il semble que toute erreur empêche le mariage et qu'il n'y ait pas que l'erreur de la condition ou de la personne, comme on le voit (*Sent.* lib. IV, dist. 30). Car ce qui convient à une chose par elle-même lui convient selon toute son étendue. Or, l'erreur a de sa nature le pouvoir d'empêcher le mariage, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc toute erreur empêche le mariage.

2. Si l'erreur comme telle empêche le mariage, une erreur plus grande doit l'empêcher davantage. Or, l'erreur de la foi qui existe dans les hérétiques qui ne croient pas ce sacrement est plus grande que l'erreur de la personne. Elle doit donc être plutôt un empêchement que l'erreur de la personne.

3. L'erreur n'annule le mariage qu'autant qu'elle détruit le volontaire. Or, l'ignorance d'une circonstance quelconque détruit le volontaire, comme on le voit (*Eth.* lib. III, cap. 1). Il n'y a donc pas que l'erreur de la condition et de la personne qui empêche le mariage.

4. Comme la condition de la servitude est un accident annexé à la personne, de même la qualité du corps ou de l'âme. Or, l'erreur de la condition empêche le mariage. Donc pour la même raison l'erreur de la qualité ou de la fortune.

5. Comme la servitude et la liberté appartiennent à la condition de la personne, il en est de même de la noblesse ou de la roture, de la dignité de l'état ou de sa privation. Or, l'erreur de la condition de la servitude em-

pêche le mariage. Donc l'erreur qui porte sur les autres choses dont nous venons de parler.

6. Comme la condition de la servitude est un empêchement, de même aussi la différence de culte et l'impuissance, ainsi que nous le dirons (quest. LII, art. 2, et quest. LVIII, art. 1, et quest. LIX, art. 1). Par conséquent comme on fait de l'erreur de la condition un empêchement de mariage, on devrait aussi en faire un de l'erreur qui porte sur les autres choses de cette nature.

7. Mais au *contraire*. Il semble que l'erreur de la personne n'empêche pas le mariage. Car comme l'achat est un contrat, de même aussi le mariage. Or, dans l'achat et la vente si on donne de l'or pour de l'autre or à quantité équivalente, la vente n'en est pas moins valide. Donc le mariage n'est pas nul si on prend une femme pour une autre.

8. Il peut se faire que l'erreur dure plusieurs années et qu'on ait ensemble des enfants. Or, il serait dur de dire qu'on devrait alors se séparer. Donc la première erreur n'a pas annulé le mariage.

9. Il peut se faire que le frère de l'homme auquel une femme croit donner son consentement s'offre à elle et qu'elle ait avec lui des rapports charnels. Dans ce cas il semble qu'elle ne puisse pas retourner à celui auquel elle a cru donner son consentement, mais qu'elle doive rester avec son frère. Et par conséquent l'erreur de la personne n'empêche pas le mariage.

CONCLUSION. — Puisque le mariage a lieu entre deux personnes déterminées qui se donnent mutuellement pouvoir l'une sur l'autre, il est nécessaire qu'il soit empêché par l'erreur de la personne et de la condition des personnes.

Il faut répondre que comme l'erreur excuse le péché parce qu'elle produit l'involontaire, de même elle empêche le mariage pour le même motif. Or, elle n'excuse du péché qu'autant qu'elle a pour objet une circonstance dont la présence ou l'éloignement produit la différence qu'il y a entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas dans les actions. Car si on frappe son père avec un bâton de fer qu'on croit être de bois, on n'est pas excusé de l'acte totalement, quoiqu'on puisse l'être à l'égard de la gravité du coup. Mais si on croit frapper le fils pour le corriger et qu'on frappe le père, on est totalement excusé, si on a employé la diligence nécessaire pour éviter l'erreur. Par conséquent il faut que l'erreur qui empêche le mariage porte sur quelques-unes des choses qui sont de son essence. Or, le mariage en renferme deux : ce sont les deux personnes qui s'unissent et le pouvoir mutuel qu'elles se donnent l'une sur l'autre, dans lequel le mariage consiste. La première de ces deux choses est détruite par l'erreur de la personne (1); la seconde par l'erreur de la condition ; parce qu'un serf ne peut pas donner librement à un autre pouvoir sur son corps sans le consentement de son maître. C'est pour cela que ces deux erreurs empêchent le mariage, tandis que les autres ne l'empêchent pas.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'erreur n'a pas la vertu, d'après la nature de son genre, d'empêcher le mariage, mais qu'elle l'empêche d'après la nature de la différence qui y est adjointe, selon qu'elle a pour objet l'une des choses qui sont de l'essence du mariage.

(1) Il y a erreur sur la personne, lorsqu'on croit épouser une personne tandis qu'on en épouse une autre. Il est évident que dans ce cas il n'y a pas de mariage, puisqu'il n'y a pas de consentement. Cet empêchement est de droit naturel, et il ne peut être levé par aucune dispense. Pour rendre le mariage valide, il faut que la partie qui a été trompée donne son consentement avec connaissance de cause.

Il faut répondre au *second*, que l'erreur de la foi au sujet du mariage a pour objet des choses qui résultent du mariage lui-même, par exemple, si c'est un sacrement, ou s'il est licite. C'est pourquoi une erreur de cette nature n'empêche pas le mariage, comme l'erreur qui se rapporte au baptême n'empêche pas d'en recevoir le caractère, pourvu qu'on ait l'intention de recevoir ce que l'Église donne, quoiqu'on croie que ce n'est rien.

Il faut répondre au *troisième*, que toute ignorance d'une circonstance ne produit pas l'involontaire qui excuse le péché, comme nous l'avons dit (in corp. et art. præc.), et c'est pour cela que la raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *quatrième*, que la diversité de la fortune ne change pas l'une des choses qui sont de l'essence du mariage, ni la diversité de qualité, comme le fait la condition de la servitude. C'est pourquoi cette raison est nulle.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'erreur de la noblesse considérée comme telle ne rend pas nul le mariage, pour la même raison que l'erreur de la qualité. Mais si l'erreur de la noblesse ou de la dignité revient à l'erreur de la personne, dans ce cas elle empêche le mariage. Par conséquent si le consentement de la femme se porte directement sur la personne, l'erreur de la noblesse n'empêche pas le mariage; mais si elle a directement l'intention de donner son consentement au fils du Roi, quel qu'il soit, alors si un autre que le fils du Roi se présente à elle, il y a erreur de la personne et le mariage serait empêché.

Il faut répondre au *sixième*, que l'erreur des autres empêchements de mariage empêche aussi le mariage, quant à ce qu'ils rendent les personnes incapables de le contracter. Mais il ne fait pas mention de l'erreur qui se rapporte à ces choses, parce qu'elles empêchent le mariage, soit qu'elles existent avec l'erreur, soit qu'elles existent sans elle. Ainsi dans le cas où une femme se marierait avec un sous-diacre, qu'elle le sache ou non, il n'y a pas de mariage. Au lieu que la condition de la servitude n'est pas un empêchement, si elle est connue. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *septième*, que dans les contrats l'argent est considéré comme la mesure des autres choses, suivant la pensée d'Aristote (*Eth*. lib. v, cap. 5), mais non comme une chose qu'on recherche pour elle-même. C'est pourquoi si on ne donne pas l'argent qu'on croit, mais qu'on en donne de l'autre qui a la même valeur, cela ne fait rien au contrat. Mais si l'erreur portait sur une chose qu'on recherche pour elle-même, le contrat serait nul, comme dans le cas où l'on vendrait à quelqu'un un âne pour un cheval. Et il en est de même pour le mariage.

Il faut répondre au *huitième*, que quels que soient les rapports qu'on ait avec une femme, si elle ne veut pas donner de nouveau son consentement il n'y a pas mariage.

Il faut répondre au *neuvième*, que si elle n'avait pas donné auparavant son consentement au frère de celui qui a abusé d'elle, elle pourrait conserver celui qu'elle a accepté par erreur. Elle ne peut pas retourner au premier, surtout si elle a eu des rapports charnels avec celui qu'elle a reçu. Mais si elle avait donné son consentement au premier *per verba de præsenti*, elle ne peut avoir le second pour époux, tant que le premier vit, mais elle peut ou abandonner le second ou retourner au premier. L'ignorance du fait excuse du péché, sicut excusaretur si post consummatum matrimonium à consanguineo viri sui fraudulenter cognosceretur, quia fraus alterius non debet sibi præjudicare.

QUESTION LII.

DE L'EMPÊCHEMENT DE LA CONDITION DE SERVITUDE.

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement de la condition de servitude. A cet égard quatre questions se présentent : 1° La condition de la servitude empêche-t-elle le mariage ? — 2° Le serf peut-il se marier sans le consentement de son maître ? — 3° Après qu'il est marié peut-il se rendre serf sans le consentement de sa femme ? — 4° Les enfants doivent-ils suivre la condition du père ou de la mère ?

ARTICLE I. — LA CONDITION DE LA SERVITUDE EMPÊCHE-T-ELLE LE MARIAGE (1) ?

1. Il semble que la condition de la servitude n'empêche pas le mariage. Car le mariage n'est empêché par une chose qu'autant qu'elle lui est opposée. Or, la servitude n'a rien de contraire au mariage; autrement les serfs ne pourraient pas se marier entre eux. Elle n'empêche donc pas le mariage.

2. Ce qui est contre nature ne peut pas empêcher ce qui est conforme à la nature. Or, la servitude est contre nature, parce que, comme le dit saint Grégoire (*Past.* part. II, cap. 6), il est contre nature que l'homme veuille dominer sur son semblable. Ce qui est encore évident d'après ce qui a été dit à l'homme (*Gen.* I) *de commander aux poissons de la mer*, etc. et non de commander à l'homme. La servitude ne peut donc pas empêcher le mariage qui est une chose naturelle.

3. Si elle est un empêchement, cet empêchement est de droit naturel ou de droit positif. Or, il n'est pas de droit naturel, parce que d'après le droit naturel tous les hommes sont égaux, comme le dit saint Grégoire (loc. cit.), et au commencement des Digestes (l. *Manumissionis*, ff. De just. et jure) il est dit aussi que la servitude n'est pas de droit naturel. Le droit positif descend aussi du droit naturel, selon la pensée de Cicéron (lib. II *De invent.* aliquant. ante fin.). La servitude ne peut donc empêcher le mariage d'après aucun droit.

4. Ce qui empêche le mariage l'empêche également soit qu'on le sache, soit qu'on l'ignore, comme on le voit à l'égard de la consanguinité. Or, la servitude de l'un quand elle est connue par l'autre n'empêche pas le mariage. Donc la servitude ne peut pas, autant qu'il est en elle, empêcher le mariage, et par conséquent on ne devrait pas la considérer par elle-même comme un empêchement de mariage distinct des autres.

5. Comme il arrive qu'on se trompe à l'égard de la servitude en pensant libre celui qui est serf, de même il peut y avoir erreur au sujet de la liberté en prenant pour un serf celui qui est libre. Or, on ne fait pas de la liberté un empêchement de mariage. On ne doit donc pas non plus en faire un de la servitude.

6. La maladie de la lèpre rend la société du mariage plus pénible et nuit plus aux enfants que la servitude. Or, la lèpre n'est pas un empêchement de mariage. Donc on ne doit pas non plus en faire un de la servitude.

Mais c'est le *contraire*. D'après le droit (cap. *Ad nostra*) l'erreur de la condition empêche le mariage qui doit être contracté et dirime celui qui l'est.

Le mariage est du nombre des biens que l'on doit rechercher par eux-mêmes en tant qu'il est honnête. Au contraire la servitude est du nombre

(1) La condition de la servitude est un empêchement dirimant, quand une personne libre épouse une personne qui est esclave, la croyant libre.

des choses que l'on doit fuir pour elles-mêmes. Le mariage et la servitude sont donc contraires, et par conséquent la servitude empêche le mariage.

CONCLUSIO. — Cùm per matrimonium alter conjugum alteri obligetur ad liberè reddendum debitum, servitutis conditionem, quæ liberam reddendi debiti facultatem tollit, necesse est dirimere matrimonium, dummodo sit ignorata.

Respondeo dicendum quòd in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum. Et ideo si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia hujusmodi impotentiæ in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere; ita per servitutem, ut liberè debitum reddere non possit. Et ideo sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur; ita conditio servitutis ignorata impedit matrimonium, non autem servitus scita.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd servitus contrariatur matrimonio quantùm ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest liberè exequi; et quantùm ad bonum prolis, quæ pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, sponte detrimentum aliquod subire, ideo si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominùs tenet matrimonium. Similiter etiam quia in matrimonio est æqualis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quàm ipse possit facere. Et propter hoc etiam si servus contrahit cum ancilla, quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et sic patet quòd servitus non impedit matrimonium, nisi quando est ignorata ab alio conjuge, etsi ille sit liberæ conditionis. Et ideo nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam.

Il faut répondre au *second*, que rien n'empêche qu'une chose soit contraire à la nature quant à sa première intention, sans lui être contraire quant à sa seconde intention. Ainsi toute corruption, tout défaut, la vieillesse elle-même est contre nature, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. II, text. 37), parce que la nature a pour but l'être et la perfection; cependant ces choses ne sont pas contraires à la seconde intention de la nature, parce que du moment que la nature ne peut conserver l'être dans un individu, elle le conserve dans un autre qui naît de la corruption d'un troisième, et quand elle ne peut pas mener un individu à une perfection plus grande, elle s'arrête à une moindre, comme quand elle ne peut pas faire un mâle, elle fait une femelle qui est un mâle imparfait, selon l'expression d'Aristote (*De an.* lib. X, seu *De gener. anim.* lib. II, cap. 3, ad fin.). De même je dis aussi que la servitude est contre l'intention première de la nature, mais non contre la seconde. Car le but de la raison naturelle et ce que veut la nature, c'est que chacun soit bon. Mais du moment que l'on pèche, la nature veut aussi que l'on reçoive la peine de sa faute, et c'est ainsi que la servitude a été introduite en punition du péché. D'ailleurs il ne répugne pas qu'une chose naturelle soit de la sorte empêchée par ce qui est contre nature. Car le mariage est ainsi empêché par l'impuissance qui est contre nature de la manière dont nous venons de le dire.

Il faut répondre au *troisième*, que le droit naturel proclame qu'on doit infliger la peine pour la faute, et que personne ne doit être puni sans avoir péché; mais c'est au droit positif à déterminer la peine selon la condition de la personne et de la faute. C'est pourquoi la servitude, qui est une peine déterminée, est de droit positif et part du droit naturel, comme ce qui est

déterminé vient de ce qui est indéterminé, et c'est aussi d'après une détermination du droit positif que la servitude qu'on ignore empêche le mariage, dans la crainte qu'on ne soit puni sans être coupable. Car c'est une peine pour une femme d'avoir pour mari un serf, et réciproquement.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y a des empêchements qui rendent le mariage illicite. Et comme ce n'est pas notre volonté qui rend une chose licite ou illicite, mais la loi à laquelle la volonté doit être soumise, il s'ensuit que l'ignorance d'un empêchement de cette nature qui détruit le volontaire, ou sa connaissance, ne fait rien pour rendre le mariage valide ou invalide. Tels sont l'affinité, ou le vœu, ou les autres empêchements semblables. Mais il y a des empêchements qui rendent le mariage *inefficax ad solutionem debiti*. Et parce qu'il est en notre pouvoir de faire la remise de ce qui nous est dû, il s'ensuit que ces empêchements, s'ils sont connus (1), ne détruisent pas le mariage; ils ne le détruisent que quand l'ignorance exclut le volontaire. Tel est l'empêchement de la servitude et tel est celui de l'impuissance. Et parce qu'ils ont aussi par eux-mêmes une raison d'empêchement, on en fait pour ce motif des empêchements spéciaux, indépendamment de l'erreur. Mais le changement de la personne ne produit pas un empêchement spécial autre que celui de l'erreur, parce que l'introduction d'une autre personne ne produit un empêchement qu'en raison de l'intention de la partie contractante.

Il faut répondre au *cinquième*, que la liberté n'empêche pas l'acte du mariage; par conséquent, la liberté qu'on ignore n'est pas un empêchement.

Il faut répondre au *sixième*, que la lèpre n'empêche pas le mariage quant à son premier acte, parce que les lépreux peuvent librement *debitum reddere*, quoiqu'ils rendent le mariage très-désastreux quant à ses effets secondaires. C'est pour cela qu'elle n'est pas un empêchement, comme la servitude.

ARTICLE II. — LE SERF PEUT-IL CONTRACTER MARIAGE SANS LE CONSENTEMENT DU MAITRE?

1. Il semble que le serf ne puisse pas contracter mariage sans le consentement de son seigneur. Car on ne peut donner à quelqu'un ce qui appartient à un autre, sans le consentement de ce dernier. Or, le serf est la chose du maître. Il ne peut donc pas, en se mariant, donner pouvoir sur son corps à sa femme sans le consentement de son seigneur.

2. Le serf est tenu d'obéir à son seigneur. Or, le seigneur peut lui ordonner de ne pas consentir au mariage. Il ne peut donc pas contracter mariage sans son consentement.

3. Præterea, post contractum matrimonium servus tenetur reddere debitum uxori, etiam ex præcepto juris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulæ vacare velit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa, quod esse non debet.

4. Le seigneur peut vendre son serf pour des pays étrangers où son épouse ne pourra pas le suivre, soit parce qu'elle n'en aura pas la force corporelle, soit à cause du péril imminent que courrait sa foi, dans le cas, par exemple, où il serait vendu à des infidèles; soit encore parce que le seigneur de la femme ne le lui permettrait pas si elle était serve, et le

(1) Ils ne l'empêchent pas au point de vue de l'erreur, mais ils peuvent l'empêcher d'après leur propre nature.

mariage serait ainsi dissous, ce qui ne serait pas convenable. Un serf ne peut donc pas contracter mariage sans le consentement de son seigneur.

5. L'obligation par laquelle l'homme s'engage au service de Dieu est plus graciable que celle par laquelle il se soumet à une femme. Or, un serf, sans le consentement de son seigneur, ne peut entrer en religion ni être promu aux ordres. Il peut donc encore beaucoup moins se marier sans son consentement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Gal.* III. 28) : *En Jésus-Christ il n'y a ni serf, ni homme libre*. Donc, pour contracter mariage dans la foi du Christ, les hommes libres et les serfs ont la même liberté.

La servitude est de droit positif. Or, le mariage est de droit naturel et de droit divin. Donc puisque le droit positif ne préjudicie ni au droit naturel, ni au droit divin, il semble que le serf puisse contracter mariage sans le consentement du seigneur.

CONCLUSION. — Puisque le mariage se rapporte au droit naturel et la servitude au droit positif, le serf peut librement se marier sans le consentement de son maître.

Il faut répondre que le droit positif, comme nous l'avons dit (art. præc. ad 3), provient du droit naturel. C'est pourquoi la servitude, qui est de droit positif, ne peut pas préjudicier à ce qui est de droit naturel. Or, comme l'appétit naturel a pour but la conservation de l'individu, de même il a pour but la conservation de l'espèce par la génération. Par conséquent, comme le serf n'est pas soumis au seigneur au point de ne pouvoir librement manger et dormir, et faire les autres choses de cette nature qui sont nécessaires à l'entretien du corps, et sans lesquelles la nature ne peut se conserver ; de même il ne lui est pas soumis non plus au point de ne pouvoir librement se marier, même à son insu ou malgré lui.

Il faut répondre au *premier* argument, que le serf est la chose du seigneur à l'égard de ce qui se surajoute aux actes naturels, mais par rapport aux actes naturels eux-mêmes tous les hommes sont égaux. Par conséquent, en ce qui appartient aux actes naturels, un serf peut par le mariage transférer à un autre pouvoir sur son corps, malgré son seigneur.

Il faut répondre au *second*, que le serf est tenu d'obéir à son maître dans les choses que celui-ci peut licitement lui commander. Or, comme le seigneur ne peut pas licitement commander au serf de ne pas manger ou de ne pas dormir, il ne peut non plus lui ordonner de s'abstenir de se marier. Car il importe au législateur de quelle manière chacun use de sa chose. C'est pourquoi si le seigneur ordonne à un serf de ne pas se marier, celui-ci n'est pas tenu de lui obéir.

Ad *tertium* dicendum, quòd si servus, volente domino, matrimonium contraxerit, tunc debet prætermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori, quia per hoc quòd dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quæ matrimonium requirit. Si autem matrimonium, ignorante vel contradicente domino, est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potiùs domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus, scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generatur, et alia hujusmodi : quibus omnibus ritè pensatis judicari poterit, cui magis servus obedire teneatur, domino vel uxori.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans ce cas le seigneur doit être contraint de vendre son serf, de telle façon qu'il ne rende pas les devoirs du

mariage trop onéreux, surtout quand il a la faculté de vendre partout son serf pour un prix raisonnable.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'en entrant en religion ou en recevant les ordres on s'oblige au service de Dieu pour la totalité du temps; sed vir tenetur debitum reddere uxori non semper, sed congruis temporibus. C'est pourquoi il n'y a pas de parité. De plus, celui qui entre en religion ou qui reçoit un ordre s'oblige à des œuvres qui sont surajoutées aux choses naturelles; le seigneur a pouvoir sur ces œuvres, tandis qu'il n'a pas de pouvoir sur les actes naturels auxquels il s'oblige par le mariage. Il pourrait donc faire vœu de continence sans le consentement de son seigneur.

ARTICLE III. — LA SERVITUDE PEUT-ELLE SURVENIR AU MARIAGE?

1. Il semble que la servitude ne puisse pas survenir au mariage, de manière qu'un homme marié se vende à un autre en servitude. Car ce qui est fait en fraude et au préjudice d'un autre ne doit pas être ratifié. Or, l'homme qui se vend pour être serf le fait quelquefois en fraude du mariage, et à tout le moins au détriment de sa femme. Une pareille vente ne doit donc pas valider pour établir la servitude.

2. Deux choses favorables préjudicient à l'une qui ne l'est pas. Or, le mariage et la liberté sont favorables et répugnent à la servitude qui n'est pas favorable en droit. Donc cette servitude doit être absolument anéantie dans le mariage.

3. Dans le mariage l'homme et la femme sont jugés sur le pied de l'égalité. Or, la femme ne peut pas se donner pour serve sans le consentement du mari. Donc le mari ne le peut pas non plus sans le consentement de la femme.

4. Ce qui empêche la génération d'une chose dans l'ordre naturel détruit aussi la chose engendrée. Or, la servitude de l'homme, si elle est ignorée de la femme, empêche l'acte du mariage avant qu'il ne soit fait. Donc si elle pouvait survenir au mariage, elle le détruirait, ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Tout le monde peut donner à un autre ce qui est à soi. Or, l'homme s'appartient, puisqu'il est libre. Donc il peut donner son droit à un autre.

Le serf peut se marier sans le consentement de son seigneur, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc pour la même raison l'homme peut se soumettre au seigneur sans que l'épouse le veuille.

CONCLUSION. — L'homme n'étant soumis à la femme que dans ce qui regarde l'acte de la nature, peut se donner en servitude à un autre sans le consentement de sa femme.

Il faut répondre que l'homme n'est soumis à la femme que dans les choses qui appartiennent à l'acte de nature, dans lesquelles ils sont égaux et auxquelles la soumission de la servitude ne s'étend pas. C'est pourquoi l'homme peut se donner en servitude à un autre sans le consentement de sa femme. Cependant le mariage n'est pas pour cela dissous, parce qu'aucun empêchement qui survient au mariage ne peut le dissoudre, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 1 ad 7).

Il faut répondre au *premier* argument, que la fraude peut bien nuire à celui qui la fait, mais elle ne peut porter préjudice à un autre. C'est pourquoi si un homme se donne en servitude à un autre en fraude de sa femme, il en supporte la peine en perdant le bien inestimable de la liberté; sed uxori nullum potest ex hoc præjudicium generari, quin teneatur red-

dere debitum petenti, et ad omnia quæ matrimonium requirit : non enim potest ab his retrahi domini sui præcepto.

Il faut répondre au *second,* qu'en tant que la servitude répugne au mariage, le mariage préjudicie à la servitude; quia tunc servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Il faut répondre au *troisième,* que quoique dans l'acte du mariage et dans les choses qui regardent la nature et auxquelles la condition de la servitude ne s'étend point, l'homme et la femme soient jugés sur le pied de l'égalité, cependant quant à l'administration de la maison et aux autres choses de ce genre qui sont surajoutées à la nature, l'homme est le chef de la femme et doit la corriger et non réciproquement. C'est pourquoi l'épouse ne peut se donner en servitude sans le consentement de son mari.

Il faut répondre au *quatrième,* que ce raisonnement s'appuie sur les choses corruptibles, parmi lesquelles il y en a beaucoup qui empêchent la génération et qui ne suffisent pas pour détruire la chose engendrée. Mais dans les choses perpétuelles il peut y avoir des empêchements capables d'empêcher la chose de commencer d'être, mais qui ne peuvent la faire cesser une fois qu'elle existe, comme on le voit à l'égard de l'âme raisonnable. Il en est de même du mariage qui est un lien perpétuel, tant que dure la vie présente.

ARTICLE IV. — LES ENFANTS DOIVENT-ILS SUIVRE LA CONDITION DU PÈRE?

1. Il semble que les enfants doivent suivre la condition du père. Car la dénomination se tire de ce qu'il y a de plus noble. Or, dans la génération le père est plus noble que la mère. Donc, etc.

2. L'être d'une chose dépend de la forme plus que de la matière. Or, dans la génération c'est le père qui donne la forme et la mère la matière, selon l'expression d'Aristote (*De animalib.* lib. XVI, seu *De generat. anim.* lib. II, cap. 4, aliquant. à princ.). Les enfants doivent donc suivre le père plutôt que la mère.

3. On doit principalement suivre celui auquel on ressemble le plus. Or, le fils ressemble plus au père qu'à la mère, comme la fille ressemble plus à la mère. Donc le fils doit au moins suivre la condition du père et la fille la condition de la mère.

4. Dans l'Ecriture on ne dresse pas la généalogie d'après les femmes, mais d'après les hommes. Donc les enfants suivent le père plutôt que la mère.

Mais c'est le *contraire.* Si on sème sur la terre d'autrui, les fruits appartiennent au maître de la terre. Or, la femme est par rapport à l'homme ce qu'une terre est par rapport à la semence. Donc, etc.

Dans les animaux qui naissent de différentes espèces on remarque que les petits tiennent plus de la mère que du père. Ainsi les mulets qui naissent d'une cavale et d'un âne ressemblent plus aux chevaux que ceux qui naissent d'une ânesse et d'un cheval. Il doit donc en être de même pour les hommes.

CONCLUSION. — Puisque la condition de la servitude se considère par rapport à la substance corporelle qui vient de la mère, il est raisonnable que par rapport à la condition de la liberté et de la servitude l'enfant suive la mère plutôt que le père, quoique dans certains pays qui ne sont pas régis par le droit civil l'enfant suive la pire condition.

Il faut répondre que d'après les lois civiles (lib. XIX ff. *De stat. hom.* et lib. VII, cap. *De rei vendit.*), l'enfant suit la mère. Ce qui est raisonnable; parce que l'enfant reçoit du père son complément formel, mais il tient de sa mère la substance de son corps. La servitude étant une condition corporelle,

puisque le serf est, pour ainsi dire, l'instrument dont le seigneur se sert dans ses opérations, il s'ensuit que l'enfant suit la mère sous le rapport de la liberté et de la servitude. Mais en ce qui regarde la dignité, comme elle vient de la forme de la chose, l'enfant suit le père, comme dans les honneurs, les charges, l'héritage et les autres avantages de cette nature. Les canons sont d'ailleurs d'accord sur ce point avec les lois civiles (cap. *Liberi* XXXII, quæst. IV in Glos. et cap. *Indecens*, De natis ex libero ventre) ainsi que la loi de Moïse, comme on le voit (*Ex.* XXI). Cependant dans certains pays qui ne sont pas régis par le droit civil, l'enfant suit la condition du père, de manière que si le père est serf, quoique la mère soit libre, les enfants doivent être serfs. Mais ils ne le deviennent pas, si après le mariage contracté, le père se donne en servitude, malgré la mère. Il en est de même si c'est le contraire. S'ils sont l'un et l'autre de condition servile et qu'ils appartiennent à des maîtres divers, alors ils partagent les enfants s'il y en a plusieurs; ou s'il n'y en a qu'un, celui qui prend l'enfant à son service doit payer à l'autre une certaine somme à titre de compensation. Toutefois on ne peut pas croire que cette coutume puisse être aussi raisonnable que ce qui a été arrêté d'après les conseils expérimentés d'une foule de sages. D'ailleurs dans la nature on voit que ce qui est reçu dans un sujet existe à la manière de celui qui le reçoit et non à la manière de celui qui le donne. C'est pourquoi il est raisonnable que l'enfant né de la femme suive sa condition.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le père soit un principe plus noble que la mère, cependant la mère donne la substance corporelle d'après laquelle la condition de la servitude s'envisage.

Il faut répondre au *second*, qu'en ce qui appartient à la nature de l'espèce, l'enfant ressemble plus au père qu'à la mère. Mais pour les conditions matérielles il doit plus ressembler à la mère qu'au père, parce que la chose tire de la forme son être spécifique, au lieu qu'elle tire de la matière ses conditions matérielles.

Il faut répondre au *troisième*, que l'enfant ressemble au père par rapport à la forme qu'il reçoit dans le complément de son être; c'est pourquoi cette raison ne prouve rien relativement à la thèse actuelle.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'honneur de l'enfant provenant du père plus que de la mère, dans les généalogies, dans les Ecritures et selon la loi commune les enfants tirent leur nom de leur père plutôt que de leur mère; mais pour ce qui regarde la servitude ils suivent plutôt la mère.

QUESTION LIII.

DE L'EMPÊCHEMENT DU VOEU ET DE L'ORDRE.

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement du vœu et de l'ordre. A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le vœu simple dirime-t-il le mariage? — 2° Le vœu solennel le dirime-t-il? — 3° L'ordre empêche-t-il le mariage? — 4° Peut-on recevoir les ordres sacrés après le mariage?

ARTICLE I. — LE MARIAGE CONTRACTÉ DOIT-IL ÊTRE DIRIMÉ PAR L'OBLIGATION DU VOEU SIMPLE?

1. Il semble que le mariage contracté doive être dirimé par l'obligation du vœu simple. Car un lien plus fort porte préjudice à un lien plus faible. Or, le lien du vœu est plus fort que le lien du mariage; parce que l'un

se rapporte à l'homme et l'autre se rapporte à Dieu. Le lien du vœu préjudicie donc au lien du mariage.

2. Un précepte de Dieu n'est pas moindre qu'un précepte de l'Eglise. Or, le précepte de l'Eglise oblige tellement que si l'on se marie contrairement à lui le mariage est dirimé, comme on le voit à l'égard de ceux qui se marient dans un degré de consanguinité prohibé par l'Eglise. Par conséquent puisqu'il est de précepte divin d'observer le vœu, il semble que si l'on se marie contrairement à un vœu que l'on a fait, le mariage doive être par là même dirimé.

3. Præterea, in matrimonio potest homo uti carnali copulâ sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex castitatis, nunquam potest carnaliter uxori commisceri sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio medii. Constat quòd ille qui post votum simplex continentiæ matrimonium contrahit, peccat mortaliter, quia secundùm Hieronymum, Augustinum (De bono viduit. cap. 9), « virginitatem voventibus, non solùm nubere, sed velle nubere damnabile est. » Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiæ, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo quando primò carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat : et eâdem ratione omnibus aliis vicibus, quia peccatum primò commissum non potest excusare à peccato sequenti.

4. Præterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, præcipuè quantùm ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiæ facit, nunquam potest petere debitum sine peccato, quia hoc est manifestè contra votum continentiæ, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Mais c'est le *contraire*. Alexandre III dit (hab. cap. *Consuluit*, De his qui cler. vel vovent.) que le vœu simple empêche le mariage qui doit être contracté, mais qu'il ne dirime pas celui qui l'est.

CONCLUSION. — Quoique le vœu simple dirime le mariage qui doit être contracté, cependant il ne détruit nullement celui qui l'est.

Il faut répondre qu'une chose cesse d'être au pouvoir de quelqu'un par là même qu'elle passe sous la domination d'un autre. Mais la promesse d'une chose n'en transfère pas le domaine à celui auquel on la promet. C'est pourquoi de ce qu'on promet une chose elle ne cesse pas d'être au pouvoir de celui qui la promet. Par conséquent puisque dans le vœu simple il n'y a que la simple promesse que l'on fait à Dieu de son propre corps pour garder la continence, après le vœu simple l'homme reste encore maître de son corps. C'est pour ce motif qu'il peut le donner à un autre, c'est-à-dire à une femme, et c'est dans ce don que consiste le sacrement de mariage qui est indissoluble. C'est pour cela que le vœu simple quoiqu'il empêche le mariage qui doit être contracté (1), parce qu'on pèche en se mariant après avoir fait le vœu simple de continence, cependant comme le contrat est véritable, le mariage ne peut pas être par là dirimé.

Il faut répondre au *premier* argument, que le vœu est un lien plus fort que le mariage, quant au sujet auquel il se rapporte et à la chose à laquelle il oblige. Car par le mariage l'homme est obligé envers la femme *ad redditionem debiti*, tandis que par le vœu il s'oblige envers Dieu à la

(1) Le vœu simple n'est pas un empêchement dirimant, mais un empêchement prohibitif. Il rend le mariage illicite, mais il ne le rend pas invalide. Il n'y a d'exception que pour le vœu simple que font les novices de la compagnie de Jésus après deux ans de noviciat, suivant la bulle de Grégoire XIII *Ascendente Domino.*

continence. Cependant, quant au mode d'obligation, le mariage est un lien plus fort que le vœu simple; parce que le mariage met actuellement l'homme au pouvoir de la femme, tandis qu'il n'en est pas ainsi du vœu simple, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Or, la condition de celui qui possède est toujours préférable. Sous ce rapport le vœu simple oblige de la même manière que les fiançailles. C'est pourquoi les fiançailles doivent être dirimées à cause du vœu simple.

Il faut répondre au *second*, que le précepte qui interdit le mariage entre parents n'a pas la vertu de dirimer le mariage qui doit être contracté, en tant que précepte de Dieu ou de l'Eglise, mais il a cette vertu en tant qu'il fait que le corps d'une parente ne peut pas passer au pouvoir de son parent. Mais le précepte qui prohibe le mariage après un vœu simple ne produit pas cet effet, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (in corp. et ad 1). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante; car elle donne pour cause ce qui ne l'est pas.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui contrahit matrimonium per verba de præsenti post votum simplex, non potest cognoscere uxorem suam sine peccato mortali, quia adhuc restat ipsi facultas implendi votum continentiæ ante matrimonium consummatum. Sed postquam matrimonium consummatum est, est ei jam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua. Et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex prædictis patet (in resp. ad 1). Tamen debet per lamentum pœnitentiæ recompensare pro continentia non servata.

Ad *quartum* dicendum, quòd quantùm ad ea in quibus non est factus impotens votum continentiæ servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum : propter quod mortuâ uxore tenetur totaliter continere. Et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam præcedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier expressè petat, sive interpretativè, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti : tunc enim sine peccato reddere potest; et præcipuè si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quòd sunt pares in matrimonii actu, quia quilibet potest hoc quod suum est, abrenuntiare. Quidam tamen dicunt quòd potest petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si rectè inspiciatur, hoc est exigere interpretativè.

ARTICLE II. — LE VŒU SOLENNEL DIRIME-T-IL LE MARIAGE APRÈS QU'IL EST CONTRACTÉ ?

1. Il semble que le vœu solennel ne dirime pas le mariage après qu'il est contracté. Car, comme le dit le Droit (cap. *Rursus*, De his qui cler. vel vovent.), devant Dieu le vœu simple n'oblige pas moins que le vœu solennel. Or, le mariage est maintenu et dirimé d'après le jugement de Dieu. Donc puisque le vœu simple ne dirime pas le mariage, le vœu solennel ne peut pas le dirimer non plus.

2. Le vœu solennel n'ajoute pas au vœu simple autant de force que le serment. Or, le vœu simple, même quand le serment s'y ajoute, ne dirime pas le mariage contracté. Donc le vœu solennel ne le dirime pas non plus.

3. Le vœu solennel n'a rien que le vœu simple ne puisse avoir. Car le vœu simple pourrait avoir la raison du scandale, puisqu'il peut se faire en public comme le vœu solennel. De même l'Eglise pourrait et devrait aussi

statuer que le vœu simple dirime le mariage lorsqu'il est contracté, pour éviter une foule de péchés. Donc puisque le vœu simple ne dirime pas le mariage, le vœu solennel ne doit pas le dirimer non plus.

Mais c'est le *contraire*. Celui qui fait le vœu solennel contracte avec Dieu un mariage spirituel qui est beaucoup plus noble que le mariage matériel. Or, le premier mariage matériel contracté dirime celui qu'on contracte ensuite. Donc le vœu solennel le dirime aussi.

On peut aussi prouver la même chose par une foule d'autorités qui se trouvent (*Sent.* IV, dist. 38).

CONCLUSION. — Puisque par le vœu solennel l'homme a perdu pouvoir sur son corps en se donnant à Dieu pour observer la continence perpétuelle, le vœu solennel dirime par sa nature non-seulement le mariage qui doit être contracté, mais encore celui qui l'est.

Il faut répondre que tout le monde avoue que comme le vœu solennel empêche le mariage qui doit être contracté, de même il le dirime après qu'il l'est. Il y en a qui en donnent pour cause le scandale. Mais cette raison ne vaut rien, parce que le vœu simple produit quelquefois cet effet, puisqu'il est quelquefois public d'une certaine manière. Et en outre l'indissolubilité du mariage est dans l'ordre des choses qui appartiennent à la vérité de la vie et qu'on ne doit pas omettre à cause du scandale. C'est pourquoi d'autres disent qu'il en est ainsi à cause des lois de l'Eglise. Mais cela ne suffit pas, parce que d'après ce sentiment l'Eglise pourrait également statuer le contraire, ce qui ne paraît pas vrai. Il faut donc dire avec d'autres que le vœu solennel a par sa nature la vertu de dirimer le mariage qui a été contracté, parce que l'homme perd par là pouvoir sur son corps en le donnant à Dieu pour garder la continence perpétuelle. C'est pourquoi il ne peut pas le mettre au pouvoir d'une femme en contractant mariage. Et comme le mariage qui se fait après un vœu solennel est nul, on dit pour ce motif que ce vœu dirime le mariage contracté (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le vœu simple n'oblige pas moins par rapport à Dieu que le vœu solennel, en ce qui regarde Dieu lui-même, comme la séparation de Dieu qui est l'effet du péché mortel. Car celui qui manque à un vœu simple pèche mortellement, comme celui qui manque à un vœu solennel, quoique ce soit une faute plus grave de rompre un vœu solennel. Ainsi la comparaison doit se prendre selon le genre et non sous le rapport de l'étendue déterminée de la culpabilité. Mais par rapport au mariage qui oblige l'homme envers l'homme, il n'est pas nécessaire qu'il résulte du vœu simple et du vœu solennel une obligation égale dans son genre, parce que le vœu solennel oblige à certaines choses auxquelles le vœu simple n'oblige pas.

Il faut répondre au *second*, que le serment oblige plus que le vœu par rapport au nœud de l'obligation elle-même; mais le vœu solennel oblige davantage quant à la manière d'obliger, dans le sens qu'il livre actuellement ce qui est promis, ce que ne fait pas le serment. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *troisième*, que par le vœu solennel on livre actuellement pouvoir sur son propre corps, ce qu'on ne fait pas par le vœu simple, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). C'est pourquoi cette raison est insuffisante.

(1) Le concile de Trente anathématise ceux qui disent que les réguliers qui ont fait solennellement profession de chasteté peuvent contracter mariage, et que leur mariage est valide (sess. XXIV, can. 9).

ARTICLE III. — L'ORDRE EMPÊCHE-T-IL LE MARIAGE (1)?

1. Il semble que l'ordre n'empêche pas le mariage. Car rien n'est empêché par son contraire. Or, l'ordre n'est pas contraire au mariage, puisqu'ils sont l'un et l'autre un sacrement. Il ne l'empêche donc pas.

2. Parmi nous l'ordre est le même que dans l'Eglise d'Orient. Or, dans l'Eglise d'Orient il n'empêche pas le mariage. Donc, etc.

3. Le mariage signifie l'union du Christ et de l'Eglise. Or, cette union doit principalement être représentée dans ceux qui sont les ministres du Christ, c'est-à-dire dans ceux qui sont ordonnés. L'ordre n'empêche donc pas le mariage.

4. Tous les ordres ont pour but les choses spirituelles. Or, un ordre ne peut empêcher le mariage qu'en raison de sa spiritualité. Par conséquent si un ordre empêche le mariage, tout ordre l'empêchera, ce qui est faux.

5. Tous ceux qui sont ordonnés peuvent avoir des bénéfices ecclésiastiques et jouir également du privilége des clercs. Si c'est là le motif pour lequel l'ordre empêche le mariage, parce que ceux qui sont mariés ne peuvent avoir de bénéfice ecclésiastique, ni jouir du privilége clérical, comme le disent les canonistes (cap. *Joannes* et sequent. De cler. conjug.), tout ordre devrait dans ce cas l'empêcher, ce qui est faux, comme on le voit (Decret. Alex. III de cler. conjugatis, cap. *Si quis*). Par conséquent, comme on le voit, aucun ordre n'empêche le mariage.

Mais c'est le *contraire.* Le Droit dit (ibid.) : Pour le sous-diaconat et les autres ordres supérieurs, ceux que vous saurez avoir pris des femmes, obligez-les à les abandonner. Ce qui ne serait pas si le mariage était véritable.

Aucun de ceux qui ont fait vœu de continence ne peut se marier. Or, il y a des ordres auxquels le vœu de continence est annexé, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (IV, dist. 37). Cet ordre empêche donc le mariage.

CONCLUSION. — Chez les Grecs et les autres Orientaux le sacerdoce empêche le mariage qui doit être contracté, mais il n'empêche pas l'usage du mariage contracté; mais en Occident il empêche celui qui doit être contracté et dirime celui qui l'est.

Il faut répondre que par convenance l'ordre sacré doit de sa nature empêcher le mariage; parce que ceux qui sont dans les ordres sacrés touchent les vases sacrés et les sacrements; c'est pourquoi il est convenable qu'ils conservent par la continence la pureté corporelle. Mais il a cette vertu d'empêcher le mariage d'après les lois de l'Eglise; cependant il n'en est pas de même chez les Latins que chez les Grecs. En effet chez les Grecs il empêche le mariage qui doit être contracté uniquement par sa seule puissance, tandis que chez les Latins il l'empêche par sa vertu et d'après le vœu de continence qui est annexé aux ordres sacrés. Quoiqu'on ne fasse pas ce vœu verbalement, cependant par là même qu'on reçoit l'ordre, d'après le rit de l'Eglise d'Occident, on est censé l'avoir fait. C'est pourquoi chez les Grecs et les autres Orientaux l'ordre sacré empêche le mariage qui doit être contracté, mais il n'empêche pas l'usage de celui qui a été contracté auparavant. Car ils peuvent user du mariage qu'ils ont contracté auparavant, quoiqu'ils ne puissent pas se marier de nouveau. Mais dans l'Eglise

(1) D'après le concile de Trente, ceux qui sont dans les ordres sacrés, c'est-à-dire les sous-diacres, les diacres, les prêtres et les évêques, ne peuvent contracter mariage validement. Toutefois cet empêchement n'est que d'institution ecclésiastique, et le pape peut en dispenser, quoiqu'il le fasse très-rarement et seulement pour des causes très-graves.

d'Occident l'ordre empêche le mariage et son usage; à moins que l'homme n'ait reçu un ordre sacré à l'insu de son épouse ou malgré elle; parce qu'il ne peut en résulter pour elle aucun préjudice. Nous avons dit (quest. XXXVII, art. 3) comment les ordres sacrés se distinguent de ceux qui ne le sont pas, maintenant et dans la primitive Eglise.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'ordre sacré ne soit pas contraire au mariage, comme sacrement, cependant il a par rapport à lui une certaine répugnance en raison de son acte qui empêche les actes spirituels.

Il faut répondre au *second*, que l'objection repose sur des faits qui sont faux : car l'ordre empêche partout le mariage qui doit être contracté, quoique le vœu de continence ne lui soit pas partout annexé.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui sont dans les ordres sacrés représentent le Christ par des actes plus nobles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit dans le traité de l'ordre (quest. XXXVII, art. 2 et 4), que ceux qui sont unis par le mariage. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *quatrième*, que ceux qui sont dans les ordres mineurs ne sont pas empêchés de contracter mariage par la force de l'ordre. Car quoique ces ordres se rapportent à des choses spirituelles, cependant ils n'ont pas immédiatement accès pour toucher les choses sacrées, comme ceux qui sont dans les ordres sacrés. Mais d'après les statuts de l'Eglise d'Occident l'usage du mariage empêche les fonctions des ordres qui ne sont pas sacrés, pour conserver une plus grande décence dans les charges de l'Eglise. Et parce qu'on est tenu en vertu du bénéfice ecclésiastique de remplir les fonctions de son ordre et qu'on jouit par là du privilége de la cléricature, il s'ensuit que parmi les Latins ces avantages sont enlevés aux clercs qui se marient.

La réponse au dernier argument est par là même évidente.

ARTICLE IV. — PEUT-ON RECEVOIR UN ORDRE SACRÉ APRÈS QU'ON EST MARIÉ?

1. Il semble qu'on ne puisse recevoir un ordre sacré après qu'on s'est marié. Car ce qui est plus fort porte préjudice à ce qui l'est moins. Or, le lien spirituel est plus fort que le lien corporel. Donc si quelqu'un qui est marié reçoit l'ordre, il en résultera du préjudice pour sa femme qui ne pourra exiger de lui le devoir conjugal, puisque l'ordre est un lien spirituel et le mariage un lien corporel. Par conséquent il semble qu'on ne puisse pas recevoir un ordre sacré après que le mariage est consommé.

2. Après que le mariage est consommé l'un des époux ne peut pas faire vœu de continence sans le consentement de l'autre. Or, le vœu de continence est annexé à la réception d'un ordre sacré. Donc si un homme vient à recevoir un ordre sacré malgré son épouse, celle-ci sera obligée de garder la continence malgré elle, parce qu'elle ne pourrait pas se marier à un autre, du vivant de son époux.

3. L'homme ne peut vaquer à la prière pour un temps sans le consentement de son épouse, comme on le voit (I. *Cor.* VII). Or, en Orient, ceux qui sont dans les ordres sacrés sont tenus à la continence pendant le temps qu'ils remplissent leurs fonctions. Ils ne peuvent donc pas être ordonnés sans le consentement de leur épouse et encore moins dans l'Eglise latine.

4. L'homme et la femme se jugent de la même manière. Ainsi comme un prêtre grec ne peut épouser une autre femme après la mort de la sienne, il s'ensuit que la femme ne peut pas non plus se remarier après la mort de

son mari. Or, la faculté de se marier après la mort de son mari ne peut lui être enlevée par l'acte de ce dernier. Donc un homme ne peut pas recevoir les ordres après qu'il est marié.

5. Le mariage est aussi opposé à l'ordre que l'ordre l'est au mariage. Or, l'ordre qui précède empêche le mariage qui suit. Donc, etc.

Mais c'est le *contraire*. Les religieux sont tenus à la continence comme ceux qui sont dans les ordres sacrés. Or, après qu'il a été marié l'homme peut entrer en religion après la mort de sa femme ou de son consentement. Il peut donc aussi recevoir l'ordre.

On peut devenir le serf d'un homme après qu'on est marié. On peut donc aussi se rendre le serviteur de Dieu en recevant l'ordre.

CONCLUSION. — Celui qui s'approche des ordres sacrés sans le consentement de son épouse les reçoit, quoiqu'il n'ait pas le droit d'en remplir les fonctions ; mais il reçoit ce droit lorsque son épouse y consent ou qu'elle n'existe plus.

Il faut répondre que le mariage n'empêche pas de recevoir les ordres sacrés. Car si celui qui est marié s'approche des ordres sacrés, même malgré son épouse, il n'en reçoit pas moins le caractère de l'ordre ; mais il n'a pas le droit d'en remplir les fonctions. Mais s'il les reçoit du consentement de son épouse ou après la mort de cette dernière, il reçoit l'ordre et le droit d'en faire usage.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium, ex parte ejus qui suscipit ordinem, quia non potest petere debitum, nec uxor ei tenetur reddere ; non tamen solvit ex parte alterius, quia ipse tenetur uxori debitum reddere, si non possit etiam inducere ad continentiam.

Il faut répondre au *second*, que si la femme le sait et que le mari reçoive les ordres sacrés de son consentement, elle est tenue de faire vœu de continence perpétuelle, mais elle n'est pas tenue d'entrer en religion, à moins qu'il n'y ait péril pour sa chasteté. Il en est ainsi parce que son mari a fait un vœu solennel, mais il en serait autrement s'il eût fait un vœu simple. Mais s'il a reçu les ordres sans son consentement, elle n'est pas tenue à faire vœu de chasteté, parce qu'il ne doit résulter de cet acte aucun préjudice pour elle.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il semble plus probable, quoique quelques-uns disent le contraire, que les Grecs eux-mêmes ne doivent pas s'approcher des ordres sacrés sans le consentement de leurs épouses, parce qu'elles seraient privées du devoir conjugal au moins pendant le temps de leur ministère, et elles ne peuvent en être privées selon l'ordre du droit, si leurs époux ont été ordonnés malgré elles ou à leur insu.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme on le dit, par là même que la femme consent chez les Grecs à ce que son mari soit ordonné elle s'oblige à ne se marier jamais avec un autre, parce que la signification du mariage qu'on exige surtout dans le mariage d'un prêtre ne serait pas observée. Mais si on l'ordonne sans son consentement, il ne semble pas qu'elle y soit tenue.

Il faut répondre au *cinquième*, que le mariage a pour cause notre consentement, mais il n'en est pas de même de l'ordre dont la cause sacramentelle est déterminée par Dieu. C'est pourquoi l'ordre qui précède peut empêcher que le mariage qui suit soit véritable, tandis que le mariage ne peut pas empêcher l'ordre d'être valide ; parce que la vertu des sacrements est immuable, au lieu que les actes humains peuvent être empêchés.

QUESTION LIV.

DE L'EMPÊCHEMENT DE CONSANGUINITÉ.

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement de consanguinité. A cet égard quatre questions se présentent : 1° La consanguinité est-elle convenablement définie par certains auteurs ? — 2° Est-elle convenablement distinguée par des degrés et des lignes ? — 3° Empêche-t-elle le mariage de droit naturel à certains degrés ? — 4° Les degrés qui empêchent le mariage peuvent-ils être déterminés par une loi de l'Eglise ?

ARTICLE I. — LA DÉFINITION DE LA CONSANGUINITÉ EST-ELLE CONVENABLE ?

1. Il semble qu'on définisse mal la consanguinité en disant comme quelques-uns le font : *qu'elle est un lien contracté par la propagation charnelle entre des personnes qui descendent de la même souche.* Car tous les hommes descendent de la même souche par la propagation charnelle, c'est-à-dire d'Adam. Si donc cette définition de la consanguinité était bonne, tous les hommes seraient consanguins entre eux, ce qui est faux.

2. Un lien ne peut se rapporter qu'à des choses qui se conviennent entre elles, parce que le lien unit. Or, il n'y a pas plus de rapports de convenance entre les personnes qui descendent d'une même souche qu'entre les autres hommes, puisqu'elles ont de commun l'espèce et qu'elles diffèrent numériquement, comme les autres hommes. Donc la consanguinité n'est pas un lien.

3. La propagation charnelle résulte, d'après Aristote (*De gen. animal.* lib. II, cap. 19), du superflu de l'aliment. Or, ce superflu a plus de rapport avec les choses mangées auxquelles il ressemble substantiellement qu'avec celui qui les mange. Par conséquent puisqu'il n'y a pas de lien de consanguinité entre celui que le sperme fait naître et les choses mangées, il ne devrait pas non plus y avoir un lien de parenté entre celui qui naît de la génération charnelle et celui qui l'engendre.

4. Laban dit à Jacob (*Gen.* XXIX, 14) : *Vous êtes mes os, vous êtes ma chair*, en raison de la parenté qui existait entre eux. Cette proximité doit donc être appelée charnelle plutôt que consanguine.

5. La propagation charnelle est commune aux hommes et aux animaux. Or, parmi les animaux le lien de la consanguinité ne se contracte pas d'après la propagation charnelle. Il ne doit donc pas non plus se contracter parmi les hommes.

CONCLUSION. — Puisque cette définition : *la consanguinité est un lien contracté par la propagation charnelle entre les personnes qui descendent de la même souche*, renferme et explique le genre, le sujet et le principe même de la consanguinité, on doit la regarder comme convenable.

Il faut répondre que d'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 11 et 12) toute amitié consiste dans une certaine communication. Et parce que l'amitié est un lien ou une certaine union, on donne pour ce motif à la communication qui est la cause de l'amitié le nom de lien. C'est pourquoi on donne à ceux qui sont unis sous un rapport une dénomination qui montre qu'ils sont pour ainsi dire liés les uns aux autres. Ainsi on appelle *concitoyens* ceux qui ont ensemble la même vie politique, *compagnons d'armes* ceux qui sont unis pour faire la guerre ; on donne aussi au même titre le nom de consanguins à ceux qui participent à la même vie naturelle. C'est pourquoi dans cette définition le mot *lien* exprime le genre de la consanguinité (1); le su-

(1) Ce mot désigne que les personnes sont du même sang : *consanguinitas, quasi sanguinis unitas.*

jet est désigné par *les personnes qui descendent de la même souche* dont elle est le lien ; et le principe est indiqué par les mots *propagation charnelle.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu active n'est pas reçue dans l'instrument avec la même perfection que dans l'agent principal. Et comme tout moteur qui est mû est un instrument, il s'ensuit que la vertu du premier moteur dans un genre s'affaiblit et s'éteint en passant par plusieurs milieux et parvient enfin à quelque chose qui est mû et qui ne meut pas. Or, la vertu de celui qui engendre meut non-seulement par rapport à ce qui est de l'espèce, mais encore par rapport à ce qui est de l'individu. C'est pour cela que le fils ressemble au père, non-seulement pour la nature de l'espèce, mais encore pour les choses accidentelles. Cependant cette vertu individuelle du père n'existe pas aussi parfaitement dans le fils qu'elle était dans le père ; elle existe encore moins dans le petit-fils et elle va ainsi toujours s'affaiblissant. De là il résulte que cette vertu cesse quelquefois au point de ne pouvoir pas aller au delà. Et comme la consanguinité existe en ce que plusieurs participent à cette vertu qui est passée d'un seul dans plusieurs par la propagation, il s'ensuit qu'elle s'affaiblit peu à peu, selon l'expression de saint Isidore (*Etym.* lib. IX, cap. 6 in fin.). C'est pourquoi on ne doit pas parler d'une souche éloignée dans la définition de la consanguinité, mais d'une souche prochaine, dont la vertu subsiste encore dans ceux qui sont nés d'elle.

Il faut répondre au *second*, qu'il est évident d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*) que non-seulement les consanguins ont de commun la nature de l'espèce, mais encore la vertu propre de l'individu, qui passe de l'un en plusieurs autres, et qui fait quelquefois que le fils ressemble non-seulement au père, mais au grand-père, ou aux parents éloignés, comme on le voit (*De animalib.* lib. XVIII, ac *De gener. animal.* lib. IV, cap. 3).

Il faut répondre au *troisième*, que la convenance se considère plus selon la forme d'après laquelle une chose est en acte que selon la matière d'après laquelle elle est en puissance. Ainsi il est évident que le charbon a plus de rapport avec le feu qu'avec l'arbre d'où le bois a été tiré. De même l'aliment qui est déjà converti par la vertu nutritive en la substance de celui qui est nourri a plus de rapport avec ce dernier qu'avec la chose d'où la nourriture a été prise. Mais cette raison serait concluante dans l'opinion de ceux qui disaient que toute la nature de la chose est la matière et que toutes les formes sont des accidents ; ce qui est faux.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce qui se change le plus prochainement en sperme, c'est le sang, comme le prouve Aristote (*De animalib.* lib. XV, seil. *De generat. animal.* lib. I, cap. 18). C'est pour cela que le lien qui se contracte par la propagation charnelle est plus convenablement appelé un lien de consanguinité qu'un lien charnel. Et quand on dit que le parent de l'un est la chair de l'autre c'est parce que le sang, qui in semen viri aut in menstruum convertitur, est chair et os en puissance.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'il y a des auteurs qui disent que le lien de la consanguinité se contracte parmi les hommes par suite de la propagation charnelle, tandis qu'il n'en est pas de même parmi les animaux, parce que tout ce qui appartient véritablement à la nature humaine dans tous les hommes a existé dans le premier homme ; ce qui n'a pas lieu à l'égard des autres animaux. Mais d'après cela la consanguinité du mariage ne pourrait jamais être dirimée. Cette hypothèse est réfutée (lib. II, dist. 30, quæst. II, art. 1, et part. I, quæst. CXIX, art. 1). — Il faut donc

dire qu'il en est ainsi, parce que les animaux ne sont pas unis par la même amitié en raison de ce que plusieurs sont nés d'une même souche qui est prochaine, comme le sont les hommes, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — DISTINGUE-T-ON CONVENABLEMENT LA CONSANGUINITÉ PAR DES DEGRÉS ET DES LIGNES?

1. Il semble que la consanguinité ne soit pas convenablement distinguée par des lignes et des degrés. Car on dit que la ligne de consanguinité est une collection de personnes qui descendent de la même souche, contenant divers degrés. Or, la consanguinité n'est rien autre chose qu'une collection de personnes de ce caractère. Donc la ligne de consanguinité est la même chose que la consanguinité, et comme rien ne doit être distingué par lui-même, il s'ensuit que la consanguinité n'est pas convenablement distinguée par les lignes.

2. Une chose d'après laquelle on divise ce qui est commun ne peut entrer dans la définition de ce dernier. Or, le mot descendant entre dans la définition que nous avons donnée de la consanguinité. La consanguinité ne peut donc pas être divisée par la ligne des ascendants et des collatéraux.

3. La définition de la ligne c'est qu'elle existe entre deux points. Or, deux points ne font qu'un degré. Donc une ligne n'a qu'un seul degré, et par conséquent pour la même raison il semble qu'on ne doive pas diviser la consanguinité en lignes et en degrés.

4. On définit le degré le rapport qui se trouve entre des personnes éloignées et d'après lequel on connaît la distance qui les sépare. Or, puisque la consanguinité est une proximité, la distance des personnes est trop opposée à la consanguinité pour être sa partie. On ne peut donc pas distinguer la consanguinité par des degrés.

5. Si la consanguinité se distingue et se connaît par des degrés, il faut que ceux qui sont du même degré soient également parents. Or, c'est faux: car le grand-oncle de quelqu'un et son petit-neveu sont au même degré et cependant ils ne sont pas également parents, d'après le droit (cap. *Porrò* et cap. *Parentelæ* XXXV, quæst. 5). La consanguinité ne se distingue donc pas bien par les degrés.

6. Dans les choses ordonnées tout ce que l'on ajoute à l'une en produit une autre en degré, comme toute unité ajoutée produit une autre espèce de nombre. Or, une personne ajoutée à une autre personne ne produit pas toujours un autre degré de consanguinité; puisque dans le même degré de consanguinité il y a le père et l'oncle qui est ajouté. Donc la consanguinité ne se distingue pas bien au moyen des degrés.

7. Entre deux proches parents il y a toujours la même proximité de consanguinité; parce que l'un des extrêmes est toujours également distant de l'autre, et réciproquement. Or, le degré de consanguinité ne se trouve pas toujours le même des deux côtés, puisque quelquefois l'un est parent au troisième et l'autre au quatrième degré. Donc on ne peut pas suffisamment connaître la proximité de la consanguinité au moyen des degrés.

CONCLUSION. — La consanguinité est convenablement désignée par les degrés et par les lignes de ceux qui descendent d'un principe commun, ou qui remontent au même degré, ou qui sont collatéraux.

Il faut répondre que la consanguinité, comme nous l'avons dit (art. præc.), est une proximité fondée sur une communication naturelle selon l'acte de la génération d'après lequel la nature se propage. Ainsi, d'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 12), cette communication se fait de trois manières. L'une selon le rapport du principe avec ce qu'il produit, et c'est la

consanguinité du père à l'égard du fils. D'où il dit que les parents aiment leurs enfants comme étant quelque chose d'eux-mêmes. L'autre résulte du rapport de l'effet du principe avec le principe lui-même; c'est la consanguinité du fils à l'égard du père. D'où il dit que les enfants aiment leurs parents, comme recevant d'eux l'existence. La troisième provient du rapport qu'ont entre eux ceux qui viennent d'un seul et même principe, comme on dit que les frères naissent des mêmes parents, suivant l'expression du philosophe. Et, parce que le mouvement du point produit la ligne et que par la propagation le père descend d'une certaine manière dans le fils, il s'ensuit qu'il y a trois lignes de consanguinité résultant de ces trois rapports. Ainsi on distingue la ligne des descendants selon le premier, la ligne des ascendants (1), selon le second, et la ligne collatérale selon le troisième. Mais, parce que le mouvement de propagation ne s'arrête pas à un seul terme et qu'il va au delà, il en résulte qu'il faut rechercher le père du père et le fils du fils, et ainsi de suite, et d'après ces divers mouvements on trouve ainsi divers degrés dans une même ligne. Comme le degré d'une chose est une partie de cette chose, le degré de proximité ne peut exister où il n'y a pas de proximité. C'est pourquoi l'identité et la trop grande distance détruisent le degré de consanguinité, parce que personne n'est proche à l'égard de soi-même, comme on ne peut pas non plus se ressembler. C'est pour cela qu'aucune personne ne produit par elle-même un degré, mais elle n'en produit un qu'autant qu'elle est comparée à une autre. — Toutefois il y a différentes manières de compter les degrés dans les différentes lignes. Car le degré de consanguinité dans la ligne des ascendants et des descendants se contracte par là même que l'une des personnes entre lesquelles le degré s'observe est née de l'autre. C'est pourquoi d'après la loi canonique et la loi civile la personne qui se présente au début de la génération, soit ascendante, soit descendante, est éloignée de celle qui vient ensuite, par exemple, de Pierre, d'un degré, comme le père et le fils; celle qui se présente en second lieu est éloignée au second degré comme le petit-fils et le grand-père, et ainsi de suite (2). Mais la consanguinité qui a lieu en ligne collatérale ne se contracte pas de ce que l'un est né de l'autre, mais parce que l'un et l'autre sont nés du même. C'est pourquoi le degré de consanguinité doit se compter dans cette ligne par rapport au principe unique d'où l'on est issu. — Mais à cet égard la loi canonique et la loi civile ne comptent pas de la même manière. Car la supputation légale considère des deux côtés la descente d'une souche commune, tandis que la loi canonique ne la considère que d'un côté, à savoir du côté où se trouve le plus grand nombre de degrés. Ainsi d'après la supputation légale le frère et la sœur ou les deux frères sont au second degré, parce qu'ils sont distants l'un et l'autre de la souche commune de chacun un degré, et pour la même raison les enfants des deux frères sont distants les uns des autres au quatrième. Mais selon la supputation canonique les deux frères sont parents au premier degré, parce qu'ils ne sont éloignés ni l'un ni l'autre de la souche commune que d'un degré, et le fils de l'un des frères est éloigné de l'autre frère au second degré, parce qu'ils sont éloignés de deux degrés de la souche commune. C'est pourquoi, d'après la supputation canonique,

(1) Les ascendants et les descendants forment une même ligne qu'on appelle la ligne directe. Seulement elle est ascendante selon qu'elle comprend ceux de qui on est né, et elle est descendante selon qu'elle est formée par ceux à qui on a donné le jour.

(2) En ligne directe il y a autant de degrés qu'il y a de générations ou de personnes, sans compter la souche.

on est éloigné de quelqu'un à un degré supérieur d'autant de degrés qu'il est éloigné de chacun de ceux qui descendent de lui, et jamais moins, d'après ce principe : *Propter quod unumquodque tale et illud magis.* Ainsi, quoique d'autres personnes qui descendent d'une souche commune s'accordent avec quelqu'un en raison de cette souche, elles ne peuvent pas être plus proches à l'égard de celui qui descend d'un autre côté que son premier principe ne l'est par rapport à lui. Cependant quelquefois on est plus éloigné de quelqu'un qui descend d'un principe commun, qu'il ne l'est lui-même de son principe, parce que l'un peut être plus éloigné du principe commun que l'autre; alors on doit compter les degrés de consanguinité d'après la distance la plus éloignée (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection part de prémisses fausses. Car la consanguinité n'est pas une collection, mais une relation de certaines personnes entre elles, dont la réunion produit la ligne de la consanguinité.

Il faut répondre au *second,* que c'est la descente prise en général que l'on considère par rapport à toute espèce de ligne de consanguinité; parce que la propagation charnelle d'où vient le lien de la consanguinité est une descente; mais la descente qui produit la ligne des descendants est une descente particulière, c'est-à-dire la descente de la personne dont on cherche la consanguinité.

Il faut répondre au *troisième,* que la ligne peut se considérer de deux manières. Quelquefois on la prend proprement pour la dimension elle-même qui est la première espèce de quantité continue. Alors la ligne droite ne contient que deux points en acte, ceux qui la terminent, mais elle en contient une infinité en puissance, et du moment que l'un d'eux est désigné en acte, la ligne est divisée et il en résulte deux lignes. D'autres fois la ligne se prend pour les choses qui sont disposées avec une certaine suite. En ce sens on assigne dans les nombres la ligne et la figure, selon que dans un nombre une unité se met après une unité. Dans cette ligne toute unité qui vient s'y adjoindre produit un degré. C'est ainsi qu'il en est de la ligne de consanguinité; d'où il suit qu'une même ligne contient plusieurs degrés.

Il faut répondre au *quatrième,* que comme il ne peut pas y avoir ressemblance où il n'y a pas de diversité, de même il ne peut pas non plus y avoir proximité où il n'y a pas de distance. C'est pourquoi toute distance n'est pas opposée à la consanguinité, mais il n'y a que la distance qui exclut la proximité de la consanguinité.

Il faut répondre au *cinquième,* que comme on dit que la blancheur est plus grande de deux manières, en raison de l'intensité de cette qualité elle-même et en raison de l'étendue de la surface; de même on dit que la consanguinité est plus ou moins grande de deux manières, en intensité d'abord d'après la nature même de la consanguinité et ensuite en étendue pour ainsi dire. L'étendue de la consanguinité se mesure d'après les personnes entre lesquelles la propagation de consanguinité a lieu, et c'est de cette seconde manière que les degrés de consanguinité se distinguent. C'est pourquoi il arrive que de deux individus qui sont parents au même degré de consanguinité par rapport à une personne, l'un est plus parent que l'autre, si l'on considère la première espèce de consanguinité. Ainsi le père et le frère sont par rapport à un autre parents au premier degré de consan-

(1) Le degré le plus éloigné emporte le plus proche : *Gradus remotior trahit ad se remotiorem.*

guinité, parce que de part ni d'autre il n'y a point de personne intermédiaire. Mais cependant si l'on regarde l'intensité, elle est plus grande du père au fils que du frère au frère; parce que les frères ne sont parents que parce qu'ils viennent du même père. C'est pourquoi plus on est proche du principe commun d'où vient la consanguinité et plus on est consanguin, quoiqu'on ne le soit pas à un degré plus rapproché. Ainsi le grand-oncle d'un individu lui est plus consanguin que son petit-neveu, quoiqu'ils soient au même degré.

Il faut répondre au *sixième*, que quoique le père et l'oncle soient au même degré par rapport à la racine de la consanguinité, parce qu'ils sont l'un et l'autre éloignés d'un degré de l'aïeul, cependant par rapport à celui dont on recherche la consanguinité ils ne sont pas au même degré, parce que le père est au premier degré et l'oncle ne peut être qu'au second où se trouve le grand-père.

Il faut répondre au *septième*, que deux personnes sont toujours éloignées l'une de l'autre à nombre de degrés égal, quoique quelquefois elles ne soient pas éloignées à nombre égal de degrés de leur principe commun, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — LA CONSANGUINITÉ EMPÊCHE-T-ELLE LE MARIAGE DE DROIT NATUREL ?

1. Il semble que la consanguinité n'empêche pas le mariage de droit naturel. Car aucune femme ne peut être plus proche à l'égard d'un homme qu'Eve ne le fut à l'égard d'Adam qui dit d'elle (*Gen.* II, 23) : *Voilà l'os de mes os et la chair de ma chair*. Or, Eve fut mariée à Adam. Donc aucune consanguinité n'empêche le mariage d'après la loi naturelle.

2. La loi naturelle est la même partout. Or, parmi les nations barbares on n'exclut pas du mariage les personnes qui sont unies par la consanguinité. Donc la consanguinité, pour ce qui est de la loi naturelle, n'empêche pas le mariage.

3. Le droit naturel est ce que la nature a appris à tous les animaux, comme on le dit au commencement des Digestes (lib. I, ff. *De just. et jure*). Or, les animaux s'unissent à leur propre mère. La loi naturelle ne demande donc pas qu'on éloigne une personne du mariage à cause de la consanguinité.

4. Le mariage n'est pas empêché par ce qui n'est pas contraire à l'un des biens du mariage. Or, la consanguinité n'est pas contraire à l'un des biens du mariage. Elle ne l'empêche donc pas.

5. L'union des choses qui sont plus proches et qui se ressemblent davantage est meilleure et plus ferme. Or, le mariage est une union. Donc puisque la consanguinité est une proximité, elle n'empêche pas le mariage, mais elle y porte plutôt.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui empêche le bien des enfants empêche aussi le mariage d'après la loi naturelle. Or, la consanguinité empêche le bien des enfants; parce que, comme on le voit (*Sent.* IV, dist. 40) d'après les paroles de saint Grégoire (in *Regist.* epist. XXXI, ad interrog. 6), nous savons par expérience que les enfants nés de ces mariages ne peuvent réussir. Donc la consanguinité empêche le mariage d'après la loi naturelle.

Ce qui appartient à la condition première de la nature humaine appartient aussi à la loi naturelle. Or, d'après la condition primitive de la nature humaine, on ne peut se marier avec son père et sa mère ; ce qui est rendu évident par ces paroles de la Genèse (*Gen.* II, 24) : *Pour cela l'homme abandonnera son père et sa mère*. Ce qui ne peut s'entendre de la cohabitation

et ce qui doit par conséquent s'entendre de l'union du mariage. Donc la consanguinité empêche le mariage d'après la loi de nature.

CONCLUSION. — La consanguinité empêche le mariage de droit naturel relativement à certaines personnes, de droit divin par rapport à d'autres, et de droit humain par rapport à d'autres encore.

Il faut répondre que dans le mariage on dit qu'une chose est contraire à la loi de nature, quand elle rend le mariage inconvenant relativement à la fin pour laquelle il a été établi. Or, la fin absolue et première du mariage, c'est le bien des enfants. Ce bien est empêché par la consanguinité qui existe par exemple entre le père et la fille ou entre le fils et la mère. A la vérité, il n'est pas empêché au point qu'il soit totalement détruit, parce que la fille peut avoir un enfant de son père et elle pourrait avec lui le nourrir et l'instruire, et c'est en cela que consiste le bien de l'enfant, mais elle ne pourrait faire tout cela d'une manière convenable. Car c'est un désordre que la fille soit unie à son père par le mariage à titre de compagne pour lui donner des enfants et les élever, tandis qu'elle devrait en tout être soumise à son père, comme provenant de lui. C'est pourquoi la loi naturelle défend d'épouser son père et sa mère, et plutôt encore la mère que le père, parce que le respect dû aux parents est encore moins observé lorsque le fils épouse sa mère que lorsque le père épouse sa fille ; puisque la femme doit être soumise d'une certaine manière au mari. Mais la seconde fin absolue du mariage, c'est la répression de la concupiscence. On ne pourrait l'atteindre si l'on pouvait épouser toute espèce de parent. Car on donnerait à la concupiscence de grands éléments, si l'union charnelle n'était pas défendue entre les personnes qui doivent vivre dans la même maison. C'est pour ce motif que la loi divine défend d'épouser non-seulement son père et sa mère, mais encore les autres parents avec lesquels on est obligé de vivre et qui doivent mutuellement conserver leur pudeur et leur modestie. La loi divine en donne cette cause quand elle dit (*Lev.* XVIII) : *Ne révélez pas la honte* de celle-ci ou de celle-là ; *parce que c'est votre propre honte.* Par accident le mariage a pour fin d'unir les hommes et de multiplier leur amitié ; parce que l'homme est aux parents de son épouse ce qu'il est par rapport aux siens. C'est pour cela qu'on porterait préjudice à ce développement de l'amitié, si on épousait une femme avec laquelle on se trouverait déjà uni par le sang ; parce qu'il ne résulterait de ce mariage aucune amitié nouvelle pour personne. C'est ce qui fait que d'après les lois humaines et les canons de l'Eglise, il y a plusieurs degrés de consanguinité qui sont un empêchement au mariage. Ainsi il est évident d'après ce que nous avons dit que la consanguinité empêche le mariage de droit naturel relativement à certaines personnes (1), qu'elle l'empêche de droit divin par rapport à d'autres et qu'il y en a aussi à l'égard desquelles elle l'empêche d'après le droit établi par les hommes.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Eve, quoiqu'elle soit sortie d'Adam, ne fut cependant pas sa fille, parce qu'elle n'en sortit pas à la manière dont l'homme doit naturellement engendrer son semblable dans l'espèce, mais par l'opération divine. Car Dieu aurait pu de la côte d'Adam faire un cheval aussi bien qu'il a fait Eve. C'est pourquoi il n'y avait pas d'Eve à

(1) Cet empêchement est de droit naturel, du moins pour le premier degré. Il y a des théologiens qui prétendent que la parenté en ligne directe est un empêchement de droit naturel à tous les degrés, mais l'opinion contraire nous semble plus probable. Le concile de Trente dit (sess. XXIV, cap. 5) : *In secundo gradu nunquam dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam.*

Adam les mêmes rapports naturels qu'il y a de la fille au père. Adam ne fut pas le principe naturel d'Eve, comme un père l'est de sa fille.

Il faut répondre au *second*, que si les barbares s'unissent charnellement avec leurs parents, ceci ne provient pas de la loi naturelle, mais de l'ardeur de la concupiscence qui a obscurci en eux la loi de nature.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que l'union de l'homme et de la femme est de droit naturel, parce que la nature l'a enseignée aux animaux, mais elle l'a apprise de différentes manières aux divers animaux selon leurs différentes conditions. Or, l'union charnelle avec les parents déroge au respect qui leur est dû. Car comme la nature a inspiré aux parents la sollicitude de pourvoir à leurs enfants, de même elle a inspiré aux enfants le respect pour les parents. Cependant elle n'a inspiré à aucun autre animal qu'à l'homme la sollicitude des enfants et le respect des parents pour un temps indéfini, mais elle a inspiré plus ou moins ces sentiments aux autres animaux suivant que les enfants sont plus ou moins nécessaires aux parents ou les parents aux enfants. Ainsi dans certains animaux les petits ont horreur de s'unir avec leur mère, tant qu'ils en conservent la connaissance et qu'ils ont pour elle un certain respect, comme le rapporte Aristote (*De anim.* lib. IX, cap. 47) au sujet du chameau et du cheval. Et comme tout ce qu'il y a de bon dans les animaux se trouve naturellement réuni dans les hommes et y existe plus parfaitement, il en résulte que l'homme a naturellement horreur de s'unir charnellement non-seulement à sa mère, mais encore à sa fille ; ce qui est moins contraire à la nature, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). — De plus la consanguinité ne se contracte pas par suite de la propagation de la chair dans les autres animaux comme dans les hommes, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 5). C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *quatrième*, que d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*) on voit évidemment de quelle manière la consanguinité des époux est contraire au bien du mariage. Par conséquent ce raisonnement part d'une supposition fausse.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'il ne répugne pas que de deux unions l'une soit empêchée par l'autre ; ainsi où il y a identité, il n'y a pas ressemblance. De même le lien de la consanguinité peut empêcher l'union du mariage.

ARTICLE IV. — LES DEGRÉS DE CONSANGUINITÉ QUI EMPÊCHENT LE MARIAGE ONT-ILS PU ÊTRE DÉTERMINÉS PAR L'ÉGLISE ?

1. Il semble que les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage n'aient pu être fixés par l'Eglise jusqu'au quatrième degré. Car il est dit (Matth. XIX, 6) : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni.* Or, Dieu a uni ceux qui se marient au quatrième degré de consanguinité ; car leur union n'est pas défendue par la loi divine. Ils ne doivent donc pas être séparés par une loi humaine.

2. Le mariage est un sacrement comme le baptême. Or, il ne pourrait pas se faire d'après une loi de l'Eglise que celui qui s'approche du baptême ne reçût pas le caractère baptismal, si de droit divin il en était capable. Une loi de l'Eglise ne peut donc pas faire que le mariage n'existe pas entre ceux auxquels il n'est pas défendu de droit divin de se marier ensemble.

3. Le droit positif ne peut ni resserrer, ni étendre ce qui est naturel. Or, la consanguinité est un lien naturel qui, autant qu'il est en lui, est de nature à empêcher le mariage. L'Eglise ne peut donc pas par une loi faire

qu'on puisse se marier ou ne pas se marier, comme elle ne peut faire qu'on soit parent ou qu'on ne le soit pas.

4. Une loi de droit positif doit avoir une cause raisonnable, parce que c'est en raison de cette cause raisonnable qu'elle procède du droit naturel. Or, les causes que l'on donne au sujet du nombre des degrés ne paraissent point du tout raisonnables; puisqu'elles n'ont aucun rapport avec leurs effets. Ainsi on dit que la consanguinité est défendue jusqu'au quatrième degré à cause des quatre éléments, jusqu'au sixième à cause des six âges du monde, jusqu'au septième à cause des sept jours dans lesquels tout le temps s'écoule. Il semble donc que cette défense n'ait aucune valeur.

5. Le même effet doit se rencontrer où est la même cause. Or, la cause pour laquelle la consanguinité empêche le mariage, c'est le bien des enfants, la répression de la concupiscence et la multiplication de l'amitié, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Ces choses sont également nécessaires dans tous les temps. Les mêmes degrés de consanguinité auraient donc dû empêcher le mariage en tout temps; ce qui n'est pas vrai, puisque maintenant la consanguinité l'empêche jusqu'au quatrième degré et autrefois c'était jusqu'au septième.

6. Une seule et même union ne peut pas être un sacrement et un crime. Or, il en serait ainsi, si l'Eglise avait le pouvoir d'établir des nombres divers à l'égard des degrés qui empêchent le mariage. Par exemple, si des personnes s'étaient mariées au cinquième degré, quand c'était défendu, cette union serait un crime, mais elle deviendrait ensuite un mariage véritable, du moment que l'Eglise aurait retiré sa défense. Le contraire pourrait aussi arriver, dans le cas où l'Eglise viendrait à interdire des degrés qu'elle avait auparavant permis. Il semble donc que la puissance de l'Eglise ne s'étende pas à cela.

7. Le droit humain doit imiter le droit divin. Or, d'après le droit divin qui est renfermé dans la loi ancienne, la défense ne portait pas également sur les degrés ascendants et descendants. Car sous la loi ancienne il était défendu d'épouser la sœur de son père et non la fille de son frère. Il ne doit donc pas non plus maintenant y avoir de défense à l'égard des neveux et des oncles.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit à ses disciples (Luc. x, 16) : *Celui qui vous écoute m'écoute.* Les préceptes de l'Eglise ont donc la même force que les préceptes de Dieu. Or, l'Eglise a quelquefois défendu et elle a quelquefois accordé des degrés que la loi ancienne n'a pas interdits. Ces degrés empêchent donc le mariage.

Comme les mariages des gentils étaient autrefois réglés par les lois civiles, de même ils le sont maintenant par les canons de l'Eglise. Or, autrefois la loi civile déterminait les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage et ceux qui ne l'empêchent pas. La même chose peut donc être faite maintenant par les lois de l'Eglise.

CONCLUSION. — L'Eglise peut par ses lois fixer les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage, suivant que d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint qui l'éclaire elle le juge utile au genre humain.

Il faut répondre que selon les divers temps on trouve que la consanguinité a empêché le mariage à divers degrés. Ainsi au commencement du genre humain il n'y avait que le père et la mère avec lesquels on ne devait pas se marier; parce qu'à cette époque il y avait peu d'hommes et qu'il fallait s'occuper tout particulièrement de la propagation de l'espèce humaine. On ne devait donc éloigner que les personnes qui étaient inca-

pables de se marier par rapport à la fin principale du mariage qui est le bien des enfants, comme nous l'avons dit (art. préc.). Lorsque le genre humain se fut multiplié, la loi de Moïse excepta plusieurs personnes pour commencer à réprimer en elles la concupiscence. Ainsi, comme l'observe Moyse Maimonide (lib. III, *Dux errant.* cap. 50, à med.), on défendit de se marier ensemble à toutes les personnes qui ont coutume d'habiter dans la même famille; parce que si elles avaient pu avoir ensemble licitement des relations charnelles, cette liberté aurait vivement embrasé leurs passions. Mais la loi ancienne a permis d'autres degrés de consanguinité et même elle a prescrit d'une certaine manière à chacun d'épouser une femme de ses parentes pour qu'il n'y ait pas de confusion dans les successions; parce qu'à cette époque le culte divin se propageait par la succession des familles. Mais sous la loi nouvelle, qui est la loi de l'esprit et de l'amour, on a défendu plusieurs degrés de consanguinité, parce que le culte de Dieu se répand et se multiplie par la grâce spirituelle et non par l'origine charnelle. Par conséquent, il faut que les hommes soient plus éloignés des choses charnelles et que, s'attachant aux choses spirituelles, l'amour se répande en eux de plus en plus. C'est pourquoi autrefois on empêchait le mariage jusqu'aux degrés de consanguinité les plus éloignés, afin que l'amitié naturelle s'étendît à un plus grand nombre par la consanguinité et l'affinité. On l'avait étendu avec raison jusqu'au septième degré; soit parce qu'au delà on ne trouvait pas facilement le souvenir de la souche commune, soit parce que ce nombre était en rapport avec la grâce septiforme de l'Esprit-Saint. Mais ensuite, dans ces derniers temps, l'Église a restreint sa défense jusqu'au quatrième degré (1), parce qu'il était inutile et dangereux de défendre au delà les degrés de consanguinité. C'était inutile, parce qu'à l'égard des parents plus éloignés il n'y avait pas de rapports d'amitié plus étroits qu'avec des étrangers, la charité s'étant refroidie dans le cœur du plus grand nombre. C'était dangereux, parce que la concupiscence et la négligence l'emportant, on ne tenait pas assez compte de cette multitude si nombreuse de parents, et la défense qui portait sur les degrés les plus éloignés devenait ainsi une cause de damnation pour un grand nombre. Il a été assez convenable de restreindre cette défense jusqu'au quatrième degré: soit parce que les hommes vivent ordinairement jusqu'à la quatrième génération, de manière que le souvenir de la parenté ne peut pas être effacé, ce qui fait dire à Dieu dans ses menaces qu'il punira les fautes des parents dans les enfants jusqu'à la quatrième génération (*Ex.* xx); soit parce que dans chaque génération nouvelle le mélange du sang dont l'identité produit la consanguinité, se fait avec un sang étranger et il s'éloigne du premier en raison de ce qu'il se mélange avec un autre. Et parce qu'il y a quatre éléments et que chacun d'eux se mélange d'autant plus facilement qu'il est plus subtil, il s'ensuit que dans le premier mélange l'identité du sang s'évanouit quant au premier élément qui est le plus subtil, que dans le second elle s'évanouit quant au second, dans le troisième quant au troisième, et dans le quatrième quant au quatrième; de telle sorte qu'après la quatrième génération l'union charnelle peut convenablement avoir lieu de nouveau.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme Dieu n'unit pas ceux qui s'unissent contrairement au précepte divin, de même il n'unit pas

(1) Cette loi fut portée par le onzième concile de Latran en l'année 1215 (*Decretal.* lib. IV, cap. 8). C'est encore aujourd'hui le degré fixé par les lois de l'Église.

ceux qui s'unissent contrairement au précepte de l'Eglise, qui a la même force obligatoire qu'un précepte divin.

Il faut répondre au *second*, que le mariage n'est pas seulement un sacrement, mais il est encore un devoir naturel. C'est pourquoi il est plus soumis au gouvernement des ministres de l'Eglise que le baptême qui n'est qu'un sacrement. Car comme les contrats et les offices humains sont déterminés par les lois humaines, de même les contrats et les offices spirituels le sont par les lois de l'Eglise.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique le lien de consanguinité soit naturel, cependant il n'est pas naturel que la consanguinité empêche l'union charnelle, sinon à un certain degré, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi par ses règles l'Eglise ne fait pas qu'on soit ou qu'on ne soit pas parent (car on reste également parent dans tous les temps), mais elle fait que l'union charnelle est licite ou illicite, selon les divers temps, à différents degrés de consanguinité.

Il faut répondre au *quatrième*, que les raisons qu'on assigne sont plutôt données par manière de rapprochement et de convenance qu'à titre de cause et de nécessité.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'on n'a pas dû défendre aux différentes époques les degrés de consanguinité pour la même cause; par conséquent, ce qu'il est utile d'accorder en certain temps, il est avantageux de le défendre dans un autre.

Il faut répondre au *sixième*, qu'une loi ne s'applique pas aux faits passés, mais aux faits à venir. Par conséquent, si l'on venait à défendre le cinquième degré qui est actuellement permis, ceux qui sont mariés au cinquième degré ne devraient pas être séparés. Car aucun empêchement qui survient après le mariage ne peut le dirimer. Ainsi l'union qui a été auparavant un mariage ne deviendrait pas par l'effet de la loi de l'Eglise un crime. De même si on permettait un degré qui est maintenant prohibé, cette union ne deviendrait pas une union matrimoniale d'après la loi de l'Eglise, en raison du premier contrat; car ils pourraient se séparer s'ils le voulaient. Cependant ils pourraient se marier de nouveau, et alors ce serait une autre union.

Il faut répondre au *septième*, que dans la défense des degrés de consanguinité l'Eglise observe principalement la raison de l'amour. Et parce que cette raison n'est pas moindre à l'égard du neveu qu'à l'égard de l'oncle, mais qu'elle est même plus forte, parce que le père a plus d'attachement pour son fils que le fils pour son père, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 12), elle a défendu également pour ce motif les degrés de consanguinité qui se rapportent aux oncles et aux neveux. Mais dans ses défenses la loi ancienne fait principalement attention à la cohabitation contre la concupiscence, et elle interdit le mariage aux personnes à l'égard desquelles l'accès se montrait plus facile à cause de leur cohabitation mutuelle. Or, il est plus ordinaire que la nièce cohabite avec l'oncle que la tante avec le neveu, parce que la fille est pour ainsi dire la même chose avec son père, puisqu'elle est une partie de lui; tandis que la sœur n'est pas ainsi la même chose avec son frère, puisqu'elle n'est pas quelque chose de lui, mais qu'elle est plutôt née du même principe. C'est pourquoi il n'y avait pas la même raison pour défendre la nièce et la tante.

QUESTION LV.

DES EMPÊCHEMENTS D'AFFINITÉ.

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement d'affinité. A ce sujet onze questions se présentent : 1° L'affinité naît-elle du mariage? — 2° Subsiste-t-elle après la mort de l'homme ou de la femme? — 3° Est-elle l'effet d'un commerce illicite? — 4° Résulte-t-elle des fiançailles? — 5° L'affinité est-elle cause de l'affinité? — 6° L'affinité empêche-t-elle le mariage? — 7° L'affinité a-t-elle par elle-même des degrés? — 8° Ses degrés s'étendent-ils comme les degrés de consanguinité? — 9° Le mariage qui a lieu entre des personnes qui sont liées par la consanguinité et l'affinité doit-il toujours être dirimé par le divorce? — 10° Doit-on procéder par voie d'accusation pour dirimer ce mariage? — 11° Dans ce cas doit-on procéder par témoins?

ARTICLE I. — L'AFFINITÉ RÉSULTE-T-ELLE DU MARIAGE D'UN PARENT (1)?

1. Il semble que l'affinité ne résulte pas du mariage d'un parent. Car ce par quoi une chose a tel ou tel caractère l'a plus qu'elle. Or, une femme mariée n'est unie à quelqu'un par rapport à la consanguinité de son mari qu'en raison de ce dernier. Par conséquent, puisqu'elle ne contracte pas d'affinité à l'égard de son mari, elle n'en contracte donc pas non plus avec quelqu'un des parents de son mari.

2. Quand il s'agit de choses qui sont séparées l'une de l'autre, si quelque chose vient se joindre à l'une il ne faut pas pour cela qu'elle soit jointe à l'autre. Or, les consanguins sont séparés les uns des autres. Il n'est donc pas nécessaire, si une femme s'unit à un homme, qu'elle soit pour cela unie à tous ses parents.

3. Les relations naissent de certaines unions. Or, de ce qu'un homme a épousé une femme il n'en résulte aucune union pour les parents de cet homme. Il ne doit donc pas en résulter pour eux une relation d'affinité.

Mais au *contraire*. L'homme et la femme ne deviennent qu'une seule chair. Si donc l'homme tient selon la chair à tous ceux qui sont du même sang que lui, pour la même raison la femme doit aussi leur être attachée.

C'est évident d'ailleurs d'après les témoignages cités dans le Maître des sentences (IV, dist. 41).

CONCLUSION. — Comme la génération naturelle produit la consanguinité, de même le mariage et l'union charnelle produisent l'affinité entre les parents de l'homme et de la femme.

Il faut répondre que l'amitié naturelle est fondée sur une communication naturelle. Cette communication se fait de deux manières d'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 12) : d'une manière par la propagation de la chair, et de l'autre par l'union qui se rapporte à la propagation de la chair. D'où il ajoute que l'amitié de l'homme pour la femme est naturelle. De là il suit que comme une personne unie à une autre par la propagation de la chair produit un lien d'amitié naturelle, de même l'alliance qui se fait par l'union charnelle. Mais il y a cette différence que la personne unie à une autre par la propagation de la chair, comme le fils au père, devient participante de la même souche commune et du même sang. Ainsi le fils est uni aux parents par le même genre de lien que celui par lequel le père leur était uni ; c'est-à-dire par la consanguinité, quoique ce soit à un autre degré, parce qu'il est plus éloigné de la souche. Mais la personne unie par un rapport charnel ne devient pas participante de la même souche,

(1) On définit l'affinité une sorte de parenté qu'une personne contracte avec les parents de celle qu'elle a connue charnellement ; d'où il suit que cet empêchement peut naître de l'usage du mariage ou d'un commerce illicite.

elle lui est en quelque sorte adjointe extérieurement. C'est pourquoi il en résulte un autre genre de lien qu'on appelle l'affinité. C'est ce qu'exprime ce vers :

Mutat nupta genus, sed generata gradus ;

parce que par la génération la personne se trouve dans le même genre de parenté, mais à un autre degré, au lieu que par l'union charnelle elle se trouve dans un autre genre de parenté.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la cause l'emporte sur l'effet, il n'est cependant pas toujours nécessaire que le même nom convienne à l'effet et à la cause. Car quelquefois ce qui est dans l'effet se trouve dans la cause, non de la même manière, mais d'une manière plus élevée. C'est pourquoi il ne convient pas à la cause et à l'effet sous le même rapport, comme on le voit à l'égard de toutes les causes qui agissent d'une manière équivoque. C'est ainsi que l'union de l'homme et de la femme l'emporte sur l'union de la femme avec les parents du mari. Cependant on ne doit pas lui donner le nom d'affinité, mais de mariage, qui est une certaine unité; comme l'homme est identique à lui-même, tandis qu'il n'est pas parent à lui-même.

Il faut répondre au *second*, que les consanguins sont séparés d'une manière et unis d'une autre. En raison de leur union il arrive que la personne qui est unie à l'un se trouve unie d'une certaine manière à tous les autres; mais à cause de la séparation et de l'éloignement il résulte que la personne qui est unie à l'une d'une manière est unie à l'autre d'une autre manière, soit par rapport au genre, soit par rapport au degré qui est différent.

Il faut répondre au *troisième*, que la relation naît quelquefois du changement des deux extrêmes, comme la paternité et la filiation. Cette relation existe réellement dans l'un et l'autre. Quelquefois elle naît du changement de l'un d'eux seulement, et cela arrive de deux manières. 1° Quand la relation naît du mouvement de l'un sans le mouvement de l'autre soit antérieur, soit concomitant, comme dans le créateur et la créature, dans le sensible et les sens, dans la science et son objet. Dans ce cas la relation existe dans l'un des extrêmes en réalité et elle n'existe dans l'autre que rationnellement. 2° La relation naît du mouvement de l'un sans un mouvement de l'autre qui soit actuellement existant, mais non sans un mouvement antérieur. C'est ainsi que l'égalité s'établit entre deux hommes par l'accroissement de l'un sans que l'autre augmente ou diminue ; mais toutefois il est arrivé antérieurement à la taille qu'il a par un mouvement ou un changement. C'est pourquoi cette relation a un fondement réel dans les deux extrêmes. Et il en est de même de la consanguinité et de l'affinité. Car la relation de fraternité qui se produit entre un enfant qui naît et un autre qui est déjà avancé en âge, a lieu sans un mouvement qui existe actuellement de la part de ce dernier, mais en vertu d'un mouvement antérieur, c'est-à-dire de sa génération. Car il lui arrive alors d'être en possession de cette relation par suite du mouvement d'un autre. De même de ce qu'un individu descend par sa génération propre de la même souche qu'un homme, il en résulte pour lui une affinité avec la femme de ce dernier, sans qu'il se passe en lui aucun changement nouveau.

ARTICLE II. — L'AFFINITÉ SUBSISTE-T-ELLE APRÈS LA MORT DE L'HOMME OU DE LA FEMME?

1. Il semble que l'affinité ne subsiste pas après la mort de l'homme ou de la femme entre les parents de l'un et de l'autre. Car l'effet cesse quand

la cause cesse. Or, l'affinité a eu pour cause le mariage qui cesse après la mort du mari, parce que, suivant l'expression de l'Apôtre (*Rom.* VII), la femme est dégagée de sa loi. Cette affinité ne subsiste donc plus.

2. La consanguinité produit l'affinité. Or, la consanguinité de l'homme cesse par sa mort à l'égard de ses parents. Donc l'affinité de la femme cesse aussi à leur égard.

Mais au *contraire*. L'affinité est l'effet de la consanguinité. Or, la consanguinité est un lien perpétuel tant que les personnes vivent. Donc l'affinité aussi, et par conséquent l'affinité n'est pas détruite, du moment que le mariage est détruit par la mort d'un tiers.

CONCLUSION. — Puisque l'affinité ne provient pas de ce que les personnes sont unies, mais de ce qu'elles l'ont été, elle n'est pas détruite par la mort de l'homme ou de la femme.

Il faut répondre qu'une relation cesse d'exister de deux manières : d'une manière par la corruption du sujet, et de l'autre par la soustraction de sa cause, comme la ressemblance cesse d'exister, quand l'un de ceux qui se ressemblaient vient à mourir; ou quand la qualité qui était cause de la ressemblance vient à disparaître. Or, il y a des relations qui ont pour cause l'action ou la passion, ou le mouvement, comme le dit Aristote (*Met.* lib. V, text. 20). Parmi ces relations il y en a qui résultent du mouvement selon qu'une chose est mue en acte, comme la relation qui existe entre le moteur et ce qui est mû. D'autres résultent de l'aptitude au mouvement, comme le moteur et le mobile, ou le seigneur et le serf. Enfin d'autres proviennent de ce qu'une chose a été mue auparavant, comme le père et le fils. Car ils n'ont pas de rapport entre eux en raison de l'acte présent de la génération, mais en raison de ce que l'un a été auparavant engendré par l'autre. L'aptitude au mouvement et le mouvement présent passe, mais le mouvement passé est perpétuel, parce que ce qui a été fait ne cesse jamais d'avoir été fait. C'est pourquoi la paternité et la filiation ne sont jamais détruites par la soustraction de la cause, mais seulement par la perte du sujet, c'est-à-dire de l'un des extrêmes. On doit en dire autant de l'affinité qui résulte de ce qu'on a été uni et non de ce qu'on l'est. Elle ne s'éteint donc pas tant que les personnes avec lesquelles on l'a contractée subsistent, quoique la personne en raison de laquelle on l'a contractée ne subsiste plus.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'union du mariage produit l'affinité non-seulement en raison de ce qu'on est uni actuellement, mais en raison de ce qu'on l'a été auparavant.

Il faut répondre au *second*, que la consanguinité n'est pas la cause la plus prochaine de l'affinité, mais l'union avec un parent, et non-seulement l'union qui existe, mais celle qui a existé. C'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

ARTICULUS III. — UTRUM ILLICITUS CONCUBITUS AFFINITATEM CAUSET.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd illicitus concubitus affinitatem non causet, quia affinitas est quædam res honesta. Sed res honestæ non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

2. Præterea, ubi est consanguinitas, non potest ibi esse affinitas; quia affinitas est proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentelâ. Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuosè cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

3. Præterea, illicitus concubitus est secundùm naturam, et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas. ut Jura determinant (cap. *Extraordinaria* xxxv, qu. 3). Ergo nec ex illicito concubitu secundùm naturam tantùm.

Sed *contra* est quòd *adhærens meretrici unum corpus efficitur*, ut patet (I. Cor. vi, 16). Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Præterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quæ est talis : Affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentelà. Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

CONCLUSIO. — Fornicarius concubitus inquantum aliquid de carnali conjunctione participat affinitatem causat, sicut licitus matrimonii concubitus.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. viii, cap. 12, à med.), conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter prolis productionem, et secundariò propter operum communicationem : quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; sed secundum, inquantum est quædam societas ad communem vitam. Primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula, ubi est commixtio seminum; quia ex tali copula potest proles produci, quamvis secunda desit. Et ideo quia matrimonium affinitatem causabat, secundùm quòd erat quædam carnalis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, inquantum habet aliquid de carnali conjunctione (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio, et ex hac parte affinitatem causat; aliud est ibi inordinatum, per quod à matrimonio dividitur, et ex hac parte affinitas non causatur. Unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa aliquo modo sit inhonesta.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est inconveniens, relationes ex opposito divisas eidem inesse ratione diversorum. Et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas, et consanguinitas, non solùm per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cùm consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris. Unde quod dicitur in definitione affinitatis inductà, *omni carens parentelà*, intelligendum est, inquantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quòd aliquis consanguineam suam cognoscens sibi ipsi sit affinis; quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo.

Ad *tertium* dicendum, quòd concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum, quæ possit esse causa generationis; et ideo ex tali concubitu non causatur affinitas.

ARTICLE IV. — L'AFFINITÉ EST-ELLE PRODUITE PAR LES FIANÇAILLES?

1. Il semble qu'aucune affinité ne puisse résulter des fiançailles. Car l'affinité est un lien perpétuel. Or, les fiançailles sont quelquefois rompues. Elles ne peuvent donc pas produire l'affinité.

2. Præterea, si quis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit, et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis est magis propinquus carnali copulæ, quàm ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

3. Dans les fiançailles il n'y a qu'une promesse de se marier plus tard. Or, quelquefois on promet de se marier et il n'en résulte aucune affinité,

(1) Non oritur affinitas ex copula illicita, nisi consummatus fuerit actus fornicationis, aut adulterii, aut incestûs ad generationem aptus.

par exemple si on fait cette promesse avant l'âge de sept ans, ou si la promesse de se marier plus tard est faite à une femme par quelqu'un qui a un empêchement perpétuel qui le rend impuissant, ou si cette promesse est faite entre des personnes auxquelles le mariage est devenu défendu par un vœu ou de toute autre manière. Les fiançailles ne peuvent donc pas être cause de l'affinité.

Mais ce qui est *contraire*, c'est que le pape Alexandre (cap. *Ad audientiam*, De sponsal. et matrim.) a défendu à une femme de se marier avec un homme parce qu'elle avait été fiancée à son frère ; ce qui ne serait pas, si l'affinité ne se contractait par les fiançailles. Donc, etc.

CONCLUSION. — Puisque dans les fiançailles on promet seulement de se marier, on ne contracte pas par là d'affinité ; mais il en résulte seulement quelque chose qui ressemble à l'affinité, c'est-à-dire un lien d'honnêteté publique.

Il faut répondre que comme les fiançailles n'ont pas la nature parfaite du mariage, mais qu'elles sont par rapport à lui une certaine préparation ; de même il n'en résulte pas d'affinité comme du mariage, mais quelque chose qui ressemble à l'affinité. C'est ce qu'on appelle le lien d'honnêteté publique (1), qui est un empêchement de mariage comme l'affinité et la consanguinité et aux mêmes degrés. On le définit : une proximité qui provient des fiançailles et qui tire sa force de l'institution de l'Église qui l'a établi pour une raison de décence ou d'honnêteté. D'où l'on voit évidemment la raison du nom qu'on lui donne et la cause de son existence, parce que l'Église n'a établi cet empêchement que par bienséance.

Il faut répondre au *premier* argument, que les fiançailles ne produisent pas ce genre d'affinité qu'on appelle *honnêteté publique*, par elles-mêmes, mais en raison du but auquel elles se rapportent. C'est pourquoi comme le mariage est un lien perpétuel, de même ce mode d'affinité l'est aussi.

Ad *secundum* dicendum, quòd vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum. Unde quantùmcumque aliquis claustrum pudoris invadat, vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat, non solum ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est. Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de præsenti ante carnalem copulam ; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quædam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicæ honestatis justitia.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les empêchements qui rendent les fiançailles nulles, ne permettent pas qu'il résulte une affinité de la convention de mariage qui a été faite. Par conséquent si les fiançailles sont contractées de fait par quelqu'un qui n'a pas l'âge, ou qui a fait le vœu solennel de continence, ou qui est lié par un autre empêchement, il n'en résulte pas d'affinité ; parce que les fiançailles sont nulles et qu'elles ne produisent aucune espèce d'affinité. Si tamen aliquis minor, frigidus, vel maleficiatus, habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis post septennium contrahat sponsalia cum aliqua adulta, ex tali contractu contrahitur publicæ honestatis justitia ; quia adhuc non erat in actu

(1) Cet empêchement peut venir de deux causes : ou de fiançailles valides, ou d'un mariage contracté qui n'a point été consommé. L'empêchement d'honnêteté publique qui résulte des **fiançailles n'a lieu entre les fiancés et leurs parents légitimes ou illégitimes qu'au premier degré.** Mais quand il naît d'un mariage contracté et non consommé, il s'étend jusqu'au quatrième degré inclusivement (concil. Trid. sess. XXIV *De reform. matrim.*, cap. 3).

impediendi, cùm in tali ætate puer frigidus, quantùm ad actum illum, sit æqualiter impotens.

ARTICLE V. — L'AFFINITÉ EST-ELLE CAUSE DE L'AFFINITÉ?

1. Il semble que l'affinité soit également cause de l'affinité. Car le pape Jules dit (ut hab. cap. *Et hoc quoque*, xxxv, quæst. III) : Que personne n'épouse la parente de sa femme. Et plus loin (in seq. cap. scilic. cap. *Porrò duorum*, ibid.) il est dit que le même homme ne peut pas épouser l'une après l'autre les deux femmes de ses cousins. Or, il n'en est ainsi qu'en raison de l'affinité qui résulte de l'union avec un parent par affinité. L'affinité est donc cause de l'affinité.

2. L'union charnelle unit comme la propagation charnelle; parce que les degrés de consanguinité et d'affinité se comptent également. Or, la consanguinité est cause de l'affinité. Donc l'affinité aussi.

3. Les choses qui sont les mêmes par rapport à une troisième sont les mêmes entre elles. Or, l'épouse d'un homme devient également attachée à tous les parents de son mari. Donc tous les parents de son mari deviennent aussi une même chose avec tous ceux qui touchent à la femme par l'affinité ; et par conséquent l'affinité est cause de l'affinité.

4. Sed *contra*. Si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem, quia secundùm hoc altera efficeretur alteri affinis. Sed hoc est falsum. Ergo affinitas non causat affinitatem.

5. Si l'affinité naissait de l'affinité, celui qui se marie avec une veuve deviendrait parent par affinité avec tous les parents de son premier mari, à l'égard desquels elle est parente de cette manière. Mais il ne peut en être ainsi ; parce qu'il deviendrait parent principalement avec le mari défunt. Donc, etc.

6. La consanguinité est un lien plus fort que l'affinité. Or, les parents consanguins de la femme ne deviennent pas parents par affinité avec les parents consanguins du mari. Donc les parents par affinité de la femme leur deviennent encore moins parents par affinité et par conséquent la même chose qu'auparavant.

CONCLUSION. — L'affinité ne produit pas l'affinité.

Il faut répondre qu'il y a deux manières dont une chose procede d'une autre. L'une d'après laquelle une chose procède selon la ressemblance de l'espèce, comme un homme en engendre un autre; l'autre d'après laquelle procède ce qui n'est pas semblable dans l'espèce. Cette manière de procession aboutit toujours à une espèce inférieure, comme on le voit à l'égard de tous les agents équivoques. Toutes les fois que le premier mode de procession se renouvelle, l'espèce reste toujours la même; par exemple si un homme en engendre un autre par l'acte de la puissance génératrice, celui-ci en engendrera aussi un autre et ainsi de suite. Comme le second mode produit une autre espèce la première fois qu'on l'applique, il en produit de même une autre chaque fois qu'on le renouvelle. C'est ainsi que par le mouvement la ligne et non un autre point procède du point, parce que le point mis en mouvement produit la ligne; et de la ligne mue comme telle ne procède pas la ligne, mais la surface, et de la surface le corps, et de cette manière il ne peut plus y avoir d'autre procession au delà. Or, nous trouvons dans la manière dont la parenté procède ces deux modes d'après lesquels ce lien est produit. L'un a lieu par la propagation charnelle, et il produit toujours la même espèce de parenté ; l'autre se produit par l'union du mariage, et il aboutit à une autre espèce dès le principe. C'est ce qui

est évident, puisque la personne mariée à un parent par consanguinité ne devient pas parente par consanguinité, mais par affinité. Par conséquent si ce mode de procéder se renouvelle, il n'y aura pas affinité, mais un autre genre de proximité. Ainsi la personne qui se marie à quelqu'un qui lui est parent par affinité, n'est pas parente par affinité, mais il en résulte un second genre de proximité qu'on appelle un second genre d'affinité. De plus si on se marie avec quelqu'un qui est parent par affinité au second genre, on ne lui sera pas ainsi parent au second genre, mais au troisième, comme on le voit d'après le vers cité plus haut : *Mutat nupta genus* (art. 1). Ces deux genres étaient autrefois défendus à cause du lien d'honnêteté publique plutôt qu'à cause de l'affinité; parce qu'ils n'ont pas ce qui constitue véritablement l'affinité, comme cette proximité que l'on contracte par suite des fiançailles. Mais cette défense a maintenant cessé, et il n'y a plus de défendu que le premier genre d'affinité dans lequel consiste l'affinité véritable (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le parent consanguin d'une femme devient pour un homme parent par affinité dans le premier genre et sa femme l'est au second. Ainsi l'homme venant à mourir, celui qui était parent par affinité ne peut épouser sa veuve à cause du second genre d'affinité. De même si on épouse une veuve, le consanguin de son premier mari, qui est parent par affinité avec la femme au premier genre, devient parent par affinité avec son second mari au second genre, et la femme de ce consanguin, qui est parente par affinité avec l'épouse de cet homme au second genre, devient parente par affinité avec son second mari au troisième genre. Et parce que ce troisième genre était défendu à cause de l'honnêteté plutôt qu'à cause de l'affinité, le Droit dit pour ce motif (cap. *Porrò duorum*, cap. 35, quæst. III) : Le même homme ne peut épouser l'une après l'autre les deux femmes de ses cousins; l'empêchement d'honnêteté publique s'y oppose. Mais cette défense n'existe plus.

Il faut répondre au *second*, que quoique la conjonction charnelle unisse, elle ne produit cependant pas le même genre d'union.

Il faut répondre au *troisième*, que l'épouse d'un homme acquiert la même proximité à l'égard des parents consanguins de son époux quant au même grade, mais non quant au même genre de parenté.

Mais parce que les raisons que l'on donne en faveur de la thèse *contraire* semblent montrer qu'il ne résulte aucun lien de l'affinité, il faut y répondre dans la crainte que la défense que l'Eglise a faite autrefois ne paraisse déraisonnable.

Ad *quartum* dicendum, quòd mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex prædictis patet (in corp. art.) : unde consequenter alii mulieri à viro eodem cognitæ non efficitur affinis in secundo genere : unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur affinis alia in tertio genere affinitatis. Et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro nec antiqua jura eidem successivè copulari prohibebant.

Il faut répondre au *cinquième*, que comme un homme n'est pas parent par affinité avec sa femme au premier genre, de même il ne devient pas parent par affinité avec le second mari de la même femme au second genre. Et par conséquent cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *sixième*, qu'une personne ne m'est unie par l'inter-

(1) Ainsi d'après cette maxime, *affinitas non parit affinitatem*, les deux frères peuvent épouser les deux sœurs, le père et le fils peuvent épouser la mère et la fille, un homme peut épouser successivement les veuves de deux frères, etc.

médiaire d'une autre qu'en raison de ce qu'elle lui est adjointe. Ainsi par l'intermédiaire d'une personne qui m'est parente par affinité, une personne ne me devient parente qu'autant qu'elle est adjointe à cette femme; ce qui ne peut arriver que par la propagation charnelle quand cette personne est née d'elle, ou par l'union matrimoniale qu'elle a contractée avec elle. De ces deux manières il en résultait par l'intermédiaire de cette femme une proximité qui était défendue par les anciens canons. Ainsi son fils, même celui qu'elle avait eu d'un autre mari, me devenait parent par affinité dans le même genre, mais à un autre degré, comme on le voit d'après la règle que j'ai donnée auparavant. De plus son second mari me devenait parent par affinité dans le second genre. Mais les autres parents par consanguinité de cette femme ne lui sont pas adjoints. C'est elle qui leur est adjointe, comme à son père et à sa mère, selon qu'elle procède d'eux, ou comme à ses frères, selon qu'ils existent d'après le même principe. Ainsi le frère de celui qui m'était parent par affinité ou son père ne me devenait pas parent par affinité dans un genre quelconque.

ARTICLE VI. — L'AFFINITÉ EMPÊCHE-T-ELLE LE MARIAGE (1)?

1. Il semble que l'affinité n'empêche pas le mariage. Car rien n'empêche le mariage que ce qui lui est contraire. Or, l'affinité n'est pas contraire au mariage puisqu'elle en est l'effet. Elle ne l'empêche donc pas.

2. La femme devient par le mariage une chose du mari. Or, les parents par consanguinité du défunt succèdent à ses biens. Ils peuvent donc avoir par succession sa femme par rapport à laquelle subsiste cependant l'affinité, comme nous l'avons montré (art. préc.). L'affinité n'empêche donc pas le mariage.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Lev.* XVIII, 8) : *Vous ne révélerez pas la turpitude de l'épouse de votre père.* Or, elle n'est parente que par affinité. Donc l'affinité empêche le mariage.

CONCLUSION. — **L'affinité qui précède le mariage dirime non-seulement celui qui doit être contracté, mais encore celui qui l'est.**

Il faut répondre que l'affinité qui précède le mariage empêche celui qui doit être contracté, et dirime celui qui est contracté pour la même raison que la consanguinité. Car, comme il y a nécessité de cohabiter ensemble pour ceux qui sont parents par consanguinité, de même pour ceux qui le sont par affinité, et comme il y a un lien d'amitié entre les premiers, de même entre les seconds. Mais si l'affinité survient après le mariage (2) elle ne peut le dirimer, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 7).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'affinité n'est pas contraire au mariage d'où elle résulte, mais elle est contraire au mariage qui devrait se contracter avec une parente par affinité, en ce qu'elle empêche la multiplication de l'amitié et la répression de la concupiscence qu'on cherche par le moyen du mariage.

Il faut répondre au *second*, que les biens que l'homme possède ne deviennent pas une même chose avec lui, comme la femme ne fait avec lui qu'une même chair. Par conséquent comme la consanguinité empêche le mariage, ou l'union avec l'homme selon la chair, de même elle empêche l'union avec la femme de l'homme.

(1) Les théologiens sont partagés quand il s'agit de dire si cet empêchement est de droit divin ou de droit ecclésiastique pour le premier degré, mais nous croyons plus probable qu'il est de droit ecclésiastique, et que le pape peut en dispenser à tous les degrés.

(2) L'affinité résulte alors du commerce illicite de l'un ou de l'autre époux. Elle ne dissout pas le mariage, mais elle prive la partie coupable du droit de demander à l'autre le devoir conjugal, sans la dispenser toutefois de l'obligation de le rendre quand la partie innocente l'exige.

ARTICLE VII. — L'AFFINITÉ A-T-ELLE DES DEGRÉS PAR ELLE-MÊME?

1. Il semble que l'affinité ait aussi des degrés par elle-même. Car il appartient à toute proximité de recevoir des degrés par elle-même. Or, l'affinité est une proximité. Donc elle a des degrés par elle-même sans les degrés de consanguinité d'où elle résulte.

2. Le Maître des sentences dit (IV, dist. 41) que le fils d'un second mariage ne peut manquer de partager l'affinité du premier mari. Or, il n'en serait pas ainsi si le fils d'une parente par affinité n'était aussi parent par affinité. L'affinité a donc par elle-même des degrés, comme la consanguinité.

Mais au *contraire*. L'affinité résulte de la consanguinité. Donc tous les degrés d'affinité résultent aussi des degrés de consanguinité, et par conséquent elle n'a pas de degrés par elle-même.

CONCLUSION. — La distinction des degrés convient à la consanguinité par elle-même, mais elle ne convient à l'affinité que par l'intermédiaire de la consanguinité, de manière que les degrés d'affinité que l'on a avec la femme se comptent d'après les degrés de consanguinité qu'on a avec le mari.

Il faut répondre qu'une chose ne se divise d'une manière absolue qu'en raison de ce qui lui convient selon son genre, comme l'animal se divise en raisonnable et irraisonnable et non en blanc et noir. Or, la propagation de la chair se rapporte par elle-même à la consanguinité, parce que c'est d'elle que le lien de consanguinité se contracte immédiatement; mais elle ne se rapporte à l'affinité que par l'intermédiaire de la consanguinité qui en est la cause. Ainsi puisque les degrés de proximité se distinguent au moyen de la propagation de la chair, la distinction des degrés convient par elle-même et immédiatement à la consanguinité, mais elle ne convient à l'affinité que par l'intermédiaire de la consanguinité. C'est pourquoi pour trouver les degrés d'affinité il y a cette règle générale, c'est qu'on a à l'égard de la femme autant de degrés d'affinité que l'on a de degrés de consanguinité avec son mari (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les degrés de proximité ne peuvent se considérer que selon le mouvement ascendant et descendant de la propagation à laquelle l'affinité ne se rapporte que par l'intermédiaire de la consanguinité. C'est pourquoi l'affinité n'a pas de degrés par elle-même, mais elle a des degrés pris d'après les degrés de consanguinité.

Il faut répondre au *second*, que le fils d'une parente par affinité, né d'un autre mariage, n'était pas autrefois appelé parent par affinité, absolument parlant, mais pour ainsi dire par accident. Ainsi on défendait le mariage à son égard plutôt à cause de l'empêchement d'honnêteté publique, qu'à cause de l'affinité. Mais à ce point de vue également cette défense n'existe plus.

ARTICLE VIII. — LES DEGRÉS D'AFFINITÉ S'ÉTENDENT-ILS AUSSI LOIN QUE LES DEGRÉS DE CONSANGUINITÉ?

1. Il semble que les degrés d'affinité ne s'étendent pas aussi loin que les degrés de consanguinité. Car le lien d'affinité est moins fort que celui de consanguinité, puisque l'affinité résulte de la consanguinité sans être de la même espèce, comme d'une cause équivoque. Or, plus un lien est fort et plus il dure longtemps. Donc le lien de l'affinité ne s'étend pas à autant de degrés que la consanguinité.

(1) Les degrés d'affinité se comptent absolument de la même manière que les degrés de consanguinité.

2. Le droit humain doit imiter le droit divin. Or, d'après le droit divin il y avait des degrés de consanguinité qui étaient défendus sans que l'affinité au même degré fût un empêchement : comme on le voit à l'égard de la femme du frère que l'on pouvait épouser, après la mort de son mari, quoiqu'on ne pût pas épouser sa propre sœur. Donc maintenant aussi les prohibitions ne doivent pas être égales pour l'affinité et la consanguinité.

Mais au *contraire*. Une personne m'est parente par affinité par là même qu'elle est unie à quelqu'un qui m'est parent par consanguinité. Donc à tous les degrés où l'homme m'est parent par consanguinité, sa femme m'est parente par affinité au même degré, et par conséquent les degrés d'affinité doivent être aussi nombreux que les degrés de consanguinité.

CONCLUSION. — Puisque les degrés d'affinité se prennent d'après les degrés de consanguinité, il faut qu'il y ait autant de degrés d'affinité qu'il y a de degrés de consanguinité.

Il faut répondre que par là même que les degrés d'affinité se prennent d'après les degrés de consanguinité, il faut qu'il y ait autant de degrés d'affinité qu'il y a de degrés de consanguinité (1). Mais cependant comme l'affinité est un lien moins étroit que la consanguinité, on a obtenu autrefois et on obtient maintenant dispense plus facilement des degrés éloignés d'affinité que des degrés éloignés de consanguinité.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette infériorité du lien d'affinité par rapport à celui de consanguinité produit à la vérité une différence pour le genre de proximité, mais non pour les degrés. C'est pourquoi cette raison ne revient pas à la question.

Il faut répondre au *second*, que le frère ne pouvait épouser la femme de son frère défunt que dans un cas, quand il mourait sans enfant pour lui donner des descendants ; ce qui était requis à cette époque où le culte religieux se développait par la propagation de la chair ; ce qui n'a pas lieu maintenant. Par conséquent il est évident qu'il ne l'épousait pas pour ainsi dire en son propre nom, mais pour suppléer en quelque sorte au défaut de son frère.

ARTICLE IX. — LE MARIAGE CONTRACTÉ ENTRE DES PERSONNES QUI SONT PARENTES PAR AFFINITÉ OU PAR CONSANGUINITÉ DOIT-IL ÊTRE TOUJOURS DIRIMÉ ?

1. Il semble que le mariage qui a été contracté entre des personnes qui sont parentes par affinité ou par consanguinité ne doive pas toujours être dirimé par le divorce. Car, *que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni* (Matth. XIX, 6). Par conséquent puisqu'on croit que Dieu fait ce que fait l'Eglise qui unit quelquefois sans le savoir ceux qui sont ainsi parents, il semble que si la chose arrive ensuite à sa connaissance on ne doive pas les séparer.

2. Le lien du mariage est plus favorable que celui de la propriété. Or, par la prescription d'un long temps on acquiert la propriété d'une chose dont on n'était pas le maître. Donc le mariage est ratifié par la durée, quoiqu'il ne l'ait pas été auparavant.

3. On doit juger de même les choses semblables. Or, si le mariage devait être dirimé à cause de la consanguinité, alors dans ce cas quand les deux frères ont épousé les deux sœurs, si l'un était séparé à cause de la consanguinité, l'autre devrait aussi être séparé pour la même raison ; ce qui ne

(1) D'après le droit actuel, l'affinité en ligne directe est un empêchement dirimant qui s'étend jusqu'à l'infini, comme la consanguinité ; il s'étend jusqu'au quatrième degré inclusivement en ligne collatérale quand l'affinité est légitime, et jusqu'au deuxième degré seulement quand l'affinité provient d'un commerce illicite.

semble pas vrai. On ne doit donc rompre le mariage ni à cause de l'affinité, ni à cause de la consanguinité.

Mais c'est le *contraire*. La consanguinité et l'affinité empêchent le mariage qui doit être contracté et diriment celui qui l'est. Par conséquent si on prouve l'affinité ou la consanguinité, les parties doivent être séparées, quand même elles auraient contracté de fait.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a pas mariage véritable entre ceux qui sont parents, et que pour ce motif aucun d'eux ne peut se marier sans péché, l'union contractée entre ceux qui sont dans ce cas doit toujours être dirimée.

Il faut répondre que toute relation charnelle en dehors d'un mariage licite étant un péché mortel que l'Eglise tâche d'empêcher par tous les moyens, il lui appartient de séparer ceux entre lesquels le mariage ne peut être véritable et principalement les parents par consanguinité et par affinité qui ne peuvent s'unir charnellement sans inceste (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'Eglise soit appuyée par le don et l'autorité de Dieu, néanmoins selon qu'elle est une société d'hommes il résulte que dans ses actes il y a quelque chose des imperfections humaines qui n'est pas divin. C'est pourquoi l'union qui se fait à la face de l'Eglise qui ignore l'empêchement, n'est pas inséparable d'après l'autorité divine, mais elle a été faite contrairement à cette autorité par l'erreur des hommes. Cette erreur étant une erreur de fait, elle excuse du péché tant qu'elle subsiste. C'est pour cela que quand l'empêchement arrive à la connaissance de l'Eglise elle doit séparer cette union.

Il faut répondre au *second*, que les choses qui ne peuvent exister sans péché ne sont affermies par aucune prescription. Car, comme le dit Innocent III (in concil. Later. IV, gener. XII, can. 50, et hab. cap. *Non debent*, De consanguin. et affin.), la durée du temps ne diminue pas le péché, mais elle l'augmente. La faveur du mariage qui ne pouvait avoir lieu entre des personnes illégitimes ne fait rien à cela.

Il faut répondre au *troisième*, qu'une chose faite envers d'autres ne porte pas préjudice à un tiers au for contentieux. Ainsi quoiqu'un des deux frères soit séparé pour cause de consanguinité de l'une des sœurs qu'il avait épousée, l'Eglise ne rompt pas pour cela l'autre mariage qui n'est pas mis en accusation. Au for de la conscience il n'est pas nécessaire que l'autre frère se croie obligé pour cela de renvoyer sa femme; parce que souvent ces accusations sont l'effet de la malveillance et sont prouvées par de faux témoins. Il ne faut donc pas qu'il forme sa conscience d'après ce qui s'est passé à l'égard de l'autre mariage. Mais il semble que dans ce cas on doive distinguer. Car ou il a la connaissance certaine de l'empêchement ou il en doute, ou il n'a ni certitude, ni doute. Dans le premier cas il ne doit ni exiger, ni rendre le devoir conjugal; dans le second il doit le rendre, mais non l'exiger; dans le troisième il peut le rendre et l'exiger.

ARTICLE X. — POUR LA SÉPARATION D'UN MARIAGE CONTRACTÉ ENTRE DES PARENTS PAR AFFINITÉ ET PAR CONSANGUINITÉ DOIT-ON PROCÉDER PAR VOIE D'ACCUSATION ?

1. Il semble que pour la séparation d'un mariage qui a été contracté entre des parents par affinité et par consanguinité on ne doive pas procéder par voie d'accusation. Car avant l'accusation il y a l'inscription par

(1) Dans ce cas on demande dispense de l'empêchement, et on réhabilite le mariage avec toute la prudence que ces questions délicates exigent. Si l'empêchement est du nombre de ceux dont l'Eglise ne dispense pas, ils doivent vivre dans la continence, et si la chose est notoire ils doivent se séparer.

laquelle on s'oblige à la peine du talion, si on échoue dans la preuve. Or, ces choses ne sont pas requises quand il s'agit de la séparation du mariage. Donc l'accusation n'a pas lieu dans cette circonstance.

2. Dans la cause du mariage on n'entend que les proches, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 41). Or, on adjoint aussi les étrangers dans les accusations. Donc dans la cause de la séparation du mariage on n'agit pas par voie d'accusation.

3. Si le mariage devait être accusé, on devrait surtout le faire quand il est moins difficile de se séparer. Or, le moment le plus opportun ce serait quand il n'y a que les fiançailles de contractées. Cependant on ne met pas alors le mariage en accusation. L'accusation ne doit donc jamais non plus se faire plus tard.

4. Pour l'accusation on ne ferme pas la voie à quelqu'un par là même qu'il n'accuse pas immédiatement. Or, on le fait dans le mariage; car si on s'est tû d'abord quand le mariage se contractait, on ne peut pas l'accuser ensuite, parce qu'on est suspect. Donc, etc.

Mais au *contraire*. Tout ce qui est illicite peut être l'objet d'une accusation. Or, le mariage des parents par affinité et par consanguinité est illicite. Donc il peut être l'objet d'une accusation.

CONCLUSION. — Pour que ce qui est illégitime ne passe pas pour légitime, on doit procéder par voie d'accusation à la séparation d'un mariage contracté entre ceux qui sont parents par consanguinité et par affinité.

Il faut répondre que l'accusation a été établie pour qu'on ne regarde pas comme innocent celui qui a fait une faute. Or, comme l'ignorance d'un fait est cause que l'on considère comme innocent celui qui est coupable; de même l'ignorance d'une circonstance fait que l'on considère comme licite un acte qui ne l'est pas. C'est pourquoi comme on accuse quelquefois un homme, on peut de même accuser aussi en fait. C'est ainsi qu'on accuse le mariage, quand par suite de l'ignorance d'un empêchement on regarde comme légitime celui qui ne l'est pas.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'on est obligé à la peine du talion quand on accuse une personne d'un crime; parce qu'alors on agit pour la faire punir. Mais quand on accuse un fait, alors on n'agit pas pour faire châtier celui qui en est l'auteur, mais pour empêcher ce qui est illicite. C'est pour ce motif que dans le mariage l'accusateur ne s'oblige pas à une peine. Mais cette accusation peut se faire de vive voix et par écrit de manière qu'on exprime la personne qui accuse, le mariage qui est accusé, et l'empêchement pour lequel on l'accuse.

Il faut répondre au *second*, que les étrangers ne peuvent connaître la consanguinité que par les parents qui doivent plus probablement la savoir. Par conséquent, quand ils se taisent, l'étranger est soupçonné d'agir par malveillance, à moins qu'il ne veuille prouver son accusation par les parents. Ainsi il est repoussé de l'accusation quand ce sont les parents qui se taisent et qu'il ne peut donner en preuve leur témoignage. Mais les parents, quelque proches qu'ils soient, ne sont pas repoussés de l'accusation, quand le mariage est accusé pour un empêchement perpétuel qui empêche le mariage qui doit être contracté et qui dirime celui qui est contracté. Mais quand on accuse le mariage sous prétexte qu'il n'a pas été contracté, alors les parents doivent être repoussés comme suspects, à moins que l'accusation ne vienne de celui qui est inférieur en dignité et en fortune, dont on peut croire avec probabilité qu'il désirerait volontiers que le mariage fût maintenu.

Il faut répondre au *troisième*, que si un mariage n'est pas encore contracté, mais qu'il n'y ait que les fiançailles, on ne peut l'accuser, parce qu'on n'accuse pas ce qui n'est pas ; mais on peut dénoncer l'empêchement dans la crainte que le mariage ne se contracte.

Il faut répondre au *quatrième*, que celui qui s'est tû d'abord est quelquefois entendu ensuite, s'il veut accuser un mariage, et d'autres fois il est repoussé. Ce qui est évident d'après le droit canon qui s'exprime ainsi (cap. *Cum in tua*, De his qui matrim. accus. possunt) : Si un accusateur se présente après qu'un mariage a été contracté, lorsqu'il ne s'est pas produit en public quand les bans étaient publiés dans l'église selon la coutume, on peut demander avec raison si son accusation doit être admise. A ce sujet nous pensons qu'il faut ainsi distinguer. Si dans le temps de la proclamation des bans celui qui attaque le mariage se trouvait hors du diocèse, ou que cette proclamation n'ait pu parvenir à sa connaissance, comme dans le cas où il aurait été très-malade, ou qu'il n'aurait pas joui en ce moment de toutes ses facultés, ou qu'il aurait été dans un âge si tendre qu'il n'aurait pas été en état de comprendre ces choses, ou qu'il aurait été empêché par une autre cause légitime, son accusation doit être entendue. Autrement on doit le repousser sans aucun doute comme suspect, à moins qu'il n'assure avec serment qu'il a acquis depuis la connaissance des choses qu'il a à objecter et que ce n'est point par malice qu'il agit.

ARTICLE XI. — POUR LA SÉPARATION D'UN MARIAGE CONTRACTÉ ENTRE DES PERSONNES QUI SONT PARENTES PAR AFFINITÉ ET PAR CONSANGUINITÉ DOIT-ON PROCÉDER PAR TÉMOINS ?

1. Il semble que dans cette cause on ne doive pas procéder par témoins comme dans les autres causes. Car dans les autres causes on emploie pour tester tous ceux qui sont en dehors des exceptions. Mais dans ce cas on n'admet pas d'étrangers, quoiqu'ils soient en dehors des exceptions. Donc, etc.

2. Les témoins suspects de haine ou d'attachement particulier ne sont pas reçus en témoignage. Or, les parents principalement peuvent être suspects d'amour par rapport à une partie et de haine à l'égard de l'autre. On ne doit donc pas entendre leur témoignage.

3. Le mariage est plus favorable que les autres causes dans lesquelles il s'agit de choses purement corporelles. Or, dans ces affaires le même individu ne peut être témoin et accusateur. Il ne peut donc pas non plus l'être dans le mariage, et par conséquent il semble qu'il ne soit pas convenable que dans une cause de cette nature on procède par témoins.

Mais au *contraire*. Les témoins sont appelés dans les causes pour assurer la foi du juge à l'égard des choses dont il doute. Or, la foi du juge a besoin d'être assurée à l'égard du mariage comme dans les autres causes ; parce qu'il ne doit pas juger avec précipitation les choses dont il n'est pas certain. On doit donc procéder par témoin à l'égard du mariage comme dans les autres causes.

CONCLUSION. — Comme on doit procéder par témoin dans les autres causes pour assurer la foi du juge, de même on doit le faire dans la séparation du mariage contracté entre des personnes qui sont parentes par consanguinité ou par affinité.

Il faut répondre que dans cette cause comme dans les autres il faut que la vérité soit manifestée par des témoins ; cependant, selon l'observation des canonistes, il y a dans cette cause beaucoup de choses spéciales ; ainsi le même individu peut être accusateur et témoin ; on ne prête point serment au sujet de la calomnie, puisque c'est une cause quasi spirituelle ; les parents sont admis en témoignage ; et on n'observe pas l'ordre judi-

ciaire. Car du moment que la dénonciation a été faite, le contumace peut être excommunié sans que la cause ait été discutée. On admet le témoignage sur ouï-dire, et après la publication des témoins ils peuvent être produits en jugement. Tout cela existe pour empêcher le péché qui peut avoir lieu dans une union semblable (cap. *Quoties aliqui* et cap. 22, *Super eo* XXII, *De testib. et attestatione*, et cap. *Litteras*, De juram. calumn.).

La réponse aux objections est par là évidente.

QUESTION LVI.

DE L'EMPÊCHEMENT DE LA PARENTÉ SPIRITUELLE.

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement de la parenté spirituelle. A cet égard cinq questions se présentent : 1° La parenté spirituelle empêche-t-elle le mariage ? — 2° Pour quelle cause se contracte-t-elle ? — 3° Entre qui ? — 4° Passe-t-elle de l'homme à la femme ? — 5° Passe-t-elle aux enfants charnels du père ?

ARTICLE I. — LA PARENTÉ SPIRITUELLE EMPÊCHE-T-ELLE LE MARIAGE ?

1. Il semble que la parenté spirituelle n'empêche pas le mariage. Car une chose n'empêche le mariage qu'autant qu'elle est contraire à l'un de ses biens. Or, la parenté spirituelle n'est contraire à aucun des biens du mariage. Elle ne l'empêche donc pas.

2. Ce qui est un empêchement perpétuel au mariage ne peut exister simultanément avec lui. Or, la parenté spirituelle existe quelquefois simultanément avec le mariage, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 42), comme quand quelqu'un baptise son fils dans le cas de nécessité. Car alors il devient uni à son épouse par une parenté spirituelle, et le mariage n'est cependant pas dissous. Donc la parenté spirituelle n'empêche pas le mariage.

3. L'union de l'esprit ne passe pas dans la chair. Or, le mariage est une union charnelle. Donc, puisque la parenté spirituelle est une union spirituelle, elle ne peut parvenir à empêcher le mariage.

4. Les contraires ne produisent pas les mêmes effets. Or, la parenté spirituelle paraît être contraire à la différence de culte ; puisque la parenté spirituelle est une proximité qui provient d'un sacrement qu'on a donné ou de l'intention qu'on a eue à l'égard de ce sacrement ; tandis que la différence de culte consiste dans l'absence du sacrement, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 1, et IV, dist. 39, quest. I, art. 1). Donc puisque la différence de culte empêche le mariage, il semble que la parenté spirituelle n'ait pas cet effet.

Mais au *contraire*, plus un lien est saint et plus il doit être respecté. Or, un lien spirituel est plus saint qu'un lien corporel. Par conséquent, puisque le lien de parenté corporelle empêche le mariage, il semble que la parenté spirituelle fasse aussi de même.

Dans le mariage l'union des âmes est plus principale que l'union des corps, parce qu'elle la précède. Donc la parenté spirituelle peut empêcher le mariage beaucoup plus que la parenté charnelle.

CONCLUSION. — Comme la parenté charnelle empêche le mariage qui doit être contracté et dirime celui qui l'est, de même la parenté spirituelle ; mais elle le fait d'après une loi de l'Eglise, si elle est antérieure au mariage.

Il faut répondre que comme l'homme reçoit l'être naturel par la propagation de la chair, de même il reçoit l'être spirituel de la grâce par les sacrements. Par conséquent comme le lien qui se contracte d'après la propagation de la chair est naturel à l'homme, selon qu'il est une chose

de la nature; de même le lien qui se contracte par suite de la réception des sacrements lui est naturel d'une certaine manière, selon qu'il est membre de l'Eglise. C'est pourquoi, comme la parenté charnelle empêche le mariage, de même la parenté spirituelle l'empêche d'après une loi de l'Eglise. Cependant il faut faire une distinction à l'égard de la parenté spirituelle; car ou elle a précédé le mariage ou elle le suit. Si elle l'a précédé, elle empêche le mariage qui doit être contracté et dirime celui qui l'est. Si elle le suit, dans ce cas elle ne dirime pas le mariage, mais quant à l'acte du mariage il faut encore distinguer. Car ou la parenté spirituelle a été produite pour cause de nécessité, comme quand le père baptise son fils à l'article de la mort, dans ce cas elle n'empêche l'acte du mariage ni de part, ni d'autre; ou bien elle est produite hors le cas de nécessité par ignorance. Alors si celui dont l'acte l'a produite a employé la diligence nécessaire pour s'instruire, la décision est la même que dans le premier cas, ou bien elle est produite à dessein hors le cas de nécessité (1); alors celui dont l'acte l'a produite perd son droit de demander la dette conjugale; cependant il doit la payer si l'autre partie la demande, parce que la faute de l'un ne doit pas causer de préjudice à l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la parenté spirituelle n'empêche pas un des biens principaux du mariage, cependant elle empêche un de ses biens secondaires qui est la multiplication de l'amitié. Car la parenté spirituelle est une raison suffisante d'amitié par elle-même. Par conséquent il faut que par le mariage on cherche à établir des liaisons et des rapports d'amitié avec d'autres personnes.

Il faut répondre au *second*, que le mariage est un lien perpétuel. C'est pour ce motif qu'aucun empêchement qui survient ne peut le dirimer. Ainsi il arrive quelquefois que le mariage et l'empêchement du mariage existent simultanément; mais il n'en est pas de même si l'empêchement précède.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le mariage il n'y a pas seulement une union corporelle, mais il y a encore une union spirituelle. C'est pourquoi la proximité spirituelle est pour lui un empêchement, sans que la parenté spirituelle doive passer à l'union charnelle.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il ne répugne pas que deux choses qui sont contraires réciproquement soient contraires à une même troisième, comme le grand et le petit par rapport à ce qui est égal. C'est ainsi que la disparité du culte et la parenté spirituelle répugnent au mariage. Car dans l'une il y a une distance et dans l'autre une proximité plus grande que celle que le mariage requiert. C'est pourquoi le mariage est empêché par l'une et l'autre.

ARTICLE II. — LA PARENTÉ SPIRITUELLE NE SE CONTRACTE-T-ELLE QUE PAR LE BAPTÊME?

1. Il semble que la parenté spirituelle ne se contracte que par le baptême. Car ce que la parenté corporelle est à la génération corporelle, la parenté spirituelle l'est à la génération spirituelle. Or, il n'y a que le baptême qui porte le nom de génération spirituelle. Donc la parenté spirituelle ne se contracte que par ce moyen, comme la parenté charnelle ne se contracte que par la génération charnelle.

2. Comme la confirmation imprime caractère, de même l'ordre. Or, de

(1) Ce sentiment est le plus commun, et on doit le suivre dans la pratique, quoique saint Liguori regarde le sentiment contraire comme assez probable, parce que l'alliance spirituelle n'est pas appliquée expressément par le droit au cas dont il s'agit (lib. VI, n° 150).

ce qu'on reçoit l'ordre il n'en résulte pas de parenté spirituelle. Elle n'est donc pas non plus l'effet de la confirmation, et par conséquent elle ne provient que du baptême.

3. Les sacrements sont plus nobles que les choses sacramentelles. Or, il ne résulte pas de parenté spirituelle de certains sacrements, comme on le voit à l'égard de l'extrême-onction. Il en résulte donc encore beaucoup moins du catéchisme, comme quelques-uns le prétendent.

4. Indépendamment du catéchisme on compte une multitude d'autres choses parmi les choses sacramentelles du baptême. Donc la parenté spirituelle ne se contracte pas plus d'après le catéchisme que d'après ces autres choses.

5. La prière n'est pas moins efficace pour porter au bien que l'instruction ou le catéchisme. Or, la parenté spirituelle ne se contracte pas d'après la prière. Elle ne se contracte donc pas d'après le catéchisme.

6. L'instruction que l'on fait à ceux que l'on baptise par manière de prédication n'a pas moins de valeur que celle qu'on fait à ceux qui ne sont pas encore baptisés. Or, par la prédication on ne contracte pas de parenté spirituelle. Il n'en résulte donc pas non plus du catéchisme.

7. Mais au *contraire*. Saint Paul dit (I. *Cor*. IV, 15) : *Je vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile*. Or, la génération spirituelle produit la parenté spirituelle. Donc la parenté spirituelle résulte de la prédication de l'Evangile et de l'instruction, et elle ne provient pas seulement du baptême.

8. Comme le péché originel est effacé par le baptême, de même le péché actuel l'est par la pénitence. Donc comme le baptême produit la parenté spirituelle, de même aussi la pénitence.

9. Le mot *père* est un nom de parenté. Or, par la pénitence, l'enseignement et la charge pastorale et beaucoup d'autres choses semblables on dit qu'on est le père spirituel à l'égard d'un autre. Donc la parenté spirituelle se contracte d'après une multitude d'autres choses que le baptême et la confirmation.

CONCLUSION. — Puisque la naissance qu'on a reçue par le baptême est affermie et complétée par le sacrement de confirmation, on contracte une parenté spirituelle au moyen de ces deux sacrements.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois sortes d'opinion. En effet, il y en a qui disent que comme la régénération spirituelle vient de la grâce septiforme de l'Esprit-Saint, de même elle est produite par sept choses, en commençant par le sel béni qui se met dans la bouche jusqu'à la confirmation faite par l'évêque, et ils prétendent que la parenté spirituelle se contracte par chacune de ces sept choses. Mais cette opinion ne semble pas raisonnable; parce que la parenté charnelle ne se contracte que par l'acte complet de la génération. L'affinité ne se contracte non plus que par suite du mélange du sang d'où peut résulter la génération charnelle. Or, la génération spirituelle n'est produite que par un sacrement. Il paraît donc convenable que la parenté spirituelle ne se contracte aussi que par un sacrement. — C'est pourquoi d'autres disent que la parenté spirituelle ne se contracte que par trois sacrements : le catéchisme, le baptême et la confirmation. Mais ils paraissent ignorer le sens propre des mots; parce que le catéchisme n'est pas un sacrement, mais une chose sacramentelle.— C'est pour cela que d'autres disent qu'on ne le contracte que par deux sacrements, la confirmation et le baptême, et cette opinion est la plus commune. Cependant à l'égard du catéchisme (1), il y en a qui disent que c'est

(1) Cet empêchement qui existait autrefois a été détruit par le concile de Trente, ainsi que tous

un empêchement débile, parce qu'il empêche le mariage qui doit être contracté, mais qu'il ne dirime pas celui qui l'est.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux sortes de naissance charnelle. La première dans le sein de la mère où l'enfant qui s'y trouve encore est si faible qu'il ne peut être produit au dehors sans danger. La régénération produite par le baptême ressemble à cette naissance; celui que le baptême engendre a pour ainsi dire besoin d'être encore animé et vivifié dans le sein de l'Eglise. La seconde naissance, c'est quand l'enfant sort du sein de la mère et qu'après s'y être formé il a acquis assez de force pour pouvoir être exposé sans péril aux accidents extérieurs qui peuvent avoir naturellement action sur lui. La confirmation ressemble à cette seconde naissance; elle fortifie l'homme et le met à même de paraître en public pour confesser le nom du Christ. C'est pourquoi il est convenable que la parenté spirituelle se contracte par ces deux sacrements.

Il faut répondre au *second*, que le sacrement de l'ordre ne produit pas de régénération, mais une promotion de puissance. C'est pour ce motif que la femme ne reçoit pas l'ordre; et par conséquent il ne peut en résulter aucun empêchement pour le mariage. C'est pour cela qu'on ne compte pas cette parenté.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le catéchisme on promet de recevoir plus tard le baptême, comme dans les fiançailles on fait la promesse de se marier. Par conséquent comme dans les fiançailles on contracte une certaine espèce de parenté, de même dans le catéchisme. Cela empêche au moins le mariage qui doit être contracté, comme quelques-uns le disent, tandis qu'il n'en est pas de même pour les autres sacrements.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette profession de foi ne se fait pas dans les autres parties sacramentelles du baptême comme dans le catéchisme. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut faire la même réponse au *cinquième* au sujet de la prière et au *sixième* au sujet de la prédication.

Il faut répondre au *septième*, que l'Apôtre les avait instruits à l'égard de la foi comme le fait le catéchiste. Par conséquent, cette instruction se rapportait d'une certaine manière à la génération spirituelle.

Il faut répondre au *huitième*, que la parenté spirituelle ne se contracte pas par le sacrement de pénitence à proprement parler. Ainsi l'enfant d'un prêtre peut se marier avec la femme que le prêtre a entendue en confession; autrement le fils d'un prêtre ne trouverait pas dans toute la paroisse une femme avec laquelle il pût se marier. Peu importe d'ailleurs que la pénitence efface le péché actuel; parce qu'elle ne le fait pas par manière de génération, mais par manière de guérison. Cependant par la pénitence il se contracte entre la femme qui se confesse et le prêtre une certaine alliance semblable à la parenté spirituelle, de manière que s'il a avec elle des relations charnelles il pèche autant que si elle était sa fille spirituelle. Et il en est ainsi parce qu'il y a la plus grande intimité entre le prêtre et la personne qui se confesse, et on a établi pour ce motif cette prohibition afin de lui enlever l'occasion de pécher.

Il faut répondre au *neuvième*, qu'on donne le nom de père spirituel par analogie avec le père charnel. Or, le père charnel, d'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 2, circ. princ. et cap. 12, circ. med.) donne trois choses à son fils, l'être, la nourriture et l'instruction. C'est pour cela qu'on est appelé

les autres empêchements de parenté spirituelle, à l'exception de ceux qui naissent du baptême ou de la confirmation.

le père spirituel de quelqu'un qu'en raison de l'une de ces trois choses. Cependant de ce qu'on est père spirituel, on ne contracte pas de parenté spirituelle, à moins qu'on ne soit père quant à la génération qui donne l'être. Le *huitième* argument qui précède peut aussi être résolu de cette manière.

ARTICLE III. — LA PARENTÉ SPIRITUELLE SE CONTRACTE-T-ELLE ENTRE CELUI QUI REÇOIT LE SACREMENT DE BAPTÊME ET CELUI QUI LE TIENT SUR LES FONTS BAPTISMAUX ?

1. Il semble que la parenté ne se contracte pas entre celui qui reçoit le sacrement de baptême et celui qui le tient sur les fonts sacrés. Car dans la génération charnelle la parenté ne se contracte que de la part de celui dont le sang engendre l'enfant, mais non de la part de celui qui reçoit l'enfant lorsqu'il est né. Donc il ne se contracte pas de parenté spirituelle entre celui qui reçoit quelqu'un sur les fonts sacrés et celui qui est reçu.

2. Celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés est appelé par saint Denis *anadochus* (*De eccles. hier.* cap. 2), et il appartient à son office d'instruire l'enfant. Or, l'instruction n'est pas une cause suffisante de parenté spirituelle, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc il ne se contracte aucune parenté spirituelle entre celui qui est baptisé et le parrain.

3. Il peut arriver qu'on tienne quelqu'un sur les fonts sacrés avant d'être soi-même baptisé. Or, il n'en résulte aucune parenté spirituelle; parce que celui qui n'est pas baptisé n'est capable d'aucun effet spirituel. Il ne suffit donc pas de tenir quelqu'un sur les fonts sacrés pour contracter une parenté spirituelle.

Mais il y a de *contraire* la définition de la parenté spirituelle que nous avons donnée (art. 1 huj. quæst.) et les témoignages cités par le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 42).

CONCLUSION. — Celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés remplissant le rôle de l'Eglise qui est notre mère, il en résulte une parenté spirituelle entre lui et celui qui reçoit le sacrement de baptême.

Il faut répondre que comme dans la génération charnelle on naît d'un père et d'une mère ; de même dans la génération spirituelle on renaît ayant Dieu pour père et l'Eglise pour mère. Or, comme celui qui confère le sacrement agit en la personne de Dieu dont il est l'instrument et le ministre; de même celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés et dans la confirmation représente la personne de l'Eglise. Par conséquent la parenté spirituelle se contracte à l'égard de l'un et de l'autre (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que non-seulement le père dont le sang engendre l'enfant contracte une parenté charnelle avec lui, mais encore la mère qui fournit la matière et dans le sein de laquelle l'enfant est engendré. Par conséquent le parrain qui offre au nom de l'Eglise entière celui qui doit être baptisé et qui le tient pendant la confirmation, contracte aussi une parenté spirituelle.

Il faut répondre au *second*, qu'il ne contracte pas une parenté spirituelle en raison de l'instruction qu'il doit donner à l'enfant, mais en raison de la génération spirituelle à laquelle il coopère.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui n'est pas baptisé ne peut tenir quelqu'un sur les fonts sacrés, puisqu'il n'est pas membre de l'Eglise que le parrain représente, quoiqu'il puisse baptiser, parce qu'il est la créa-

(1) Mais comme l'observe saint Liguori : requiritur ad contrahendam cognationem, ut patrinus vel teneat, aut tangat infantem dum baptizatur, vel statim levet aut suscipiat de sacro fonte, vel de manibus baptizantis (lib. VI, n° 1408).

ture de Dieu que représente celui qui baptise. Mais il ne peut contracter aucune parenté spirituelle, parce qu'il n'a pas la vie spirituelle à laquelle l'homme naît par le baptême.

ARTICLE IV. — LA PARENTÉ SPIRITUELLE PASSE-T-ELLE DE L'HOMME A LA FEMME ?

1. Il semble que la parenté spirituelle ne passe pas de l'homme à la femme. Car l'union spirituelle et l'union corporelle sont disparates et de divers genres. Donc on ne passe pas à la parenté spirituelle par le moyen de l'union charnelle qui existe entre l'homme et la femme.

2. Dans la génération spirituelle qui est la cause de la parenté spirituelle, le père et la mère spirituels ont plus de rapport ensemble que l'homme qui est le père spirituel n'en a avec sa femme. Or, le père et la mère spirituels ne contractent de là aucune parenté spirituelle. Donc la femme n'en contracte aucune également de ce que son mari est le père spirituel de quelqu'un.

3. Il peut arriver que l'homme soit baptisé et que la femme ne le soit pas; comme quand l'un se convertit et que l'autre reste infidèle et ne se convertit pas. Or, la parenté spirituelle ne peut parvenir à celui qui n'est pas baptisé. Elle ne passe donc pas toujours de l'homme à la femme.

4. L'homme et la femme peuvent tenir ensemble quelqu'un sur les fonts sacrés. Si donc la parenté spirituelle passait de l'homme à la femme, il s'ensuivrait qu'ils seraient l'un et l'autre deux fois père et deux fois mère spirituellement du même enfant; ce qui répugne.

Mais au *contraire*. Les biens spirituels sont plus susceptibles de se multiplier que les biens corporels. Or, la consanguinité corporelle de l'homme passe à la femme par l'affinité. Donc à plus forte raison la parenté spirituelle.

CONCLUSION. — La parenté spirituelle passe de l'homme à la femme qu'il a connue charnellement, s'il tient par son acte propre l'enfant d'un autre sur les fonts sacrés.

Il faut répondre qu'on peut devenir le compère de quelqu'un de deux manières : 1° Par l'acte d'un autre, de celui qui baptise ou qui tient l'enfant au baptême. De la sorte la parenté spirituelle ne passe pas de l'homme à la femme, à moins que l'enfant ne soit le fils de la femme, parce qu'alors la femme contracte directement la parenté spirituelle comme le mari. 2° Par son acte propre, comme quand on tient l'enfant d'un autre sur les fonts sacrés. Dans ce cas la parenté spirituelle passe à la femme avec laquelle on a eu des relations charnelles (1). Mais elle n'y passe pas si le mariage n'a pas été consommé, parce qu'ils ne sont pas encore devenus une seule chair. Cette parenté se produit par manière d'affinité. Pour la même raison il semble qu'elle passe aussi à la femme qu'on a connue charnellement, quoiqu'on ne l'ait pas pour épouse. De là ces vers :

Quæ mihi, vel cujus natum mea fonte levavit,
Hæc mea commater, fieri mea non valet uxor :
Si qua meæ natum non ex me fonte levavit,
Hanc post fata meæ non inde vetabor habere.

Il faut répondre au *premier* argument, que de ce que l'union corporelle et l'union spirituelle sont de divers genres on peut en conlure que l'une n'est pas l'autre, mais non que l'une ne puisse pas être cause de l'autre; parce que quelquefois quand il s'agit de choses qui appartiennent à des

(1) D'après le concile de Trente cette alliance spirituelle ne passe plus du mari à la femme, ni de la femme au mari.

genres divers, l'une est cause de l'autre soit par elle-même, soit par accident.

Il faut répondre au *second*, que le père spirituel et la mère spirituelle du même enfant ne sont unis dans la génération spirituelle que par accident; parce que l'un suffirait pour cela par lui-même. Il n'est donc pas nécessaire qu'il en résulte entre eux une parenté spirituelle au point que le mariage ne puisse exister entre eux. De là ces vers :

Unus semper erit compatrum spiritualis,
Alter carnalis : non fallit regula talis.

Mais par le mariage l'homme et la femme ne deviennent qu'une chair, absolument parlant. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que si la femme n'est pas baptisée elle ne contractera pas de parenté spirituelle, parce qu'elle n'en est pas capable, mais non parce que la parenté spirituelle ne peut être transmise à la femme par le mariage.

Il faut répondre au *quatrième*, que par là même qu'il n'y a pas de parenté spirituelle entre le père spirituel et la mère, rien n'empêche que l'homme et la femme ne tiennent ensemble quelqu'un sur les fonts sacrés. Il ne répugne pas que la femme pour des causes différentes devienne deux fois la mère spirituelle du même enfant; comme elle peut être aussi parente par affinité et par consanguinité par la proximité charnelle.

ARTICLE V. — LA PARENTÉ SPIRITUELLE PASSE-T-ELLE AUX ENFANTS CHARNELS DU PÈRE SPIRITUEL?

1. Il semble que la parenté spirituelle ne passe pas aux enfants charnels du père spirituel. Car on n'assigne pas de degrés à la parenté spirituelle. Or, il y aurait des degrés si elle passait du père au fils; parce que la personne engendrée change le degré, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 5). Elle ne passe donc pas aux enfants charnels du père spirituel.

2. Le père est au même degré à l'égard du fils que le frère à l'égard du frère. Si donc la parenté spirituelle passe du père au fils, pour la même raison elle passera du frère au frère; ce qui est faux.

Mais c'est le *contraire* qui est prouvé par des autorités dans le Maître des sentences (*Sent.* v, dist. 42).

CONCLUSION. — La parenté spirituelle passe aux enfants charnels du père spirituel, de telle sorte qu'elle empêche le mariage qui doit être contracté et dirime celui qui l'est.

Il faut répondre que le fils est quelque chose du père et non réciproquement, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 12). C'est pourquoi la parenté spirituelle passe du père au fils charnel et non réciproquement. Ainsi il est évident qu'il y a trois parentés spirituelles : l'une qu'on appelle la *paternité spirituelle* qui existe entre le père spirituel et le fils spirituel ; l'autre qu'on appelle la *compaternité* qui existe entre le père spirituel et le père charnel du même enfant ; et la troisième qu'on appelle la *fraternité spirituelle* qui existe entre l'enfant spirituel et les fils charnels du même père. Chacune de ces espèces de parenté empêche le mariage qui doit être contracté et dirime celui qui l'est (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la personne ajoutée par la

(1) D'après le concile de Trente, pour le baptême l'affinité spirituelle se contracte seulement entre celui qui baptise et celui qui est baptisé, entre celui qui baptise et les père et mère de celui qui est baptisé, entre les parrain et marraine et celui qui est baptisé, et entre le parrain et la marraine et le père et la mère de celui qui est baptisé. Pour la confirmation, entre le confirmant et le confirmé, son père et sa mère, et le parrain et la marraine (Voy. sess. XXIV de reform. matr. cap. 2).

propagation de la chair produit un degré par rapport à la personne qui lui est parente dans le même genre, mais non par rapport à celle qui lui est parente dans un autre genre; comme le fils se trouve au même degré que le père par rapport à l'épouse du père, quoique ce soit dans un autre genre de proximité. Or, la parenté spirituelle est d'un autre genre que la parenté charnelle. C'est pourquoi le fils spirituel n'est pas parent avec le fils naturel de son père spirituel au même degré que l'est son père par le moyen duquel passe la parenté spirituelle. Par conséquent il n'est pas nécessaire que la parenté spirituelle ait un degré.

Il faut répondre au *second*, que le frère n'est pas quelque chose du frère, comme le fils est quelque chose du père; mais l'épouse est quelque chose de l'homme avec lequel elle ne fait qu'un corps; c'est pour cela que la parenté spirituelle ne passe pas du frère au frère, soit qu'il ait été engendré avant la fraternité spirituelle, soit qu'il l'ait été après.

QUESTION LVII.

DE LA PARENTÉ LÉGALE QUI SE CONTRACTE PAR L'ADOPTION.

Nous devons ensuite nous occuper de la parenté légale qui se contracte par l'adoption. A cet égard trois questions se présentent : 1° Qu'est-ce que l'adoption? — 2° En résulte-t-il un lien qui empêche le mariage? — 3° Entre quelles personnes ce lien se contracte-t-il?

ARTICLE I. — L'ADOPTION EST-ELLE CONVENABLEMENT DÉFINIE?

1. Il semble que l'adoption soit mal définie en disant qu'elle *consiste à prendre d'une manière légitime une personne étrangère pour fils ou pour neveu, et ainsi de suite*. Car le fils doit être soumis au père. Or, quelquefois celui qui est adopté ne passe pas au pouvoir de celui qui l'adopte. On ne prend donc pas toujours quelqu'un pour son fils par l'adoption.

2. Selon saint Paul (II. *Cor.* XII): *Les parents doivent thésauriser pour leurs enfants*. Or, le père adoptif n'est pas toujours obligé de thésauriser pour celui qu'il a adopté; parce que quelquefois celui qui est adopté ne succède pas aux biens de celui qui l'adopte. L'adoption ne consiste donc pas à prendre quelqu'un pour son fils.

3. L'adoption par laquelle on prend quelqu'un pour son fils ressemble à la génération naturelle par laquelle l'enfant est produit naturellement. L'adoption convient donc à celui à qui il convient naturellement d'avoir des enfants. Cependant cela est faux; parce que celui qui n'est pas maître de ses actes, et celui qui a moins de vingt-cinq ans, ainsi que les femmes ne peuvent adopter, quoique toutes ces personnes puissent avoir des enfants. L'adoption ne consiste donc pas proprement à prendre quelqu'un pour son fils.

4. Il paraît nécessaire de prendre une personne étrangère pour son fils afin de suppléer au défaut d'enfants naturels. Or, celui qui ne peut engendrer est tout particulièrement dans l'impossibilité d'avoir des enfants naturels. Il lui convient donc plus qu'à tout autre de prendre quelqu'un pour fils. Cependant il ne lui convient pas de l'adopter. L'adoption ne consiste donc pas à prendre quelqu'un pour fils.

5. Dans la parenté spirituelle, où l'on prend quelqu'un pour fils sans la propagation de la chair, on peut indifféremment prendre quelqu'un de plus âgé pour être père de quelqu'un qui l'est moins et réciproquement; parce qu'un jeune homme peut baptiser un vieillard et réciproquement. Si donc par l'adoption on prend quelqu'un pour fils sans la propagation de la chair, un jeune homme pourrait également être adopté indifférem-

ment par un vieillard, ou un vieillard par un jeune homme ; ce qui n'est pas vrai. Donc, etc.

6. Celui qui est adopté ne diffère pas en degré de celui qui l'adopte. Par conséquent celui qui est adopté l'est comme fils, et il n'est pas convenable de dire qu'on l'adopte pour neveu.

7. L'adoption provient de l'amour : ainsi il est dit que Dieu nous a adoptés par charité pour ses enfants. Or, on doit avoir plus de charité envers ses proches qu'envers des étrangers. On ne doit donc pas adopter une personne étrangère, mais plutôt une parente.

CONCLUSION.— Puisque l'adoption supplée au défaut d'enfants, elle consiste à prendre légitimement une personne étrangère pour fils, ou pour fille, ou pour neveu.

Il faut répondre que l'art imite la nature et qu'il supplée à son défaut dans les choses où la nature vient à manquer. Par conséquent comme par la génération naturelle on obtient un fils, de même par le droit positif, qui est l'art du bien et du juste, on peut prendre un autre individu pour son fils, à l'image d'un fils naturel, pour suppléer au défaut des enfants qu'on a perdus. C'est pour cela principalement que l'adoption a été introduite. Et parce que le mot de *prendre* (*assumptio*) implique le terme *à quo*, en raison duquel la chose qui prend n'est pas la chose prise, il faut que celui qui est pris pour fils soit une personne étrangère. Par conséquent comme la génération naturelle a le terme *ad quem*, c'est-à-dire la forme qui est la fin de la génération, et le terme *à quo*, c'est-à-dire la forme qui est son point de départ; de même la génération légale a le terme *ad quem*, c'est-à-dire le fils ou le neveu, et le terme *à quo*, c'est-à-dire la personne étrangère. Et ainsi il est évident que cette définition comprend le genre de l'adoption, quand on dit qu'elle consiste à *prendre d'une manière légitime;* elle exprime le terme *à quo*, puisqu'elle dit *une personne étrangère*, et elle désigne le terme *ad quem*, en ajoutant *pour fils ou pour neveu*.

Il faut répondre au *premier* argument, que la filiation de l'adoption est une imitation de la filiation naturelle. C'est pourquoi il y a deux espèces d'adoption. L'une qui est parfaite et qui imite la filiation naturelle. Elle reçoit le nom d'*arrogation* et fait passer celui qui est adopté au pouvoir de celui qui l'adopte. Celui qui est ainsi adopté succède au père qui l'adopte, *ab intestat* (1). Le père ne peut pas, s'il ne commet pas de faute, le priver du quart de son héritage. On ne peut adopter ainsi que celui qui est maître de lui-même, c'est-à-dire qui n'a pas de père, ou, s'il en a un, qui est émancipé. Cette adoption ne se fait que par l'autorité du prince. L'autre adoption est celle qui imite imparfaitement la filiation naturelle. C'est celle qu'on appelle l'*adoption simple;* elle ne fait pas passer celui qui est adopté au pouvoir de celui qui l'adopte. Par conséquent elle est une disposition à l'adoption parfaite plutôt qu'une adoption parfaite. On peut adopter ainsi celui qui n'est pas maître de lui-même, sans l'autorisation du prince, d'après celle du magistrat. Celui qui est ainsi adopté ne succède pas aux biens de celui qui l'adopte, et celui qui l'adopte n'est tenu de lui donner par testament quelque chose de ses biens qu'autant qu'il le veut.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que la génération naturelle a pour but la reproduction de l'espèce. C'est pourquoi le pouvoir d'engendrer naturellement convient à tous ceux dans lesquels la nature de l'espèce n'est pas empêchée. Or, l'adoption a pour but la succession de l'héritage, et c'est

(1) On appelle ainsi celui qui est héritier de plein droit et qui prend part à la succession sans avoir besoin d'invoquer le testament (*ex intestato*).

pour cela qu'elle ne convient qu'à ceux qui ont le pouvoir de disposer de leur héritage. Par conséquent celui qui n'est pas maître de lui-même, ou qui a moins de vingt-cinq ans, ou une femme, ne peut adopter quelqu'un que d'après une autorisation spéciale du prince (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que celui qui ne peut engendrer par suite d'un empêchement perpétuel, ne peut transmettre son héritage à ses descendants. Par conséquent son héritage est dû par là même à ceux qui doivent lui succéder par droit de parenté. C'est pourquoi il ne peut adopter, comme il ne peut engendrer naturellement.— En outre on est plus affligé des enfants qu'on a perdus que de ceux qu'on n'a jamais eus. C'est pour cela que ceux qui ne peuvent engendrer n'ont pas besoin d'être consolés de leur défaut d'enfants, comme ceux qui en ont eu et qui les ont perdus, ou qui ont pu en avoir, mais qui n'en ont pas par suite d'un empêchement accidentel.

Il faut répondre au *cinquième*, que la parenté spirituelle se contracte au moyen du sacrement par lequel les fidèles renaissent dans le Christ, dans lequel il n'y a pas de différence entre les hommes et les femmes, les serfs et les hommes libres, les jeunes et les vieux, selon l'expression de saint Paul (*Gal.* III et *Colos.* III). C'est pour cela que tout le monde indifféremment peut devenir le père spirituel d'un autre. Mais l'adoption se fait pour la succession d'un héritage et pour soumettre d'une certaine manière celui qui est adopté à celui qui l'adopte. Or, il n'est pas convenable que le plus vieux soit soumis au plus jeune, quand il s'agit de l'administration des affaires de famille. C'est pour cette raison qu'un jeune homme ne peut adopter un vieillard, mais que d'après les lois celui qui est adopté doit être plus jeune que celui qui l'adopte, assez pour pouvoir être son fils naturel.

Il faut répondre au *sixième*, que comme il arrive de perdre ses enfants, de même on peut perdre ses neveux et ses autres parents. C'est pourquoi l'adoption ayant été établie pour qu'on se console de la perte de ses enfants, comme on peut ainsi par là subroger quelqu'un à la place de son fils, de même on peut le subroger à la place de son neveu et des autres.

Il faut répondre au *septième*, que le parent doit succéder d'après son droit de parenté; c'est pourquoi il ne lui convient pas d'être amené à succéder par l'adoption. Si on adopte un parent qui ne doive pas succéder à l'héritage, on ne l'adopte pas comme parent, mais selon qu'il est étranger d'après le droit de succession à l'égard des biens de celui qui l'adopte.

ARTICLE II. — CONTRACTE-T-ON PAR L'ADOPTION UN LIEN QUI EMPÊCHE LE MARIAGE ?

1. Il semble que par l'adoption il ne se contracte pas de lien qui empêche le mariage. Car la charge spirituelle est plus noble que la charge corporelle. Or, de ce qu'on est spirituellement soumis à la direction de quelqu'un, il n'en résulte pas un lien de proximité. Autrement tous ceux qui habitent dans une paroisse seraient les parents du prêtre et ne pourraient se marier avec son fils. L'adoption qui entraîne celui qui est adopté sous la direction de celui qui l'adopte ne peut donc produire cet effet.

2. De ce qu'on est le bienfaiteur de quelqu'un, on ne contracte pas de lien de proximité. Or, l'adoption n'est rien autre chose que la collation d'un bienfait. Donc il ne résulte pas de l'adoption un lien de proximité.

(1) D'après notre code civil : l'adoption n'est permise qu'aux personnes de l'un ou de l'autre sexe âgées de plus de cinquante ans, qui n'auront, à l'époque de l'adoption, ni enfants, ni descendants légitimes, et qui auront au moins quinze ans de plus que les individus qu'elles se proposent d'adopter (art. 343). Voyez à cet égard les autres dispositions du code (liv. I, tit. VIII, ch. 1).

3. Le père naturel pourvoit principalement à son fils en trois choses, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 11, circ. princ. et cap. XII, circ. med.), parce qu'il tient de lui l'être, la nourriture et l'éducation. La succession de l'héritage vient ensuite après cela. Or, de ce qu'on pourvoit à la nourriture et à l'éducation de quelqu'un, il n'en résulte pas un lien de proximité; autrement les nourrices, les pédagogues et les maîtres seraient des proches, ce qui est faux. L'adoption par laquelle on succède à l'héritage d'un autre ne produit donc pas non plus de proximité.

4. Les sacrements de l'Eglise ne sont pas soumis aux lois humaines. Or, le mariage est un sacrement de l'Eglise. Par conséquent puisque l'adoption a été établie par la loi humaine, il semble qu'un lien contracté par suite de l'adoption ne puisse empêcher le mariage.

Mais au *contraire.* La parenté empèche le mariage. Or, il résulte de l'adoption une certaine parenté, c'est-à-dire une parenté légale, comme on le voit par sa définition. Car on dit que la parenté légale est une proximité qui provient de l'adoption. Il résulte donc de l'adoption un lien qui empêche le mariage.

On prouve la même chose par les témoignages que cite le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 42).

CONCLUSION. — C'est avec raison qu'il a été statué par les lois humaines et approuvé par l'Eglise que la parenté légale empèche le mariage à cause de la cohabitation qu'elle entraîne.

Il faut répondre que la loi divine a interdit le mariage principalement aux personnes qui étaient forcées d'habiter ensemble, dans la crainte, comme le dit Moïse Maimonide (*Dux errant.* lib. III, cap. 50, à med.), que s'il leur était permis de s'unir charnellement, cela n'ouvrît un facile accès à la concupiscence que le mariage a pour but de réprimer. Et comme le fils adoptif est dans la maison de son père à la manière du fils naturel, les lois humaines ont défendu pour ce motif à ceux qui sont dans ce cas de se marier ensemble, et cette défense a été approuvée par l'Eglise. D'où il résulte que la parenté légale empêche le mariage (1).

La réponse aux trois premiers arguments est par là même évidente. Car il ne résulte pas de toutes ces choses une cohabitation telle qu'elle puisse fournir un aliment à la concupiscence. C'est pourquoi il n'en résulte pas une proximité qui empêche le mariage.

Il faut répondre au *quatrième,* que la défense de la loi humaine ne suffirait pas pour établir un empêchement de mariage, sans l'intervention de l'autorité de l'Eglise faisant aussi la même défense.

ARTICLE III. — LA PARENTÉ LÉGALE NE SE CONTRACTE-T-ELLE QU'ENTRE LE PÈRE QUI ADOPTE ET L'ENFANT QUI EST ADOPTÉ?

1. Il semble que cette parenté ne se contracte qu'entre le père qui adopte et l'enfant qui est adopté. Car il semble surtout qu'elle devrait se contracter entre le père qui adopte et la mère naturelle de l'adopté, comme il arrive dans la parenté spirituelle. Or, il n'y a pas de parenté légale entre ces personnes. Il n'y en a donc pas entre d'autres personnes qu'entre l'adoptant et l'adopté.

2. La parenté qui empêche le mariage est un empêchement perpétuel. Or, entre le fils qui est adopté et la fille naturelle de celui qui l'adopte il n'y

(1) L'Eglise a approuvé ce qu'ont établi à ce sujet les lois civiles, comme on le voit dans la réponse de Nicolas Ier à la consultation des Bulgares, et Benoît XIV dit qu'il faut s'en rapporter à cet égard aux lois civiles, *atque ad earumdem normam controversia decidenda* (De synod. diœces. lib. VII, cap. 36).

a pas d'empêchement perpétuel; car l'adoption étant détruite par la mort de l'adoptant ou l'émancipation de l'adopté, il peut se marier avec elle. Il n'a donc pas eu avec elle de parenté qui empêchât le mariage.

3. La parenté spirituelle ne passe pas dans une personne qui serait dans l'impossibilité de présenter quelqu'un à un sacrement ou de le recevoir. Ainsi elle ne passe pas dans quelqu'un qui ne serait pas baptisé. Or, une femme ne peut pas adopter, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3). La parenté légale ne passe donc pas de l'homme à la femme.

4. La parenté spirituelle est plus forte que la parenté légale. Or, la parenté spirituelle ne passe pas au neveu. Donc la parenté légale n'y passe pas non plus.

Mais au *contraire*. La parenté légale a plus de rapport avec l'union de la chair ou sa propagation que la parenté spirituelle. Or, la parenté spirituelle passe à une autre personne. Donc la parenté légale aussi.

C'est ce que prouvent les témoignages cités par le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 42).

CONCLUSION. — La parenté légale de tous les descendants et celle qui est contractée par manière d'affinité empêche perpétuellement le mariage; mais celle qui existe entre le fils adoptif et le fils naturel l'empêche aussi longtemps que le fils adoptif reste sous la puissance du père.

Il faut répondre qu'il y a trois sortes de parenté légale. La première est celle des descendants; elle se contracte entre le père qui adopte et le fils qui est adopté, et les enfants de ce dernier, et les neveux, et ainsi de suite. La seconde qui existe entre le fils adoptif et le fils naturel. La troisième, qui se forme par manière d'affinité, est celle qui existe entre le père qui adopte et la femme du fils adoptif, ou réciproquement entre le fils adoptif et l'épouse du père qui adopte (1). La première parenté et la troisième empêchent perpétuellement le mariage; la seconde ne l'empêche que tant que l'adopté est sous la puissance du père qui l'adopte. Par conséquent après la mort de ce dernier, ou l'émancipation du fils, ils peuvent se marier entre eux.

Il faut répondre au *premier* argument, que par la génération spirituelle le fils n'est pas entraîné hors de la puissance du père comme cela se fait par l'adoption. Et par conséquent le fils spirituel reste tout à la fois le fils de l'un et de l'autre, tandis qu'il n'en est pas de même du fils adoptif. C'est pourquoi il ne se contracte pas de proximité entre le père qui adopte et la mère ou le père naturel de l'enfant, comme dans la parenté spirituelle.

Il faut répondre au *second*, que la parenté légale empêche le mariage à cause de la cohabitation. C'est pourquoi quand la nécessité de la cohabitation est détruite, il ne répugne pas que le lien de l'empêchement ne subsiste plus; comme quand l'adopté et le fils naturel sont hors du pouvoir du même père. Mais l'adoptant et son épouse conservent toujours une certaine autorité sur l'adopté et sur sa femme, et c'est pour ce motif qu'il subsiste un lien entre eux.

Il faut répondre au *troisième*, que la femme peut aussi adopter avec l'autorisation du prince. La parenté légale passe donc aussi en elle. D'ailleurs

(1) D'après l'article 348 du code civil, le mariage est prohibé : entre l'adoptant, l'adopté et ses descendants; entre les enfants adoptifs du même individu; entre l'adopté et les enfants qui pourraient survenir à l'adoptant; entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant, et réciproquement entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté.

la cause pour laquelle la parenté spirituelle ne passe pas dans quelqu'un qui n'est pas baptisé, ce n'est pas parce qu'elle ne peut présenter une autre personne à un sacrement, mais c'est parce qu'elle n'est pas apte à recevoir quelque chose de spirituel.

Il faut répondre au *quatrième*, que par la parenté spirituelle le fils n'est pas mis sous la puissance et la direction de son père spirituel, comme dans la parenté légale. Car il faut que tout ce qui est au pouvoir de l'enfant passe au pouvoir du père qui l'adopte. Par conséquent le père ayant été adopté, ses enfants, ses neveux et tous ceux qui sont en son pouvoir sont adoptés aussi.

QUESTION LVIII.

DES EMPÊCHEMENTS DE L'IMPUISSANCE, DU MALÉFICE, DE LA FURIE OU DE LA DÉMENCE, DE L'INCESTE ET DU DÉFAUT D'AGE.

Nous devons ensuite nous occuper de ces cinq empêchements de mariage : de l'empêchement de l'impuissance, du maléfice, de la furie ou de la démence, de l'inceste et du défaut d'âge. A cet égard cinq questions se présentent : 1° L'impuissance empêche-t-elle le mariage? — 2° Le maléfice l'empêche-t-il? — 3° En est-il de même de la furie ou de la démence? — 4° de l'inceste? — 5° du défaut d'âge?

ARTICULUS I. — UTRUM FRIGIDITAS MATRIMONIUM IMPEDIAT.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii, quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Præterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita nimia caliditas, quæ hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas debet poni.

3. Præterea, omnes senes sunt frigidi. Sed senes possunt matrimonium contrahere. Ergo, etc.

4. Præterea, si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantùm est de se, non impedit matrimonium.

5. Præterea, contingit in aliquo esse caliditatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine; quia citò calidum evaporat ratione suæ debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat; et similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiscentiam inflammat, quæ non sufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quòd frigiditas, etsi impediat respectu unius, non tamen impediat simpliciter.

6. Præterea, mulier est universaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur à matrimonio. Ergo nec frigidi viri.

Sed *contra* est quod dicitur (extra, De frigidis et maleficiatis, cap. *Quod sedem)* : « Sicut puer qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio, sic et qui impotentes sunt, minimè apti ad contrahenda matrimonia reputantur. » Tales autem sunt frigidi. Ergo, etc.

Præterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, quia non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

CONCLUSIO. — Frigiditas, seu impotentia coeundi non quidem ex ætate, sed ex

defectu naturæ, simpliciter incurabilis, impedit matrimonium contrahendum et etiam contractum, dirimit post triennium ad minus, ex Ecclesiæ statuto.

Respondeo dicendum quòd in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum. Unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere, ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit; et hoc impedimentum vocatur *impotentia coeundi* nomine generali: quæ quidem potest esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca et accidentali, sicut per maleficium; de qua post dicetur (art. seq.). Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter; quia vel est temporalis, cui potest subveniri remedio medicinæ, vel processu ætatis, et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua, et tunc solvit matrimonium, ita quòd ille ex parte cujus allegatur impedimentum, perpetuò maneat absque spe conjugii, alius *nubat cui vult, in Domino* (I. Cor. VII, 39). Ad hoc autem cognoscendum utrùm sit impedimentum perpetuum, vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei potest esse experimentum, scilicet triennium. Quòd si post triennium in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam copulæ carnali implendæ, inveniatur matrimonium non esse consummatum, judicio Ecclesiæ dissolvitur. Et tamen in hoc quandoque Ecclesia errat; quia per triennium quandoque non sufficienter experiri potest perpetuitas impotentiæ. Unde Ecclesia si se deceptam inveniat, per hoc quòd ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum alia vel cum eadem perfecisse, reintegrat matrimonium præcedens, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis actus carnalis copulæ non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad actum est de ejus essentia; quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpus alterius respectu carnalis copulæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quòd per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis et frequentiùs impedit (tollit enim non solùm commixtionem seminum, sed etiam vigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum), ideo frigiditas magis hìc ponitur impedimentum quàm caliditas, cùm omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd senes quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam. Et ideo conceditur eis matrimonium, secundùm quòd est in remedium, quamvis non competat eis secundùm quòd est in officium naturæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quòd ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Est autem impotens dupliciter : uno modo quia non potest solvere de jure, et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem contractum, hanc impotentiam, sive non; alio modo quia non sit solvendo de facto, et tunc si scit ille cum quo contrahit, hanc impotentiam, et nihilominùs contrahit, ostenditur quòd alium finem ex contractu quærit, et ideo contractus stat. Si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideo frigiditas quæ causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum, sicut et conditio servitutis, per quam non po-

test homo de facto liberè reddere, impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quod alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod quis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter conjugum, sive non. Et propter hoc Magister ponit (iv, dist. 34), quòd hæc duo, *frigiditas* et *servitus*, faciunt personas non omninò illegitimas.

Ad *quintum* dicendum, quòd non potest esse perpetuum impedimentum naturale viro respectu unius personæ, et non respectu alterius. Sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et tamen possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento possunt claustra pudoris frangi, et ei conjungi. Nec esset hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed causa accidentalis extrinseca. Et ideo de ea est judicium idem quod de maleficio, de quo post dicetur (art. seq.).

Ad *sextum* dicendum, quòd mas est agens in generatione, sed fœmina est patiens, et ideo major caliditas requiritur in mare quàm in fœmina ad opus generationis. Unde frigiditas quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex alia causa, scilicet arctatione, et tunc idem est judicium de arctatione mulieris et de frigiditate viri.

ARTICLE II. — LE MALÉFICE PEUT-IL EMPÊCHER LE MARIAGE?

1. Il semble que le maléfice ne puisse pas empêcher le mariage. Car ces maléfices sont produits par l'opération des démons. Or, les démons n'ont pas plus le pouvoir d'empêcher l'acte du mariage que les autres actes corporels qu'ils ne peuvent empêcher; parce qu'alors ils feraient périr le monde entier, s'ils empêchaient de manger, de marcher et de faire d'autres actions semblables. Le mariage ne peut donc pas être empêché par les maléfices.

2. L'œuvre de Dieu est plus forte que l'œuvre du diable. Or, le maléfice est une œuvre du diable. Donc il ne peut pas empêcher le mariage qui est l'œuvre de Dieu.

3. Aucun empêchement ne dirime le mariage contracté à moins qu'il ne soit perpétuel. Or, le maléfice ne peut être un empêchement perpétuel, parce que le diable n'ayant pouvoir que sur les pécheurs, du moment que le péché n'existe plus, le maléfice serait détruit, ou bien on pourrait le faire cesser par un autre maléfice ou par les exorcismes de l'Eglise qui ont été établis pour réprimer la puissance des démons. Le maléfice ne peut donc pas empêcher le mariage.

4. Præterea, carnalis copula non potest impediri, nisi impediatur potentia generandi, quæ est principium ejus. Sed unius viri generativa potentia se habet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo maleficium non potest esse impedimentum respectu unius mulieris, nisi sit respectu omnium.

Sed *contra* est quod dicitur (in Decret. 33, quæst. 1, cap. 4) : « Si per sortiarias vel maleficas ; » et infra : « Si sanari non potuerint, separari valebunt. »

Præterea, potestas dæmonum est major quàm potestas hominis (Job, XLI, 24) : *Non est potestas super terram quæ comparetur ei qui factus est ut nullum timeret.* Sed opere humano potest aliquis fieri impotens ad carnalem copulam, per aliquam potestatem vel castraturam ; et ex hoc matrimonium impeditur. Ergo multò fortiùs virtute dæmonis hoc fieri potest.

CONCLUSIO.— Impotentes ex maleficio perpetuo et post triennium, alteram quærere copulam possunt, aliàs minimè.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit que le maléfice n'existait dans le

monde que d'après l'opinion des hommes qui attribuaient à des maléfices les effets naturels dont les causes sont occultes. Mais ce sentiment est contraire à l'autorité des Pères qui disent que les démons ont pouvoir sur les corps et sur l'imagination des hommes, quand Dieu le leur permet. Les enchanteurs peuvent donc produire certains signes par leur intermédiaire. Cette opinion a eu pour source le défaut de foi ou l'incrédulité, parce qu'on a cru que les démons n'existaient que dans l'opinion du vulgaire de telle sorte qu'on leur imputait les frayeurs que l'homme se cause à lui-même par la pensée, et qu'on pensait les avoir vus parce qu'il ne faut qu'une imagination vive pour se représenter sensiblement certaines figures telles qu'on les pense. Mais ce sentiment est rejeté par la foi véritable d'après laquelle nous croyons que les anges sont tombés du ciel, que les démons existent, et que par suite de la subtilité de leur nature ils peuvent beaucoup de choses que nous ne pouvons pas : et ceux qui les portent à faire ces choses sont appelés des faiseurs de maléfices. — Et ideo alii dixerunt quòd per maleficia præstari potest impedimentum carnali copulæ; sed nullum tale est perpetuum : unde non dirimit matrimonium contractum, et dicunt jura esse revocata quæ hoc dicebant. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quæ cum antiquis concordant. Et ideo distinguendum est, quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Ecclesia tempus triennii præfixit, sicut et de frigiditate dictum est (art. præc. in corp., et ad 2). Tamen hæc differentia est inter maleficium et frigiditatem, quia qui propter frigiditatem est impotens, ita est impotens ad unam sicut ad aliam; et ideo quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut conjungatur alteri; sed maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam. et ideo quando judicio Ecclesiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia ut alteram copulam quærat.

Il faut répondre au *premier* argument, que la première corruption du péché, par laquelle l'homme est devenu l'esclave du démon, étant arrivée à nous par l'acte de la puissance génératrice, Dieu donne pour ce motif au démon la permission d'user de maléfice à l'égard de cet acte plutôt que sur les autres ; comme la vertu des maléfices se montre dans les serpents plutôt que dans les autres animaux, suivant le récit de la Genèse (cap. III), parce que c'est au moyen du serpent que le diable a tenté la femme.

Il faut répondre au *second*, que l'œuvre de Dieu peut être empêchée par l'œuvre du démon si Dieu le permet ; ce qui ne prouve pas que le diable soit plus fort que Dieu au point de détruire ses œuvres par la violence.

Il faut répondre au *troisième*, qu'un maléfice est perpétuel dans le sens qu'il ne peut être détruit par un remède humain, quoique Dieu puisse y remédier en contraignant le démon, ou que le démon puisse le faire cesser en se désistant. Car ce qui a été produit par un maléfice ne peut pas toujours être détruit par un maléfice, comme l'avouent eux-mêmes les faiseurs de maléfices. Et d'ailleurs quand on pourrait y remédier par un maléfice, le maléfice serait néanmoins considéré comme perpétuel, parce qu'on ne doit d'aucune manière invoquer le secours du démon par un maléfice. De même si par un péché on a donné au diable pouvoir sur quelqu'un, il n'est pas nécessaire, quand le péché cesse, que son pouvoir cesse aussi ; parce que la peine subsiste quelquefois, après que la faute est effacée. De même les exorcismes de l'Eglise n'ont pas le pouvoir de réprimer toujours les démons par rapport à toutes les tribulations corporelles qu'ils

causent, suivant que le jugement de Dieu l'exige. Mais ils ont du pouvoir relativement aux attaques des démons contre lesquelles ils ont été principalement établis.

Ad *quartum* dicendum, quòd maleficium quandoque potest præstare ad omnes impedimentum, quandoque ad unam tantùm; quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturæ agens.—Et præterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione dæmonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

ARTICLE III. — LA FURIE EMPÊCHE-T-ELLE LE MARIAGE ?

1. Il semble que la furie n'empêche pas le mariage. Car le mariage spirituel qui se contracte dans le baptême est plus noble que le mariage charnel. Or, les furieux peuvent être baptisés. Donc ils peuvent aussi se marier.

2. L'impuissance empêche le mariage, parce qu'elle empêche l'union charnelle, que la furie n'empêche pas. Donc la furie n'empêche pas le mariage.

3. Le mariage n'est dirimé que par un empêchement perpétuel. Or, à l'égard de la furie, on ne peut savoir si elle est un empêchement perpétuel. Elle ne dirime donc pas le mariage.

4. Ces vers, que nous avons cités (quest. L), embrassent suffisamment les empêchements de mariage. Cependant il n'y est pas fait mention de la furie. Donc, etc.

Mais au *contraire*. La furie enlève l'usage de la raison plus que l'erreur. Or, l'erreur empêche le mariage. Donc la furie aussi.

Les furieux ne sont pas aptes à faire un contrat. Or, le mariage est un contrat. Donc, etc.

CONCLUSION. — Le consentement requis pour le mariage ne pouvant exister sans l'usage de raison, la furie qui précède le mariage le dirime, si le furieux n'a pas des intervalles lucides; mais la furie qui le suit ne le dirime d'aucune manière.

Il faut répondre que la furie précède le mariage ou elle le suit. Si elle le suit, elle ne le dirime d'aucune manière; si elle le précède, alors le furieux a des intervalles lucides ou il n'en a pas. S'il en a, dans ce cas, quoique pendant qu'il est dans cet intervalle ce ne soit pas une chose sûre que de se marier, parce qu'il ne saurait pas élever ses enfants, cependant s'il le contracte le mariage est valide. Mais s'il n'a pas d'intervalles lucides ou s'il se marie quand il n'en a pas, alors, comme le consentement ne peut exister où l'usage de la raison fait défaut, le mariage n'est pas véritable.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'usage de la raison n'est pas exigé pour le baptême, comme sa cause, ainsi qu'on l'exige pour le mariage. C'est pourquoi il n'y a pas de parité. Nous avons parlé du baptême des furieux (IV, dist. 4, quest. III, art. 1, quest. III, et part. III, quest. LXVIII, art. 12).

Il faut répondre au *second*, que la furie empêche le mariage en raison de sa cause qui est le consentement, quoiqu'elle ne l'empêche pas en raison de son acte, comme l'impuissance. Cependant le Maître des sentences (IV, dist. 35) traite simultanément de ces deux empêchements, parce qu'ils sont l'un et l'autre un défaut de la nature.

Il faut répondre au *troisième*, que l'empêchement momentané qui empêche la cause du mariage, c'est-à-dire le consentement, détruit totalement le mariage; mais l'empêchement qui empêche l'acte doit être perpétuel pour détruire le mariage.

Il faut répondre au *quatrieme*, que cet empêchement revient à l'erreur, parce que dans l'un et l'autre cas il y a défaut de consentement de la part de la raison.

ARTICULUS IV. — UTRUM INCESTUS QUO COGNOSCIT QUIS SOROREM UXORIS SUÆ, MATRIMONIUM DIRIMAT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suæ, matrimonium non dirimat; quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo, etc.

2. Præterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit, quàm qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Præterea, si in pœnam peccati hoc infligitur, videtur, etiamsi mortuâ uxore cum alia contrahat incestuosus, quòd separari debeant; quod non est verum.

4. Præterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata (quæst. L). Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed *contra* est quia per hoc quòd cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus prædictus.

Præterea, in quo quis peccat, in hoc punitur (Sap. XI, 17). Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri per hoc quòd matrimonio privetur.

CONCLUSIO. — Cùm ex incestu, quo quis cognoverit uxoris consanguineam, quædam contrahatur affinitas, ante contractum matrimonium, etiam post sponsalia ex tali incestu impeditur matrimonium, post contractum verò minimè, sed tantùm sic peccans jure privatur petendi debitum.

Respondeo dicendum quòd si aliquis cognoscit sororem, aut aliam consanguineam uxoris suæ ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, debet matrimonium separari ratione affinitatis contractæ. Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter matrimonium separari; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest sine peccato petere; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omninò manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cùm timetur de illicito coitu. Si tamen præter dispensationem contrahat; peccat, contra statutum Ecclesiæ faciens; non tamen propter hoc matrimonium est separandum.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quia incestus ponitur matrimonii impedimentum, non tam ratione culpæ, quàm ratione affinitatis quam causat; et ideo etiam non annumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

ARTICLE V. — LE DÉFAUT D'AGE EMPÊCHE-T-IL LE MARIAGE?

1. Il semble que le défaut d'âge n'empèche pas le mariage. Car d'après les lois les enfants ont un tuteur jusqu'à vingt-cinq ans. Il semble donc que jusqu'à cette époque la raison ne soit pas assez forte pour donner son consentement, et par conséquent il semble que cet âge soit le temps marqué pour se marier. Or, on peut se marier avant ce temps. Donc le défaut d'âge n'empêche pas le mariage.

2. Comme le lien de religion est perpétuel, de même le lien du mariage l'est aussi. Or, on ne peut pas faire profession avant l'âge de quatorze ans, d'après les constitutions nouvelles (cap. *Non solùm*, De regular. et transeunt. in VI). On ne pourrait donc pas non plus contracter mariage si le défaut d'âge était un empêchement.

3. Comme le consentement est requis pour le mariage de la part de l'homme, de même il l'est de la part de la femme. Or, la femme peut se marier avant sa quatorzième année. Donc l'homme le peut aussi.

4. L'impuissance n'empêche pas le mariage, si elle n'est pas perpétuelle et ignorée. Or, le défaut d'âge n'est ni perpétuel, ni ignoré. Il n'empêche donc pas le mariage.

5. Il n'est pas compris dans les empêchements cités (quest. L), et par conséquent il semble que ce ne soit pas un empêchement de mariage.

Mais c'est le *contraire*. Le droit canon dit (cap. *Quod sedem*, De frigid. et malef.) que l'enfant qui ne peut rendre le devoir conjugal n'est pas apte au mariage. Or, un enfant ne peut le faire ordinairement avant l'âge de quatorze ans, d'après l'observation d'Aristote (in VII *Anim*. circ. princ. lib.).

Pour toutes les choses naturelles il y a un terme de grandeur et d'accroissement déterminé, comme le dit Aristote (*De anim*. lib. II, text. 41), et par conséquent il semble, puisque le mariage est naturel, qu'il doive avoir un temps déterminé, et qu'il soit empêché quand ce temps vient à manquer.

CONCLUSION. — Puisque pour le mariage on requiert le consentement à l'égard de l'obligation perpétuelle, si on le contracte avant l'âge de puberté il est nul, à moins que la force de la nature et de la raison ne vienne à suppléer au défaut d'âge.

Il faut répondre que le mariage, se faisant à la manière d'un contrat, est soumis à la loi positive comme tous les autres contrats. Ainsi, d'après le droit (cap. *Tua*, De sponsal. impub.), il a été déterminé qu'on ne se marierait pas avant l'âge de discrétion, où les deux parties peuvent suffisamment délibérer leur résolution au sujet du mariage et se rendre réciproquement le devoir conjugal; et que si le mariage n'a pas été ainsi fait il est dirimé. Cette époque est ordinairement l'âge de quatorze ans pour les garçons et de douze ans pour les filles (1). Cependant comme les préceptes de droit positif s'en rapportent à ce qui arrive ordinairement, si quelqu'un était arrivé à la perfection de développement voulue avant l'âge fixé, de manière que la vigueur de la nature et de la raison vînt à suppléer au défaut d'âge, le mariage ne serait pas dissous. C'est pourquoi si ceux qui se marient avant l'âge de puberté ont eu des relations charnelles avant le temps fixé, le mariage reste néanmoins perpétuellement indissoluble.

Il faut répondre au *premier* argument, que pour les choses auxquelles la nature incline on n'exige pas la même force de raison pour délibérer que dans les autres. C'est pourquoi on peut être suffisamment éclairé pour consentir au mariage, avant de pouvoir traiter ses affaires sans un tuteur dans les autres contrats.

Il faut faire la même réponse au *second*, parce que le vœu de religion est une de ces choses qui existent sans que la nature y porte, et qui présentent une plus grande difficulté que le mariage.

Il faut répondre au *troisième*, que la femme arrive à l'âge de puberté avant l'homme, comme le dit Aristote (*De anima*, lib. VII, loc. sup. cit.). C'est pourquoi il n'y a pas parité entre l'un et l'autre.

Il faut répondre au *quatrième*, que de ce côté il y a empêchement non-seulement à cause de l'impuissance, mais encore à cause du défaut de raison, qui n'est pas suffisante pour donner légitimement son consentement à une chose qui doit durer perpétuellement.

(1) D'après le code civil, l'homme ne peut se marier avant dix-huit ans et la femme avant quinze ans révolus (art. 144). Le défaut d'âge n'entraîne cependant pas toujours la nullité du mariage. Voyez l'art. 185.

Il faut répondre au *cinquième*, que comme l'empêchement qui vient de la furie revient à l'empêchement de l'erreur; de même aussi l'empêchement qui résulte du défaut d'âge, parce que l'homme n'a pas encore le plein usage du libre arbitre.

QUESTION LIX.

DE LA DIFFÉRENCE DE CULTE QUI EMPÊCHE LE MARIAGE.

Nous devons ensuite nous occuper de la différence de culte qui empêche le mariage. A cet égard six questions se présentent : 1° Un fidèle peut-il se marier avec un infidèle? — 2° Le mariage existe-t-il parmi les infidèles? — 3° L'époux converti à la foi peut-il rester avec son épouse infidèle qui ne veut pas se convertir? — 4° Peut-il quitter son épouse infidèle? — 5° L'ayant quittée peut-il en épouser une autre? — 6° L'homme peut-il quitter sa femme pour d'autres péchés de la même manière que pour l'infidélité?

ARTICLE I. — UN FIDÈLE PEUT-IL SE MARIER AVEC UNE INFIDÈLE?

1. Il semble qu'un fidèle puisse se marier avec une infidèle. Car Joseph se maria avec une Egyptienne et Esther épousa Assuérus. Or, dans ces deux mariages il y a eu la différence de culte; puisque l'un était infidèle et l'autre fidèle. Donc la différence de culte qui précède le mariage ne l'empêche pas.

2. C'est la même foi qu'enseignent la loi ancienne et la loi nouvelle. Or, d'après la loi ancienne il pouvait y avoir mariage entre un fidèle et une infidèle, comme on le voit (*Deut.* XXI, 10) : *Si étant allé combattre vos ennemis vous voyez parmi les captifs une femme qui soit belle et que vous l'aimiez, vous la prendrez pour vous, vous dormirez avec elle et elle sera votre épouse.* Cela est donc aussi permis sous la loi nouvelle.

3. Les fiançailles se rapportent au mariage. Or, dans certains cas les fiançailles peuvent avoir lieu entre une fidèle et un infidèle sous la condition que ce dernier se convertira. Le mariage peut donc se contracter entre eux sous la même condition.

4. Tout empêchement de mariage est contraire de quelque manière au mariage. Or, l'infidélité n'est pas contraire au mariage; parce que le mariage est un devoir de nature et que la foi est supérieure à la nature. Donc la différence de foi n'empêche pas le mariage.

5. Quelquefois il y a une différence de foi entre deux personnes baptisées, comme quand on tombe dans l'hérésie après le baptême. Or, si on vient à se marier avec une chrétienne, le mariage est néanmoins valide. Donc la différence de foi n'empêche pas le mariage.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (II. *Cor.* VI, 14) : *Quelle alliance y a-t-il entre la lumière et les ténèbres?* Or, il y a entre l'homme et la femme la plus grande union. Donc celui qui est dans la lumière de la foi ne peut pas contracter mariage avec celle qui est dans les ténèbres de l'infidélité.

Il est dit (Malach. II, 11) : *Judas a déshonoré la sainteté du Seigneur en aimant et en prenant pour femme celle qui adorait des dieux étrangers.* Or, il n'en serait pas ainsi si le mariage pouvait véritablement se contracter entre eux. La différence de culte empêche donc le mariage.

CONCLUSION. — Les parents qui n'ont pas la même foi ne peuvent élever leurs enfants dans la même crainte de Dieu ; la différence de culte qui précède le mariage empêche que l'infidele ne puisse se marier avec un fidele.

Il faut répondre que le bien le plus important du mariage ce sont les enfants qui doivent être élevés dans la crainte de Dieu. Or, l'éducation étant

faite communément par le père et la mère, l'un et l'autre se propose d'élever ses enfants dans le culte de Dieu conformément à sa foi. C'est pourquoi si leur foi est différente, l'intention de l'un sera contraire à l'intention de l'autre, et par conséquent il ne peut pas y avoir entre eux de mariage convenable. Et c'est pour cela que la différence de culte qui précède le mariage empêche qu'on ne puisse le contracter (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que sous la loi ancienne il avait été permis à l'égard de certains infidèles qu'on pût se marier avec eux et cela avait été défendu pour d'autres. C'était spécialement défendu au sujet des infidèles qui habitaient dans la terre de Chanaan; soit parce que le Seigneur avait ordonné de les exterminer à cause de leur obstination; soit parce qu'il y avait plus de danger qu'ils n'entraînassent à l'idolâtrie les femmes ou les hommes qui s'uniraient à eux. Car les Israélites avaient plus d'inclination pour leur religion et pour leurs mœurs à cause des rapports qu'ils avaient avec eux. Mais à l'égard des autres nations la loi le permettait, surtout quand il n'y avait pas lieu de craindre qu'on ne se laissât aller à l'idolâtrie. Ainsi Joseph, Moïse, Esther se sont mariés avec des infidèles. Mais, sous la loi nouvelle qui est répandue dans le monde entier, on a la même raison de défendre le mariage à l'égard de tous les infidèles. C'est pourquoi la différence de culte qui précède le mariage l'empêche quand il doit être contracté, et le dirime quand il l'est.

Il faut répondre au *second*, que cette loi parle des autres nations avec lesquelles ils pouvaient licitement se marier, ou bien elle s'exprime ainsi pour le cas où cette captive voulait se convertir à la foi et au culte de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que le rapport du présent au présent et du futur au futur est le même. Par conséquent, comme quand le mariage se contracte présentement, on requiert l'unité de culte dans les deux parties contractantes; de même pour les fiançailles où l'on fait la promesse d'un mariage futur, il suffit de mettre une condition qui se rapporte à l'unité future du culte.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il est évident, d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*), que la différence de culte est contraire au mariage en raison de son bien le plus important qui est le bien des enfants.

Il faut répondre au *cinquième*, que le mariage est un sacrement. C'est pourquoi, quant à ce qui appartient à la nécessité du sacrement, il requiert la parité relativement au sacrement de la foi, c'est-à-dire relativement au baptême plutôt qu'à l'égard de la foi intérieure. Aussi on n'appelle pas cet empêchement la différence de foi, mais la différence de culte, parce que le culte se rapporte au service extérieur, comme nous l'avons dit (lib. III, dist. 9, quest. I, art. 1, quest. I). C'est pour cela que si un fidèle se marie avec une hérétique baptisée, le mariage est véritable (2), quoiqu'il pèche en le contractant, s'il sait qu'elle est hérétique; comme il pécherait s'il se mariait avec une excommuniée. Le mariage ne serait cependant pas pour cela dirimé. Au contraire si un catéchumène qui a la vraie foi, mais qui n'est pas encore baptisé, venait à se marier avec une fidèle baptisée, le mariage ne serait pas valide.

(1) Cet empêchement est de droit ecclésiastique; le pape peut en dispenser.

(2) La différence de culte entre les catholiques et les hérétiques ne constitue qu'un empêchement prohibant, et le mariage est valide, à moins que les parties ne soient liées entre elles par un empêchement dirimant, ou qu'elles se marient sans la présence du curé et de deux témoins dans les paroisses où le décret du concile de Trente sur la clandestinité est en vigueur.

ARTICLE II. — PEUT-IL Y AVOIR MARIAGE ENTRE LES INFIDÈLES?

1. Il semble que le mariage ne puisse pas exister entre les infidèles. Car le mariage est un sacrement de l'Eglise. Or, le baptême est la porte des sacrements. Donc les infidèles qui ne sont pas baptisés ne peuvent pas se marier, comme ils ne peuvent pas non plus recevoir les autres sacrements.

2. Deux maux empêchent plus le bien qu'un seul. Or, l'infidélité d'un seul empêche le bien du mariage. Donc à plus forte raison l'infidélité de l'un et de l'autre, et par conséquent le mariage ne peut exister entre les infidèles.

3. Comme il y a différence de culte entre un fidèle et une infidèle; de même entre deux infidèles, par exemple si l'un est gentil et l'autre Juif. Or, la différence de culte empêche le mariage, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc le mariage ne peut être véritable au moins entre les fidèles qui ont un culte différent.

4. Il y a dans le mariage une véritable honnêteté. Or, comme le dit S. Augustin (*De adul. conj.* lib. I, cap. 18), et comme on le voit (*Sent.* IV, dist. 39), l'infidèle n'a pas avec son épouse l'honnêteté véritable. Le mariage n'existe donc pas véritablement.

5. Le mariage véritable excuse de péché l'union charnelle. Or, le mariage contracté entre les infidèles ne peut le faire, parce que toute la vie des infidèles est un péché, comme le dit la glose (ord. sup. illud : *Omne quod non est ex fide.* Rom. XIV). Donc il n'y a pas de mariage véritable entre les infidèles.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (I. *Cor.* VII, 12) : *Si un de nos frères a une épouse qui soit infidèle et qu'elle consente à habiter avec lui, qu'il ne se sépare point d'elle.* Or, on ne donne à une femme le nom d'*épouse* qu'à cause du mariage. Donc le mariage qui existe entre les infidèles est véritable.

En éloignant ce qui est après on n'éloigne pas ce qui est avant. Or, le mariage appartient à l'office de nature, et la nature précède l'état de grâce dont la foi est le principe. Donc l'infidélité n'empêche pas le mariage d'exister entre les infidèles.

CONCLUSION. — Puisque les infidèles peuvent non-seulement engendrer des enfants, mais encore travailler à les faire arriver à un genre de perfection, le mariage qui a été établi comme un devoir de nature peut être véritable entre eux, quoiqu'il ne soit pas aussi parfait qu'entre les fidèles.

Il faut répondre que le mariage a été principalement établi pour le bien des enfants qu'on ne doit pas seulement engendrer (car on peut le faire aussi sans le mariage), mais qu'on doit encore élever à l'état parfait. Car toute chose a naturellement pour but de conduire son effet à la perfection. Or, pour les enfants il y a deux sortes de perfection à considérer : celle de la nature qui ne se rapporte pas seulement au corps, mais encore à l'âme, et qui s'établit par les choses qui appartiennent à la loi de nature, et il y a la perfection de la grâce. La première perfection est matérielle et imparfaite par rapport à la seconde. C'est pourquoi les choses qui existent pour une fin étant proportionnées à cette fin, le mariage qui tend à la première perfection est imparfait et matériel par rapport à celui qui tend à la seconde. Et, parce que la première perfection peut être commune aux infidèles et aux fidèles, tandis que la seconde n'existe que parmi les fidèles, il s'ensuit qu'il y a mariage entre les infidèles, mais qu'il n'est pas parfait de la dernière perfection comme parmi les fidèles.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mariage n'a pas été établi

seulement comme sacrement, mais encore comme devoir de nature. C'est pourquoi bien que le mariage ne convienne pas aux infidèles, selon qu'il est un sacrement qui consiste dans la dispensation des ministres, cependant il leur convient selon qu'il est un devoir de nature. Néanmoins ce mariage est encore un sacrement habituellement d'une certaine manière quoiqu'il ne le soit pas actuellement, parce qu'ils ne contractent pas en acte dans la foi de l'Eglise.

Il faut répondre au *second*, que la différence de culte n'empêche pas le mariage en raison de l'infidélité, mais en raison de la différence qu'il y a dans la croyance. Car la différence de culte n'empêche pas seulement la perfection seconde des enfants, mais elle empêche encore la première, puisque les parents s'appliquent à instruire leurs enfants dans des voies différentes, ce qui n'a pas lieu quand ils sont l'un et l'autre infidèles.

Il faut répondre au *troisième*, que comme nous l'avons dit (in resp. ad 1), il y a mariage entre les infidèles, selon que le mariage est un devoir de nature. Or, ce qui appartient à la loi naturelle peut être déterminé par le droit positif (1). C'est pourquoi si parmi les infidèles il est défendu par une loi positive de contracter mariage avec des infidèles d'une autre religion; la différence de culte empêchera le mariage entre eux. Mais cela n'est pas défendu de droit divin, parce que devant Dieu il est indifférent de quelque manière qu'on s'écarte de la foi, relativement à la privation de la grâce. Cela n'est pas non plus défendu par une loi de l'Eglise qui n'a pas de juridiction sur ceux qui sont hors de son sein.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on dit que l'honnêteté et les autres vertus des infidèles ne sont pas véritables, parce qu'elles ne peuvent atteindre la fin de la vraie vertu qui est la vraie félicité; comme on dit que du vin n'est pas véritable quand il ne produit pas l'effet du vin.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'infidèle en s'unissant à son épouse ne pèche pas, s'il lui rend le devoir conjugal dans l'intérêt des enfants ou de la fidélité à laquelle il est tenu; il y a en cela un acte de justice et de tempérance, car cette dernière vertu consiste à observer les circonstances légitimes dans les délectations du tact; comme il ne pèche pas en accomplissant les autres actes des vertus politiques. On ne dit pas non plus que toute la vie des infidèles est péché, parce qu'ils pèchent dans chacun de leurs actes, mais parce qu'ils ne peuvent être délivrés de la servitude du péché au moyen de ce qu'ils font.

ARTICLE III. — LE MARI QUI S'EST CONVERTI A LA FOI PEUT-IL RESTER AVEC SON ÉPOUSE INFIDÈLE QUI NE VEUT PAS SE CONVERTIR (2)?

1. Il semble que l'époux converti à la foi ne puisse pas demeurer avec son épouse infidèle qui refuse de se convertir et avec laquelle il s'était marié dans l'infidélité. Car où il y a le même péril il faut prendre les mêmes précautions. Or, on défend à un fidèle de se marier avec une infidèle à cause du péril que sa foi pourrait courir. Par conséquent, puisqu'il y a le même péril, si un fidèle reste avec une infidèle avec laquelle il s'était marié auparavant, et qu'il y en a même encore un plus grand,

(1) Ainsi chez les infidèles le pouvoir civil peut établir des empêchements dirimants, et le grand turc pourrait rendre invalide le mariage de ses sujets musulmans avec des juifs et d'autres infidèles. Mais son décret serait nul s'il déclarait invalide le mariage des musulmans avec les chrétiens ou des chrétiens entre eux, parce que pour constituer un empêchement à l'égard des fidèles il faut que l'autorité de l'Eglise intervienne (Cf. quæst. LVII, art. 2 ad 1).

(2) Ce mariage est dissous par la conversion de l'une des parties, si la partie infidèle refuse d'habiter avec celle qui est convertie; mais il n'en est pas de même si elle consent à habiter avec elle et qu'il n'y ait aucun danger pour celle-ci. C'est la doctrine constante de l'Église.

parce que les néophytes se pervertissent plus facilement que ceux qui ont été élevés dans la foi, il semble qu'un fidèle ne puisse pas après sa conversion demeurer avec une épouse infidèle.

2. Il est dit (xxviii, quest. i, cap. *Judæi*) : L'infidèle ne peut rester uni à celle qui s'est convertie à la foi chrétienne. Le fidèle est donc obligé de quitter sa femme infidèle.

3. Le mariage qui se contracte entre les fidèles est plus parfait que celui qui se contracte entre les infidèles. Or, si les fidèles se marient à un degré prohibé par l'Eglise, leur mariage est dissous. Donc celui des infidèles l'est aussi, et par conséquent le mari qui est chrétien ne peut demeurer avec son épouse infidèle ; au moins quand il s'est marié avec elle dans l'infidélité à un degré prohibé.

4. Un infidèle a quelquefois plusieurs femmes selon le rite de sa loi. Si donc il peut demeurer avec celles auxquelles il s'est marié dans l'infidélité, il semble qu'il puisse aussi après sa conversion conserver plusieurs femmes.

5. Il peut arriver qu'ayant répudié une femme il en ait épousé une autre et qu'il se convertisse pendant qu'il est marié avec cette dernière. Il semble donc qu'au moins dans ce cas il ne puisse pas demeurer avec la femme qu'il a prise en dernier lieu.

Mais ce qui est *contraire* c'est que l'Apôtre (I. *Cor.* vii) conseille de demeurer ensemble.

Aucun empêchement qui survient à un mariage véritable ne le détruit. Or, le mariage était véritable quand ils étaient l'un et l'autre infidèles. Par conséquent, quand l'un des deux se convertit, le mariage n'est pas dirimé par là, et ainsi il semble qu'il puisse demeurer licitement avec l'autre.

CONCLUSION. — Puisque le mariage entre infidèles est véritable, son lien n'est pas rompu parce que l'un des époux se convertit à la foi, tandis que l'autre reste dans l'infidélité ; cependant il peut être dissous quant à l'habitation *et debiti solutionem*, s'il n'y a aucune espérance de correction.

Il faut répondre que la foi de celui qui est marié ne détruit pas, mais perfectionne le mariage. Par conséquent puisqu'entre les infidèles le mariage est véritable, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. præc. ad 1), de ce que l'un d'eux se convertit à la foi, le lien du mariage n'est pas pour cela rompu. Mais quelquefois le lien du mariage subsistant, le mariage est rompu par rapport à la cohabitation et au devoir conjugal; à cet égard l'infidélité et l'adultère sont placés sur la même ligne, parce que l'un et l'autre sont contraires au bien des enfants. Par conséquent comme le mari a le pouvoir de quitter sa femme adultère ou de demeurer avec elle, de même il est libre de quitter sa femme qui est infidèle ou de demeurer avec elle. Car un homme innocent est libre de demeurer avec une femme adultère dans l'espérance qu'elle se corrigera, mais il ne peut le faire si elle s'obstine dans sa faute, de peur qu'il ne paraisse complice de sa turpitude, et il est libre aussi de l'abandonner même quand il y aurait espérance de la corriger. De même le fidèle qui est converti peut rester avec son épouse infidèle dans l'espérance de la convertir, s'il ne la voit pas obstinée dans son infidélité ; et il fait bien de rester avec elle, quoiqu'il n'y soit pas tenu. A cet égard l'Apôtre ne donne qu'un conseil (I. *Cor.* vii).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on empêche plus facilement ce qui doit être fait qu'on ne détruit ce qui a été fait légitimement. C'est pourquoi il y a beaucoup de choses qui empêchent le mariage qui doit être contracté, si elles le précèdent, et qui ne peuvent cependant le dis-

soudre, si elles le suivent, comme on le voit à l'égard de l'affinité (quest. LV, art. 6). Il en faut dire autant de la différence de culte.

Il faut répondre au *second*, que dans la primitive Eglise au temps des apôtres il y avait de tous les côtés des Juifs et des gentils qui se convertissaient à la foi. C'est pourquoi un homme qui était chrétien pouvait avoir des espérances probables à l'égard de la conversion de son épouse, quand même elle ne promettait pas de se convertir. Mais plus tard en avançant dans les temps les Juifs devinrent plus obstinés que les gentils, parce que les gentils se convertissaient encore à la foi, comme dans les siècles des martyrs, à l'époque de l'empereur Constantin et vers ces temps. C'est pourquoi il n'y avait pas de sécurité pour un fidèle de vivre avec une femme infidèle qui était Juive, et il n'y avait pas d'espoir de la convertir, comme on pouvait espérer la conversion d'une femme qui avait été païenne. C'est pour cela qu'alors un fidèle converti pouvait cohabiter avec une païenne, mais non avec une Juive, à moins qu'elle ne promît de se convertir. C'est dans ce sens que s'exprime le décret. Mais maintenant les juifs et les gentils sont placés sur la même ligne, parce qu'ils sont l'un et l'autre obstinés, et c'est pour cela qu'à moins qu'une femme infidèle ne consente à se convertir, il n'est pas permis de cohabiter avec elle, soit qu'elle soit païenne, soit qu'elle soit juive.

Il faut répondre au *troisième*, que les infidèles qui ne sont pas baptisés ne sont pas atteints par les lois de l'Eglise, mais ils sont astreints aux lois qui sont de droit divin. C'est pour cela que s'ils se sont mariés aux degrés défendus par la loi divine (1) (*Lev.* XVIII), soit qu'ils se convertissent à la foi tous les deux, soit qu'il n'y en ait qu'un seul, ils ne peuvent demeurer ainsi mariés. Mais s'ils se sont unis à des degrés prohibés par les lois de l'Eglise, ils peuvent rester ensemble, s'ils se convertissent l'un et l'autre, ou s'il n'y en a qu'un qui se convertisse et qu'il espère la conversion de l'autre.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il est contraire à la loi naturelle, à laquelle les infidèles sont aussi astreints, d'avoir plusieurs femmes. C'est pourquoi le mariage d'un infidèle n'est valide qu'à l'égard de la première femme avec laquelle il s'est d'abord uni. Par conséquent s'il se convertit avec toutes ses femmes, il peut rester avec la première et il doit renvoyer toutes les autres. Mais si la première n'a pas voulu se convertir et que l'une des autres se convertisse, il a le même droit de se marier avec elle de nouveau qu'il aurait de se marier avec une autre. Nous parlerons de cela d'ailleurs (art. 5 huj. quæst.).

Il faut répondre au *cinquième*, que la répudiation de la femme est contraire à la loi naturelle ; par conséquent il n'est pas permis à un infidèle de répudier sa femme. C'est pourquoi s'il se convertit après avoir répudié une femme pour en épouser une autre, on doit le juger de la même manière que celui qui a plusieurs femmes. Il est tenu d'épouser la première qu'il avait répudiée, si elle veut se convertir, et de renvoyer l'autre.

ARTICLE IV. — CELUI QUI S'EST CONVERTI A LA FOI PEUT-IL QUITTER SON ÉPOUSE INFIDÈLE QUI VEUT HABITER AVEC LUI SANS FAIRE INJURE A DIEU ?

1. Il semble que celui qui est converti à la foi ne puisse pas quitter son épouse infidèle qui veut habiter avec lui sans faire injure à Dieu. Car le lien de l'homme à l'égard de la femme est plus grand que celui du serf à

(1) Ceci ne doit s'entendre que des cas exprimés en cet endroit par la loi divine, et qui ont de droit naturel la force de dirimer le mariage, comme l'observe Dominic. (dist. XXXIX, art. 5 ad 4).

l'égard du seigneur. Or, le serf qui se convertit n'est pas délivré du lien de la servitude, comme on le voit (I. *Cor.* VII et I. *Tim.* VI). Donc un fidèle ne peut pas abandonner son épouse infidèle.

2. Personne ne peut porter préjudice à un autre sans son consentement. Or, l'épouse infidèle a droit sur le corps de l'époux infidèle. Si donc de ce que l'homme se convertit à la foi la femme pouvait en subir le préjudice d'être renvoyée librement, il ne pourrait se convertir à la foi sans le consentement de son épouse ; comme il ne peut être ordonné, ni faire vœu de continence sans son consentement.

3. Si on se marie sciemment avec une serve, qu'on soit serf ou qu'on soit libre, on ne peut pas la quitter à cause de la différence de condition. Par conséquent puisque l'homme quand il s'est marié avec une infidèle a su qu'elle était infidèle, il semble que pour la même raison il ne puisse la renvoyer à cause de l'infidélité.

4. Le père est tenu par devoir à faire le salut de ses enfants. Or, s'il se séparait de son épouse infidèle, les enfants de l'un et de l'autre resteraient à la mère, parce que la progéniture suit la mère, et par conséquent leur salut serait exposé. Il ne peut donc pas licitement abandonner son épouse infidèle.

5. Un époux adultère ne peut renvoyer son épouse adultère, même après qu'il a fait pénitence de son péché. Donc si l'on juge de la même manière de l'adultère et de l'infidèle, un époux infidèle ne peut abandonner sa femme infidèle, même après qu'il s'est converti à la foi.

Mais c'est le *contraire* que dit l'Apôtre (I. *Cor.* VII).

L'adultère spirituel est plus grave que l'adultère charnel. Or, l'homme peut abandonner sa femme quant à la cohabitation à cause de l'adultère charnel. A plus forte raison le peut-il à cause de l'adultère spirituel.

CONCLUSION. — Puisque celui qui se convertit à la foi et qui est régénéré dans le Christ meurt à sa première vie, il peut quitter son épouse quand elle ne veut pas se convertir ; il n'est pas tenu d'habiter avec elle ou de vivre maritalement.

Il faut répondre qu'il convient à l'homme et qu'il lui est avantageux de faire des choses différentes selon les vies diverses qu'il mène. C'est pourquoi celui qui meurt à une vie antérieure n'est pas tenu de faire les choses qui étaient pour lui obligatoires dans ce premier état. D'où il résulte que celui qui a fait certains vœux lorsqu'il menait une vie séculière, n'est plus tenu de les accomplir, quand il meurt au monde en embrassant la vie religieuse. Or, celui qui s'approche du baptême est régénéré dans le Christ et meurt à sa vie antérieure, puisque la génération d'une chose est la corruption de l'autre. C'est pourquoi il est délivré de l'obligation où il était de rendre à son épouse le devoir conjugal, et il n'est pas tenu de cohabiter avec elle, quand elle ne veut pas se convertir ; quoique dans certains cas il puisse le faire librement, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), comme un religieux est aussi libre de remplir les vœux qu'il a faits dans le siècle, s'ils ne sont pas contraires à son ordre ; quoiqu'il n'y soit pas tenu (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la servitude n'est pas quelque chose d'incompatible avec la perfection de la religion chrétienne qui professe tout particulièrement l'humilité. Mais le lien qui unit l'homme à

(1) Pour se séparer dans le cas où la partie infidèle consent à vivre pacifiquement avec celle qui est convertie, il faudrait que le divorce fût prononcé par une sentence ecclésiastique, et cette sentence ne pourrait reposer que sur des présomptions de péril, et avant d'avoir obtenu le divorce le fidèle doit à l'infidèle le devoir conjugal, et après le divorce obtenu il ne pourrait se remarier tant que l'autre partie existe.

la femme ou le lien du mariage déroge sous un rapport à la perfection de la vie chrétienne, dont l'état le plus élevé se trouve dans ceux qui sont continents. C'est pourquoi il n'y a pas de parité entre l'un et l'autre. — De plus un des époux n'est pas attaché à l'autre comme sa possession de la façon que le serf l'est au maître, mais ils sont unis par des liens de société qui ne peuvent convenablement exister entre une infidèle et un infidèle, comme on le voit (II. *Cor.* VI). C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité à l'égard d'un serf et d'une femme.

Il faut répondre au *second*, que la femme n'avait droit sur le corps de l'homme que tant qu'il demeurait dans cette vie où elle s'était unie à lui; car du moment que *l'homme est mort l'épouse est affranchie de sa loi*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* VII, 3). C'est pourquoi si l'homme se sépare d'elle, après avoir changé de vie en mourant à la première, il ne lui porte aucun préjudice. Celui qui entre en religion ne meurt que d'une mort spirituelle et non d'une mort corporelle. C'est pourquoi si le mariage a été consommé, il ne peut sans le consentement de son épouse entrer dans un ordre religieux. Mais il le peut avant la consommation du mariage, quand il n'y a eu qu'une alliance spirituelle. Au contraire celui qui s'approche du baptême est enseveli pour mourir corporellement avec le Christ, et c'est pour cela qu'il est affranchi du devoir conjugal, même après que le mariage a été consommé.—Ou bien on doit dire que c'est par sa faute que la femme qui refuse de se convertir souffre un préjudice.

Il faut répondre au *troisième*, que la différence de culte rend la personne absolument illégitime, mais qu'il n'en est pas de même de la condition de la servitude; elle ne le fait que quand elle est ignorée. C'est pourquoi on ne peut raisonner à l'égard d'une infidèle comme à l'égard d'une serve.

Il faut répondre au *quatrième*, que si les enfants sont arrivés à l'âge de discrétion ils sont libres de suivre leur père qui est chrétien ou leur mère qui est infidèle. S'ils sont dans un âge inférieur, on doit alors les donner au fidèle, quoiqu'ils aient encore besoin de l'assistance de leur mère quant à leur éducation.

Il faut répondre au *cinquième*, que par la pénitence l'adultère ne passe pas à une autre vie, comme l'infidèle par le baptême. C'est pourquoi la raison n'est pas la même.

ARTICLE V. — LE FIDÈLE QUI SE SÉPARE DE SON ÉPOUSE INFIDÈLE PEUT-IL EN ÉPOUSER UNE AUTRE ?

1. Il semble qu'un fidèle qui se sépare d'une épouse infidèle ne puisse pas en épouser une autre. Car l'indissolubilité est de l'essence du mariage; puisque la répudiation de la femme est contraire à la loi de nature. Or, parmi les infidèles le mariage était véritable. Il ne peut donc être dissous d'aucune manière, et comme tant que le lien du mariage subsiste à l'égard d'une femme, on ne peut se marier avec une autre, il s'ensuit que le fidèle qui se sépare d'une épouse infidèle ne peut se marier avec une autre.

2. Le crime qui survient après le mariage ne le détruit pas. Or, si une femme veut cohabiter sans faire injure à Dieu, le lien du mariage n'est pas détruit, parce que l'homme ne peut pas en épouser une autre. Le péché de la femme qui ne veut pas cohabiter sans faire injure à Dieu ne détruit donc pas le mariage de manière que l'homme puisse librement se marier avec une autre.

3. L'homme et la femme sont égaux dans le lien du mariage. Par conséquent puisqu'il n'est pas permis à une femme infidèle d'épouser un autre

homme du vivant de son mari, il semble que cela ne soit pas permis non plus au fidèle.

4. Le vœu de continence est plus favorable que le contrat de mariage. Or, il n'est pas permis, à ce qu'il semble, à un homme qui est chrétien de faire le vœu de continence sans le consentement de son épouse qui est infidèle ; parce qu'alors la femme serait privée du mariage, si elle se convertissait ensuite. Il lui est donc encore beaucoup moins permis de se marier avec une autre femme.

5. L'enfant qui reste dans l'infidélité, après la conversion de son père, perd droit à l'héritage paternel; cependant s'il se convertit ensuite, son héritage lui est rendu, même dans le cas où un autre en aurait pris possession. Il semble donc que si la femme vient à se convertir, on doive également lui rendre son mari, même quand il se serait marié avec une autre, ce qui ne pourrait avoir lieu si le second mariage était véritable. Il ne peut donc se marier avec une autre femme.

Mais c'est le *contraire*. Le mariage n'est pas ratifié sans le sacrement de baptême. Or, ce qui n'est pas ratifié peut être dissous. Donc le mariage contracté dans l'infidélité peut être dissous, et par conséquent le lien du mariage ayant été brisé, il est permis à l'homme d'épouser une autre femme.

L'homme ne doit pas cohabiter avec une femme infidèle qui ne veut pas rester avec lui sans faire injure au Créateur. Si donc il ne lui était pas permis d'épouser une autre femme, il serait forcé de garder la continence, ce qui ne paraît pas convenable, parce qu'il résulterait ainsi de sa conversion un désavantage.

CONCLUSION. — L'homme qui se sépare d'une épouse infidèle qui ne veut pas rester avec lui sans faire injure au Créateur peut l'abandonner et en épouser une autre; mais si elle veut habiter avec lui pacifiquement, il peut la renvoyer, mais il ne peut pas en épouser une autre.

Il faut répondre que si l'un des époux se convertit à la foi, tandis que l'autre reste dans l'infidélité, il faut distinguer. Car si l'infidèle veut cohabiter sans faire injure à Dieu, c'est-à-dire sans chercher à l'entraîner dans l'infidélité, l'époux qui est chrétien est libre de l'abandonner; mais s'il l'abandonne, il ne peut se marier avec une autre. Mais si la partie infidèle ne veut pas cohabiter sans faire injure à Dieu, qu'elle se laisse aller à des paroles de blasphème, qu'elle ne veuille pas entendre le nom du Christ et qu'elle s'efforce de l'entraîner dans l'infidélité, dans ce cas l'homme qui a la foi peut après s'être séparé d'elle se marier avec une autre (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mariage des infidèles est imparfait, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), tandis que celui des fidèles est parfait et par conséquent plus ferme. Et comme le lien le plus fort détruit toujours le lien le plus faible, quand il lui est contraire, il s'ensuit que le mariage que l'on contracte ensuite dans la foi du Christ, détruit le mariage qui avait été contracté auparavant dans l'infidélité. Ainsi le mariage des infidèles n'est pas absolument ferme et arrêté, mais il est ensuite ratifié par la foi du Christ.

Il faut répondre au *second*, que le crime de la femme qui ne veut pas cohabiter sans faire injure à Dieu, affranchit l'homme du lien qui le tenait

(1) Cette doctrine est celle d'Innocent III (*Decret.* lib. IV, tit. 19, cap. 7), de Benoît XIV (De synod. diocœs. lib. VI, cap. 4), de Pie V, de Grégoire XIII, de tous les souverains pontifes et de presque tous les théologiens, contre les jansénistes et quelques auteurs imbus des préjugés parlementaires.

attaché à son épouse, de manière qu'il ne puisse pas en épouser une autre de son vivant, mais le mariage n'est pas encore détruit. Car si elle se convertissait de ses blasphèmes avant que son mari ne contractât un nouveau mariage, il lui serait rendu. Mais ce mariage est dissous par le mariage subséquent que le mari qui est converti n'aurait pu contracter, s'il n'avait été délivré de ses engagements à l'égard de sa femme par la faute de cette dernière.

Il faut répondre au *troisième*, qu'après que le fidèle s'est marié, le lien du mariage a été brisé des deux côtés, parce que le mariage n'est pas boiteux quant au lien, il ne l'est quelquefois que par rapport à son effet. Par conséquent c'est plutôt pour punir la femme infidèle que par la vertu du mariage antérieur, qu'on lui signifie qu'elle ne peut se marier avec un autre. Mais si elle vient à se convertir ensuite, on peut lui accorder par dispense la faculté de se marier avec un autre, si son époux s'est marié avec une autre femme.

Il faut répondre au *quatrième*, que si après la conversion de l'homme on a des espérances probables à l'égard de la conversion de la femme, son mari ne doit pas faire vœu de continence, ni contracter un autre mariage, parce que son épouse se convertirait plus difficilement en se voyant privée de son mari. Mais s'il n'y a pas d'espérance de la voir se convertir, il peut recevoir les ordres sacrés ou entrer en religion, après l'avoir auparavant engagée à se convertir. Dans ce cas, si après que l'homme a reçu les ordres sacrés, la femme se convertit, on ne doit pas lui rendre son mari, mais on doit lui imputer la privation de son mari comme une peine de sa conversion tardive.

Il faut répondre au *cinquième*, que le lien de la paternité n'est pas détruit par la différence de culte, comme le lien du mariage. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité à l'égard de l'héritage et de la femme.

ARTICLE VI. — LES AUTRES VICES DÉTRUISENT-ILS LE MARIAGE?

1. Il semble que les autres vices détruisent le mariage, comme le fait l'infidélité. Car l'adultère paraît être plus directement contraire au mariage que l'infidélité. Or, l'infidélité détruit le mariage dans un cas au point qu'il est permis de se marier de nouveau. Donc l'adultère fait de même.

2. Comme l'infidélité est une fornication spirituelle, de même aussi tout péché. Si donc l'infidélité détruit le mariage, parce qu'elle est une fornication spirituelle, pour la même raison tout péché le détruit.

3. Il est dit (Matth. v, 30) : *Si votre main droite vous scandalise, coupez-la et jetez-la loin de vous*, et la glose dit (Hier.) que par la main et l'œil droit on peut entendre les frères, l'épouse, les proches et les enfants. Or, par tout péché ils deviennent pour nous un empêchement. Le mariage peut donc être détruit à cause de tout péché.

4. L'avarice est une idolâtrie, comme le dit saint Paul (*Eph.* v). Or, on peut quitter sa femme à cause de l'idolâtrie. Donc pour la même raison on doit l'abandonner pour cause d'avarice et par conséquent pour d'autres péchés qui sont plus graves que l'avarice.

5. Le Maître des sentences le dit expressément (*Sent.* IV, dist. 39).

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Matth. v, 32) : *Tout homme qui aura répudié sa femme, si ce n'est en cas d'adultère, la fait devenir adultère.*

S'il en était ainsi, on divorcerait constamment, puisqu'il est rare de trouver un mariage dans lequel l'un des époux ne tombe pas dans le péché.

CONCLUSION. — Le mariage, s'il a été ratifié, ne peut être dissous pour aucune cause quant au lien, autrement il peut être dirimé par l'infidélité et non par l'adultère. Quant à l'acte il peut être dissous par la fornication corporelle aussi bien que par la fornication spirituelle ; mais, à cause des autres vices, il ne peut l'être jamais que pour un temps, par manière de châtiment.

Il faut répondre que la fornication corporelle et l'infidélité sont spécialement contraires aux biens du mariage, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 3 huj. quæst.). Elles ont donc une puissance toute particulière pour dissoudre les mariages. Mais toutefois il faut savoir que le mariage se dissout de deux manières : 1° quant au lien, et il ne peut être ainsi dissous ni par l'infidélité, ni par l'adultère; après qu'il a été ratifié. Mais s'il n'est pas ratifié, le lien est détruit quand, l'un des époux restant dans l'infidélité, l'autre se convertit à la foi et contracte un autre mariage. Mais ce lien n'est pas détruit par l'adultère, autrement un infidèle aurait la liberté de donner un libelle de répudiation à son épouse adultère et d'en épouser une autre, après l'avoir renvoyée : ce qui est faux. 2° Le mariage est dissous quant à l'acte, et de la sorte il peut être dissous par l'infidélité aussi bien que par la fornication. Mais à cause des autres péchés le mariage ne peut être dissous, même quant à l'acte, à moins que par hasard le mari ne veuille pour un temps vivre séparé de sa femme pour la punir, en lui enlevant ainsi la consolation de sa présence.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'adultère soit plus directement opposé au mariage, selon qu'il est un devoir de nature, que l'infidélité ; cependant c'est le contraire si on le considère comme un sacrement de l'Eglise, d'où il tire sa stabilité parfaite, suivant qu'il signifie l'union indivisible du Christ et de l'Eglise. C'est pour cela que le mariage qui n'est pas ratifié peut être dissous quant au lien par l'infidélité plutôt que par l'adultère.

Il faut répondre au *second*, que l'union première de l'âme avec Dieu se fait par la foi. C'est pour cela que l'âme est pour ainsi dire mariée à Dieu par cette vertu, comme on le voit d'après ces paroles du prophète (Os. II, 20) : *Je vous rendrai mon épouse dans la foi.* C'est pour ce motif que dans l'Ecriture sainte l'idolâtrie et l'infidélité sont spécialement désignées par la fornication. Quant aux autres péchés ils sont appelés des fornications spirituelles d'après une signification plus éloignée.

Il faut répondre au *troisième*, que cela doit s'entendre du cas où la femme donne à son mari de grandes occasions de pécher, de telle sorte qu'il a lieu de craindre pour lui le danger. Car dans ce cas l'homme peut se soustraire à sa société, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on donne à l'avarice le nom d'idolâtrie à cause de l'analogie qu'il y a entre leur asservissement, parce que l'avare aussi bien que l'idolâtre servent la créature plutôt que le Créateur; mais on ne lui donne pas ce nom par suite de la ressemblance que ce vice a avec l'infidélité, parce que la corruption de l'infidélité existe dans l'intellect, tandis que l'avarice existe dans la volonté.

Il faut répondre au *cinquième*, que les paroles du Maître des sentences doivent s'entendre des fiançailles, parce qu'à cause du crime qui survient les fiançailles peuvent être dissoutes. Ou bien s'il s'agit du mariage, il faut les entendre de la séparation de la vie commune pour un temps, comme nous l'avons dit (*in corp.*), ou quand la femme ne veut cohabiter qu'à condition que le mari péchera, par exemple si elle dit : Je ne serai ton épouse qu'à condition que tu m'amasseras de la fortune par des bri-

gandages ; dans ce cas l'homme doit l'abandonner plutôt que de commettre des actes semblables.

QUESTION LX.

DU MEURTRE DE LA FEMME COMMIS PAR LE MARI (1).

Nous devons ensuite nous occuper du meurtre de la femme commis par le mari. A cet égard il y a deux questions qui se présentent : 1° Est-il permis de tuer sa femme dans certain cas? — 2° Ce crime empêche-t-il le mariage?

ARTICLE I. — EST-IL PERMIS AU MARI DE TUER SA FEMME QUAND IL LA SURPREND EN ADULTÈRE?

1. Il semble qu'il soit permis à l'homme de tuer sa femme lorsqu'il la surprend en adultère. Car la loi divine ordonne de lapider les femmes adultères. Or, celui qui exécute la loi divine ne pèche pas. Le mari ne pèche donc pas en tuant sa femme, si elle est adultère.

2. Ce qui est permis à la loi est permis à celui que la loi en charge. Or, il est permis à la loi de faire périr une femme adultère ou toute autre personne condamnée à mort. Par conséquent puisque la loi a chargé l'homme de tuer la femme surprise en adultère, il semble que cet acte soit permis.

3. L'homme a un plus grand pouvoir sur sa femme adultère que sur celui qui a commis l'adultère avec elle. Or, si un homme frappe un clerc qu'il a trouvé avec sa propre femme, il n'est pas excommunié. Il semble donc qu'il lui soit aussi permis de tuer sa propre épouse, lorsqu'il la surprend en adultère.

4. L'homme est tenu de corriger sa femme. Or, la correction se fait en infligeant de justes peines. Par conséquent puisque la mort est la peine que mérite l'adultère, parce que c'est un crime capital, il semble donc qu'il soit permis à l'homme de tuer sa femme adultère.

Mais au *contraire*. Le Maître des sentences dit (*Sent.* IV, dist. 37) que l'Eglise de Dieu n'est point régie par les lois du monde; car elle n'a d'autre glaive que le glaive spirituel. Il semble donc que celui qui veut être de l'Eglise ne puisse pas user licitement de la loi qui permet au mari de tuer son épouse.

L'homme et la femme se jugent sur le pied de l'égalité. Or, il n'est pas permis à la femme de tuer son mari surpris en adultère. Il n'est donc pas non plus permis à l'homme de tuer sa femme.

CONCLUSION. — Il n'est pas permis à l'homme de tuer de sa propre autorité sa femme adultère sans se rendre digne de la peine éternelle ; mais par zèle pour la justice il peut l'accuser judiciairement pour qu'on prononce contre elle.

Il faut répondre que l'homme peut faire périr sa femme de deux manières : 1° Par un jugement civil. Dans ce cas il est certain que l'homme, poussé par le zèle de la justice et non par le sentiment de la vengeance ou de la haine, peut sans péché intenter à son épouse coupable une accusation criminelle d'adultère devant un tribunal séculier et demander la peine de mort statuée par la loi; comme il est permis d'accuser de même une personne quelconque d'homicide ou de tout autre crime. Mais cette accusation ne peut être portée devant un tribunal ecclésiastique, parce que l'Eglise n'a pas le glaive matériel, selon l'expression du Maître des sentences (loc. cit.). 2° Il peut la tuer par lui-même sans l'avoir convaincue de sa faute en jugement. Il ne lui est permis de la tuer de la sorte, hors l'acte du crime, ni d'après les lois civiles, ni d'après la loi de la conscience, quelle que soit la connaissance qu'il ait de sa faute. Mais la loi civile regarde comme licite

(1) Dans cette question il s'agit de ce qu'on appelle l'empêchement du crime.

de la tuer dans l'acte même. Ce n'est pas qu'elle l'ordonne (1), mais elle n'inflige pas au mari la peine de l'homicide à cause du transport violent qui l'a porté dans cette circonstance à tuer sa femme. Mais l'Eglise n'est pas astreinte aux lois humaines au point de juger qu'il ne mérite pas la peine éternelle ou une peine que le tribunal ecclésiastique doit lui infliger, uniquement parce que les tribunaux séculiers ne le punissent d'aucune manière. C'est pourquoi il n'est permis à l'homme en aucun cas de tuer sa femme de son autorité propre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi n'a pas confié le soin d'infliger cette peine à de simples particuliers, mais à des personnes publiques qui sont établies en charge pour cela. Mais l'homme n'est pas le juge de sa femme, et c'est pour ce motif qu'il ne peut pas la mettre à mort, mais seulement l'accuser devant un tribunal.

Il faut répondre au *second*, que la loi civile n'a pas confié à l'homme le pouvoir de tuer sa femme, en le lui ordonnant; parce qu'alors il ne pécherait pas plus que le ministre d'un juge ne pèche en exécutant un brigand condamné à mort; mais elle le lui a permis en ne lui infligeant pas de peine. C'est pour cela qu'elle lui a suscité aussi certaines difficultés pour détourner les hommes de cette action.

Il faut répondre au *troisième*, que ce fait ne prouve pas que cela soit permis absolument, mais il établit qu'on est exempt d'une certaine peine; parce que l'excommunication est une peine.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y a deux sortes de société, la société domestique qui est celle que forme la famille et la société politique qui embrasse une cité ou un royaume. Celui qui est à la tête de la seconde société, comme un roi, peut infliger une peine qui corrige la personne et qui l'extermine pour purifier la société dont il est chargé; mais celui qui est à la tête de la première, comme le père de famille, ne peut infliger qu'une peine corrective qui ne s'étende pas au delà des bornes de l'amélioration de l'individu. La peine de mort n'est pas en son pouvoir. C'est pour ce motif que l'homme qui est ainsi le chef de la femme, ne peut la faire périr, mais il peut l'accuser ou la châtier.

ARTICLE II. — LE MEURTRE DE LA FEMME EMPÊCHE-T-IL LE MARIAGE?

1. Il semble que le meurtre de la femme n'empêche pas le mariage. Car l'adultère est opposé plus directement au mariage que l'homicide. Or, l'adultère n'empêche pas le mariage. Le meurtre de la femme ne l'empêche donc pas non plus.

2. C'est un péché plus grave de tuer sa mère que de tuer sa femme; parce qu'il n'est jamais permis de frapper sa mère, tandis qu'il est quelquefois permis de frapper sa femme. Or, le meurtre de la mère n'empêche pas le mariage. Donc le meurtre de l'épouse ne l'empêche pas non plus.

3. Celui qui tue la femme d'un autre pour adultère pèche plus que celui qui tue sa propre épouse, en ce qu'il a moins de motif de le faire et que sa correction le regarde moins. Or, celui qui tue la femme d'un autre n'est pas empêché de se marier. Donc celui qui tue sa propre épouse ne l'est pas non plus.

4. En éloignant la cause on éloigne l'effet. Or, le péché d'homicide peut être remis par la pénitence. Donc l'empêchement de mariage qui en résulte est détruit aussi, et par conséquent il semble qu'après avoir fait pénitence on n'est plus empêché de se marier.

Mais c'est le *contraire*. Le droit dit (caus. XXXIII, quæst. II, cap. *Inter-*

(1) Dans ce cas les lois civiles n'autorisent pas cet acte, mais elles le laissent impuni.

fectores) : On doit soumettre à la pénitence ceux qui ont tué leurs femmes et le mariage doit leur être absolument interdit.

On doit être puni par là où l'on pèche. Or, celui qui tue sa femme pèche contre le mariage. On doit donc le punir en le privant du mariage.

CONCLUSION. — L'homme qui a tué sa femme ne peut en épouser une autre d'après les lois de l'Eglise, à moins que l'Eglise ne le lui permette pour éviter la fornication ; mais s'il se marie sans dispense, son mariage ne sera pas dirimé, à moins qu'il n'ait épousé celle avec laquelle il vivait mal auparavant.

Il faut répondre que le meurtre de la femme empêche le mariage d'après les lois de l'Eglise; mais quelquefois il empêche le mariage qui doit être contracté et ne dirime pas celui qui est contracté; par exemple, quand un homme a tué sa femme pour adultère ou par haine. Cependant si l'on craint son incontinence, l'Eglise peut lui donner une dispense pour qu'il se marie licitement. Quelquefois cet empêchement dirime le mariage contracté, comme quand on fait périr sa femme pour en épouser une autre avec laquelle on a des relations coupables (1). Car alors on devient absolument incapable de se marier avec cette femme, de telle sorte que si de fait on se marie avec elle le mariage est dirimé. Mais par là on ne devient pas absolument incapable à l'égard des autres femmes. Par conséquent, si on vient à se marier avec une autre, quoiqu'on pèche en agissant contrairement aux lois de l'Eglise, néanmoins le mariage contracté n'est pas dirimé à cause de cela.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homicide et l'adultère empêchent en certain cas le mariage qui doit être contracté et diriment celui qui l'est, comme nous le disons ici du meurtre de la femme, et comme nous le dirons de l'adultère (*Sent.* IV, quæst. LXII, art. 2). — Ou bien il faut dire que le meurtre de l'épouse est contraire à la substance du mariage, tandis que l'adultère est contraire à la fidélité qui lui est due; et par conséquent l'adultère n'est pas plus contraire au mariage que le meurtre de la femme. Ce raisonnement part donc de fausses prémisses.

Il faut répondre au *second*, qu'absolument parlant c'est un péché plus grave de tuer sa mère que de tuer sa femme, et c'est un acte plus contraire à la nature, parce que l'homme révère naturellement sa mère. C'est pourquoi on est moins porté à faire périr sa mère, et on l'est davantage à tuer sa femme, et c'est pour réprimer ce penchant affreux que l'Eglise interdit le mariage à ceux qui ont tué leurs femmes.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui tue la femme d'un autre ne pèche pas contre le mariage, comme celui qui tue sa propre femme, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il n'est pas nécessaire que la faute étant effacée toute la peine le soit, comme on le voit au sujet de l'irrégularité. Car la pénitence ne rétablit pas l'homme dans son ancienne dignité, quoiqu'elle puisse le rétablir dans son ancien état de grâce, comme nous l'avons dit (quest. XXXVIII, art. 1 ad 3).

(1) D'après le droit actuel l'empêchement du crime peut venir ou de l'adultère seul, ou de l'homicide seul, ou de l'adultère et de l'homicide réunis; de l'adultère seul, quand le crime est formel et consommé, et qu'il est accompagné d'une promesse de mariage; de l'homicide seul, quand le crime a été consommé et que les deux parties y ont concouru moralement ou physiquement dans le but de se marier ensemble; par ces deux crimes réunis, quand ils sont consommés tous les deux, et que celui qui tue l'un des époux a l'intention d'épouser l'autre. Cet empêchement est un empêchement dirimant de droit ecclésiastique.

QUESTION LXI.

DE L'EMPÊCHEMENT DE MARIAGE QUI PROVIENT DU VOEU SOLENNEL.

Nous devons ensuite nous occuper des empêchements qui surviennent au mariage. Nous parlerons 1° de l'empêchement qui survient au mariage non consommé, c'est-à-dire du vœu solennel; 2° de l'empêchement qui survient au mariage consommé, c'est-à-dire de la fornication. Sur la première de ces deux choses trois questions se présentent : 1° L'un des époux peut-il entrer en religion malgré l'autre après la consommation du mariage? — 2° Peut-il y entrer avant? — 3° Une femme peut-elle épouser un autre homme, le premier étant entré en religion avant la consommation de leur mariage?

ARTICLE I. — L'UN DES ÉPOUX PEUT-IL ENTRER EN RELIGION, MALGRÉ L'AUTRE, APRÈS LA CONSOMMATION DU MARIAGE?

1. Il semble que l'un des époux, même après la consommation du mariage, puisse entrer en religion malgré l'autre. Car la loi divine doit plus favoriser les choses spirituelles que la loi humaine. Or, la loi humaine l'a permis. Donc à plus forte raison la loi divine a-t-elle dû le permettre.

2. Un moindre bien n'empêche pas un bien plus grand. Or, l'état du mariage est un bien inférieur à l'état religieux, comme on le voit (I. *Cor.* VII). Donc le mariage ne doit pas empêcher l'homme de pouvoir entrer en religion.

3. Dans tout ordre religieux il se fait un mariage spirituel. Or, il est permis de passer d'un ordre moins sévère à un ordre qui l'est davantage. Donc il est aussi permis de passer d'un mariage moins grave, c'est-à-dire du mariage charnel, à un mariage plus étroit, c'est-à-dire au mariage religieux, même malgré sa femme.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Cor.* VII) : Que les époux ne vaquent pas à l'oraison pendant un temps en s'abstenant du mariage sans un consentement mutuel.

On ne peut faire licitement ce qui tourne au préjudice d'un autre s'il n'y consent. Or, le vœu de religion fait par l'un des époux tourne au préjudice de l'autre, parce que l'un a pouvoir sur le corps de l'autre. Donc l'un ne peut faire le vœu de religion sans le consentement de l'autre.

CONCLUSION. — Puisqu'on peut faire à Dieu l'offrande d'une chose qui appartient à autrui, l'homme ne peut s'offrir à Dieu sans le consentement de la femme.

Il faut répondre que personne ne peut faire à Dieu l'offrande de ce qui est à autrui. Par conséquent puisque par la consommation du mariage le corps de l'homme a été acquis à la femme, il ne peut l'offrir à Dieu par le vœu de continence sans le consentement de cette dernière.

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi humaine considère le mariage seulement selon qu'il est un devoir de nature, tandis que la loi divine le considère comme sacrement d'où il tire son indissolubilité absolue. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, qu'il ne répugne pas qu'un plus grand bien soit empêché par un bien moindre qui lui est contraire, comme le bien est aussi empêché par le mal.

Il faut répondre au *troisième*, que dans tout ordre religieux on épouse une seule et même personne, c'est-à-dire le Christ : mais on s'oblige à son égard à plus de choses dans l'un que dans l'autre. Mais le mariage charnel et le mariage de religion ne se rapportent pas à une seule et même personne. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

ARTICLE II. — L'UN DES ÉPOUX PEUT-IL ENTRER EN RELIGION MALGRÉ L'AUTRE, AVANT LA CONSOMMATION DU MARIAGE?

1. Il semble que même avant la consommation du mariage un des époux ne puisse entrer en religion malgré l'autre. Car l'indissolubilité du mariage appartient au sacrement de mariage, selon qu'il signifie l'union perpétuelle du Christ avec l'Eglise. Or, avant la consommation du mariage, après que le consentement a été exprimé *per verba de præsenti*, le sacrement de mariage est véritable. Il ne peut donc pas être dissous par l'entrée en religion de l'une des parties.

2. Dans le consentement exprimé *per verba de præsenti*, un des époux donne à l'autre pouvoir sur son corps. Il peut donc exiger immédiatement le devoir conjugal, et l'autre est tenu de le rendre, et par conséquent l'un ne peut pas entrer en religion malgré l'autre.

3. Il est dit (Matth. VI, 19) : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni.* Or, l'union qui existe avant la consommation du mariage a été produite par Dieu. Elle ne peut donc pas être rompue par la volonté de l'homme.

Mais c'est le *contraire*. D'après saint Jérôme (*alius auct. in vet. prol. in Evang. Joan.*) le Seigneur a appelé Jean à soi après qu'il se fut marié.

CONCLUSION. — Comme après sa consommation le mariage est détruit par la mort charnelle, de même avant sa consommation le mariage n'étant qu'un lien spirituel peut être dirimé par l'entrée en religion, puisque la vie religieuse est une mort spirituelle.

Il faut répondre qu'avant la consommation du mariage il n'y a entre les époux qu'un lien spirituel, mais qu'après il y a encore entre eux un lien charnel. C'est pourquoi, comme après l'union charnelle le mariage est détruit par la mort du corps, de même le lien qui existe avant l'union charnelle est détruit par l'entrée en religion; parce que la vie religieuse est une mort spirituelle par laquelle celui qui meurt au siècle vit pour Dieu (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mariage avant l'union charnelle signifie cette alliance qui existe entre le Christ et l'âme par la grâce, et qui est détruite par la disposition spirituelle contraire, c'est-à-dire par le péché mortel. Mais après l'union charnelle il signifie l'alliance du Christ avec l'Eglise par rapport à la nature humaine qu'il a prise pour ne faire qu'une personne avec lui, et cette alliance est absolument indissoluble.

Il faut répondre au *second*, qu'avant l'union charnelle le corps de l'un n'est pas absolument passé sous le pouvoir de l'autre, mais conditionnellement, c'est-à-dire si pendant ce temps un des époux ne vient pas à embrasser un genre de vie meilleur. Mais il y passe d'une manière absolue par l'union charnelle, parce qu'alors l'un et l'autre entrent en possession du pouvoir qui lui a été transmis. Par conséquent avant l'union charnelle il n'est pas tenu immédiatement de rendre le devoir conjugal après un mariage contracté *per verba de præsenti*, mais on lui donne un délai de deux mois pour trois motifs : 1° pour qu'il puisse pendant ce temps examiner s'il doit entrer en religion; 2° pour préparer les choses qui sont nécessaires à la solennité des noces; 3° pour que le mari apprécie mieux sa femme en le faisant ainsi soupirer après (cap. *Institutum*, caus. XXVII, quæst. II).

(1) Le concile de Trente a anathématisé la doctrine contraire : *Si quis dixerit matrimonium ratum non consummatum, per solemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi; anathema sit* (sess. XXIV, can. 6). Mais il est à remarquer que le mariage n'est ainsi annulé ni par les vœux simples, ni par la promotion au sacerdoce, mais seulement par le vœu solennel que l'on émet en faisant profession dans un ordre religieux proprement dit.

Il faut répondre au *troisième*, que l'alliance matrimoniale avant l'union charnelle est parfaite quant à son premier être, mais elle n'est pas consommée quant à son acte second qui est l'opération, et qui ressemble à la possession corporelle; c'est pourquoi elle n'est pas absolument indissoluble.

ARTICLE III. — UNE FEMME PEUT-ELLE ÉPOUSER UN AUTRE HOMME, DU MOMENT QUE SON PREMIER MARI EST ENTRÉ EN RELIGION AVANT LEUR UNION CHARNELLE?

1. Il semble qu'une femme ne puisse pas épouser un autre homme, quand le premier est entré en religion avant leur union charnelle. Car ce qui peut subsister avec le mariage ne détruit pas le lien matrimonial. Or, le lien matrimonial subsiste encore entre ceux qui entrent en religion après en avoir fait également le vœu. Donc, de ce que l'un entre en religion, l'autre n'est pas affranchi du lien matrimonial. Et comme tant que le lien matrimonial subsiste à l'égard de l'un, on ne peut se marier avec un autre, il s'ensuit donc, etc.

2. L'homme après son entrée en religion peut retourner dans le monde tant qu'il n'a pas fait profession. Si donc la femme pouvait se marier avec un autre quand son premier mari est entré en religion, il pourrait aussi épouser une autre femme en rentrant dans le siècle; ce qui est absurde.

3. D'après une décrétale nouvelle (cap. *Non solùm*, De regularib. et transeunt. in VI), la profession faite avant un an est réputée nulle. Si donc après avoir fait une profession semblable l'homme revient près de sa femme, elle est tenue de le recevoir. L'entrée de l'époux en religion et le vœu ne donnent donc pas à la femme le pouvoir de se marier avec un autre.

Mais au *contraire*. On ne peut pas obliger un autre à ce qui est de perfection. Or, la continence fait partie des choses qui appartiennent à la perfection. De ce que l'homme entre en religion la femme n'est donc pas tenue à la continence, et par conséquent elle peut se marier.

CONCLUSION. — Une femme peut, après que son mari est mort spirituellement par son entrée en religion, se marier avec un autre, comme la même chose lui est permise après qu'il est mort corporellement.

Il faut répondre que comme la mort corporelle d'un homme détruit le lien du mariage, de manière que la femme se marie à qui elle veut, selon le sentiment de l'Apôtre (I. *Cor.* VII), de même elle peut aussi, après la mort spirituelle de son mari entré en religion, épouser qui bon lui semble.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand l'un et l'autre font également le vœu de continence, alors ni l'un ni l'autre ne brisent le lien du mariage, et c'est pour cela qu'il subsiste encore; mais quand il n'y en a qu'un qui fait vœu, alors il renonce, autant qu'il est en lui, au lien conjugal. Et c'est pour ce motif que l'autre est affranchi de ce lien.

Il faut répondre au *second*, qu'on n'est pas considéré comme mort au monde par l'entrée en religion tant qu'on n'a pas fait profession; et c'est pour cela que l'autre partie est tenue de l'attendre jusqu'à ce moment.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il faut considérer la profession ainsi faite avant le temps déterminé par le droit de la même manière que le vœu simple. Par conséquent, comme après le vœu simple du mari la femme n'est pas tenue de lui rendre le devoir conjugal, quoiqu'elle n'ait pas pouvoir de se marier avec un autre; de même dans cette circonstance.

QUESTION LXII.

DE L'EMPÊCHEMENT QUI SURVIENT AU MARIAGE CONSOMMÉ ET QUI RÉSULTE DE LA FORNICATION.

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement qui survient au mariage après qu'il est consommé, c'est-à-dire de la fornication qui empêche le mariage antérieur quant à l'acte, quoique le lien matrimonial subsiste. A cet égard six questions se présentent : 1° Est-il permis à l'homme d'abandonner sa femme pour cause de fornication? — 2° Y est-il tenu? — 3° Peut-il la renvoyer de son propre jugement? — 4° L'homme et la femme sont-ils sous ce rapport d'une condition égale? — 5° Doivent-ils rester après le divorce sans être mariés? — 6° Peuvent-ils se réconcilier après le divorce?

ARTICLE I. — EST-IL PERMIS A L'HOMME DE QUITTER SA FEMME POUR CAUSE DE FORNICATION?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis à un homme de renvoyer sa femme pour cause de fornication. Car on ne doit pas rendre le mal pour le mal. Or, l'homme paraît rendre le mal pour le mal en renvoyant sa femme pour cause de fornication. Cela n'est donc pas permis.

2. C'est un plus grand péché si les deux parties tombent dans la fornication que quand il n'y en a qu'une seule. Or, si l'une et l'autre commettent cette faute, le divorce ne peut pas avoir lieu pour cela. Il ne peut donc pas se faire non plus, s'il n'y a qu'une seule partie qui ait fait ce péché.

3. La fornication spirituelle et quelques autres péchés sont plus graves que la fornication charnelle. Or, on ne peut pas se séparer à cause de ces fautes. On ne le peut donc pas non plus à cause de la fornication.

4. Le vice contre nature est plus éloigné des biens du mariage que la fornication qui se fait d'une manière naturelle. Donc on aurait dû en faire une cause de séparation plutôt que la fornication.

Mais le *contraire* est ce qui est dit (Matth. v).

On n'est pas tenu d'être fidèle à l'égard de celui qui ne l'est pas. Or, l'un des époux en forniquant manque à la fidélité qu'il doit à l'autre. L'un peut donc renvoyer l'autre pour cause de fornication.

CONCLUSION. — Puisqu'on n'est pas tenu de garder fidélité à celui qui l'a violée, il est accordé à l'homme, d'après les paroles du Seigneur, de renvoyer son épouse pour cause de fornication.

Il faut répondre que le Seigneur a permis à l'homme de renvoyer son épouse à cause de la fornication, pour punir celui qui a manqué à la fidélité et pour favoriser celui qui l'a gardée, pour qu'il ne soit pas astreint à rendre le devoir conjugal à celui qui n'a pas été fidèle (1). Cependant on excepte sept cas dans lesquels il n'est pas permis à l'homme de renvoyer son épouse pour cause de fornication; ce sont les cas où la femme est exempte de faute ou dans lesquels ils sont également coupables l'un et l'autre. Le premier, c'est quand l'homme est tombé lui-même dans la même faute; le second, quand il a prostitué lui-même son épouse; le troisième, quand la femme croyant que son mari est probablement mort à cause de sa longue absence vient à se marier avec un autre; le quatrième, quand un étranger s'introduit dans son lit et qu'elle suppose que c'est son mari; le cinquième, quand elle est opprimée par la violence; le sixième,

(1) Dans ce cas la séparation est seulement prononcée *quoad thorum seu quoad habitationem*, et cette séparation n'a lieu parmi nous, quant aux effets temporels, qu'autant qu'elle a été prononcée par les tribunaux civils. Les parties ne peuvent se remarier, ni l'une, ni l'autre.

quand il l'a réconciliée avec lui après que l'adultère a été commis, en s'unissant à elle charnellement; le septième, quand l'un et l'autre s'étant marié dans l'infidélité, l'homme a donné à la femme un libelle de répudiation et que celle-ci s'est mariée à un autre. Car dans ce cas, s'ils se convertissent l'un et l'autre, l'homme est tenu de recevoir la femme.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme s'il congédie sa femme pour fornication par vengeance pèche; mais s'il le fait pour éviter son propre déshonneur, dans la crainte qu'il ne paraisse participer au même crime, ou pour corriger le vice de son épouse, ou pour éviter l'incertitude des enfants, il ne pèche pas.

Il faut répondre au *second*, que le divorce pour cause de fornication a lieu quand l'un accuse l'autre. Et comme on ne peut accuser un autre quand on se trouve dans le même crime que lui, quand l'un et l'autre tombent dans la fornication le divorce ne peut être prononcé; quoique la faute soit plus grave contre le mariage quand l'un et l'autre commettent ce crime que quand il n'y en a qu'un seul.

Il faut répondre au *troisième*, que la fornication est directement contraire au bien du mariage, parce qu'elle rend les enfants incertains, qu'elle rompt la fidélité, et détruit la signification du sacrement, quand l'un des époux donne sa chair à plusieurs personnes. C'est pourquoi les autres crimes, quoiqu'ils soient plus graves que la fornication, ne produisent cependant pas le divorce. Mais comme l'infidélité, qu'on appelle la fornication spirituelle, est aussi contraire au bien du mariage, qui est l'éducation des enfants dans la crainte de Dieu, elle produit également le divorce, quoique d'une autre manière que la fornication spirituelle. Car pour un seul acte de fornication charnelle on peut procéder au divorce, tandis qu'on ne le peut pas pour un seul acte d'infidélité; mais il faut la coutume, qui montre l'obstination dans laquelle l'infidélité se consomme.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on peut aussi divorcer à cause du vice contre nature. Cependant il n'en est pas fait mention, soit parce que cette passion ne peut être nommée, soit parce qu'il se présente plus rarement, soit parce qu'il ne rend pas de la même manière les enfants incertains.

ARTICLE II. — L'HOMME EST-IL TENU PAR LA FORCE DU PRÉCEPTE DE RENVOYER SA FEMME COUPABLE DE FORNICATION ?

1. Il semble que l'homme soit tenu *ex præcepto* de renvoyer son épouse coupable de fornication. Car l'homme étant le chef de la femme est tenu de la corriger. Or, la séparation du mari a été établie pour corriger la femme qui se conduit mal. Son époux est donc tenu de la séparer de lui.

2. Celui qui consent à celui qui pèche fait un péché mortel. Or, l'homme qui garde sa femme coupable de fornication paraît consentir à ses désordres, comme le dit le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 35). Il pèche donc, s'il ne l'éloigne pas de lui.

3. Saint Paul dit (I. *Cor.* VI, 16) : *Celui qui s'unit à une prostituée ne forme avec elle qu'un seul corps.* Or, on ne peut être tout à la fois le membre d'une prostituée et le membre du Christ, comme il le dit (*ibid.*). L'homme qui s'attache à sa femme coupable de fornication cesse donc d'être le membre du Christ et par conséquent il pèche mortellement.

4. Comme la parenté détruit le lien du mariage, de même la fornication sépare du lit nuptial. Or, quand l'homme connaît sa consanguinité à l'égard de sa femme, il pèche mortellement en s'unissant à elle charnellement.

Donc s'il s'unit à sa femme, après qu'il sait qu'elle a forniqué, il pèche aussi mortellement.

5. Mais le *contraire* est ce que dit la glose (interl. sup. illud : *Vir uxorem non dimittat*, I. *Cor.* VII), que le Seigneur a permis de renvoyer sa femme pour cause de fornication. Ce n'est donc pas de précepte.

6. Tout le monde peut pardonner à un autre la faute qu'il a faite contre lui. Or, l'épouse a péché contre son mari en s'abandonnant à la fornication. Le mari peut donc lui pardonner de manière à ne pas la renvoyer.

CONCLUSION. — Si l'épouse adultère se repent d'avoir commis cette faute, l'homme n'est pas tenu *ex præcepto* de l'abandonner; mais si elle ne se repent pas, il y est tenu pour ne pas paraître consentir à sa faute.

Il faut répondre que le renvoi de l'épouse pour cause de fornication a été établi, afin de la corriger de ce vice par une telle peine. Mais la peine qui corrige n'est plus nécessaire du moment qu'il y a eu déjà préalablement une amélioration. C'est pourquoi si la femme se repent de son péché, l'homme n'est pas tenu de la renvoyer; mais si elle ne se repent pas, il y est tenu dans la crainte de paraître consentir à son péché, en ne pas lui appliquant la correction qu'elle mérite (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché de fornication peut être corrigé dans une femme non-seulement par cette peine, mais encore par des paroles et par des coups. C'est pourquoi si elle est disposée à se corriger d'une autre manière, le mari n'est pas tenu de lui appliquer cette peine pour sa correction.

Il faut répondre au *second*, que l'homme paraît consentir à la conduite de sa femme, quand il la garde quoiqu'elle ne cesse pas de continuer ses fautes passées; mais si elle vient à se corriger, il n'y consent pas.

Il faut répondre au *troisième*, que du moment qu'elle s'est repentie de sa fornication, on ne peut lui donner le nom de prostituée. C'est pour cela que l'homme en s'unissant à elle ne devient pas le membre d'une prostituée. — Ou bien il faut dire qu'il ne s'unit pas à elle comme à une prostituée, mais comme à son épouse.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il n'y a pas de parité; parce que la consanguinité fait qu'il n'y a pas entre eux de lien matrimonial, et c'est pour cela que l'union charnelle devient illicite. Mais la fornication ne détruit pas ce lien, et c'est pour ce motif que l'acte reste licite, autant qu'il est en lui; à moins qu'il ne devienne illicite par accident en ce que l'homme paraît consentir aux désordres honteux de son épouse.

Il faut répondre au *cinquième*, que cette permission doit s'entendre d'une privation de défense et par conséquent elle ne se distingue pas par opposition au précepte; car ce qui est de précepte n'est pas prohibé.

Il faut répondre au *sixième*, que la femme pèche non-seulement contre l'homme, mais encore contre elle-même et contre Dieu. C'est pour ce motif que l'homme ne peut pas totalement remettre la peine, à moins qu'il ne s'ensuive une amélioration.

ARTICLE III. — L'HOMME PEUT-IL DE SON JUGEMENT PROPRE ABANDONNER SON ÉPOUSE COUPABLE DE FORNICATION ?

1. Il semble que l'homme puisse de son jugement propre abandonner sa

(1) Sylvius observe que saint Thomas parle de l'homme en particulier, parce que la femme ne pèche pas en restant avec son mari lorsqu'il continue à se rendre coupable d'adultère, et en lui rendant ou en lui demandant le devoir conjugal. Le code civil ne met pas non plus la femme sur le même rang que le mari, car il ne lui accorde le droit de demander la séparation de corps pour cause d'adultère qu'autant que le mari a tenu sa concubine dans la maison commune (*Cod. civ.* art. 230).

femme coupable de fornication. Car il est permis d'exécuter la sentence portée par un juge sans un autre jugement. Or, Dieu qui est un juste juge a rendu cette sentence, c'est que l'homme pouvait abandonner son épouse pour cause de fornication. Un autre jugement n'est donc pas nécessaire pour cela.

2. L'Evangile dit (Matth. I, 17) : que *Joseph, parce qu'il était juste, pensa à renvoyer son épouse secrètement.* Il semble donc que l'homme puisse secrètement prononcer le divorce sans le jugement de l'Eglise.

3. Si l'homme après avoir connu la fornication de son épouse lui rend le devoir conjugal, il perd l'action qu'il avait contre elle. Donc le refus du devoir conjugal qui appartient au divorce doit précéder le jugement de l'Eglise.

4. Ce qui ne peut être prouvé ne doit pas être cité devant le tribunal de l'Eglise. Or, le crime de fornication ne peut être prouvé; parce que *l'œil de l'adultère cherche l'obscurité*, selon l'expression de Job (xxiv, 15). Le divorce ne doit donc pas se faire d'après le jugement de l'Eglise.

5. L'accusation doit être précédée de l'inscription par laquelle on s'oblige à la peine du talion, si on vient à échouer dans la preuve. Or, cela ne peut avoir lieu dans cette circonstance, parce que quelle que soit l'issue du procès, l'homme obtiendrait ce qu'il désire, soit qu'il congédie son épouse, soit que celle-ci le renvoie. Cette cause ne doit donc pas être portée au tribunal de l'Eglise par l'accusation.

6. L'homme est plus tenu envers sa femme qu'envers un étranger. Or, l'homme ne doit pas dénoncer à l'Eglise le crime d'un autre, même d'un étranger, sans l'avoir averti auparavant en secret, d'après ce qui est dit (Matth. xviii). Il doit donc beaucoup moins déférer à l'Eglise le crime de sa femme, s'il ne l'a pas auparavant reprise en secret.

Mais c'est le *contraire*. Personne ne doit se venger. Or, si l'homme renvoyait son épouse coupable de fornication de sa propre volonté, il se vengerait. Cela ne doit donc pas se faire.

On n'est pas dans la même cause juge et partie. Or, l'homme est partie quand il attaque son épouse au sujet de l'offense qu'elle a commise contre lui. Il ne peut donc pas être juge lui-même, et par conséquent il ne doit pas la renvoyer de sa propre volonté.

CONCLUSION. — L'homme ne peut éloigner que de son lit son épouse après qu'elle a forniqué; mais il ne peut se séparer d'elle, quant au lit et à l'habitation, que d'après un jugement de l'Eglise.

Il faut répondre que l'homme peut abandonner sa femme de deux manières : 1° Quant au lit seulement. Il peut ainsi l'abandonner de sa propre autorité aussitôt qu'il a des preuves de sa fornication; il n'est pas tenu de lui rendre le devoir conjugal à moins qu'il n'y soit contraint par l'Eglise, et en le faisant de cette manière il ne se porte aucun préjudice. 2° Quant au lit et à l'habitation. De cette manière elle ne peut être renvoyée que d'après un jugement de l'Eglise (1), et si elle avait été renvoyée autrement le mari devrait être contraint de la reprendre, à moins qu'il ne pût démontrer immédiatement sa culpabilité. C'est à ce renvoi qu'on donne le nom de divorce, et c'est pour cela qu'on doit reconnaître que le divorce ne peut être prononcé que par un jugement de l'Eglise.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'une sentence est une applica-

(1) Actuellement pour qu'il y ait séparation de corps et que cette séparation ait ses effets temporels, il faut qu'elle soit prononcée par les tribunaux séculiers.

tion du droit général à un fait particulier. Ainsi Dieu a promulgué le droit d'après lequel la sentence doit être portée en jugement.

Il faut répondre au *second*, que saint Joseph voulut renvoyer la bienheureuse Vierge non comme suspecte de fornication, mais par respect pour sa sainteté, craignant d'habiter avec elle. — Toutefois il n'y a pas de parité; parce qu'alors par suite de l'adultère on ne procédait pas seulement au divorce, mais on allait jusqu'à la lapidation, ce qui n'a pas lieu maintenant, quand il s'agit du jugement de l'Eglise.

La réponse au *troisième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que quelquefois l'homme soupçonnant la fidélité de son épouse lui tend des piéges pour pouvoir la surprendre dans l'acte du crime avec des témoins; et par conséquent il peut procéder à une accusation. — En outre s'il ne démontre pas le fait lui-même il peut y avoir des présomptions très-fortes, et du moment qu'elles sont établies, la fornication paraît elle-même prouvée; comme dans le cas où elle se trouverait seule avec un homme seul dans des lieux ou à des heures indues, ou s'ils étaient vus l'un et l'autre déshabillés.

Il faut répondre au *cinquième*, que le mari peut accuser sa femme d'adultère de deux manières : 1° il peut l'accuser devant un juge spirituel *ad separationem tori;* dans ce cas l'inscription ne doit pas se faire avec l'obligation de la peine du talion, parce qu'alors le mari arriverait toujours à ses fins, comme le suppose l'objection. 2° Il peut l'accuser devant un juge séculier pour lui faire infliger la peine due à son crime. Dans ce cas il doit antérieurement faire l'inscription par laquelle il s'oblige à la peine du talion, s'il échoue dans la preuve.

Il faut répondre au *sixième*, que d'après le droit (extrà, De simon. cap. *Licet*) on peut procéder de trois manières à l'égard des crimes : 1° par l'inquisition qui doit précéder l'éclat de l'insinuation qui tient lieu de l'accusation; 2° par l'accusation que doit précéder l'inscription légitime; 3° par la dénonciation que doit précéder la correction fraternelle. La parole du Seigneur s'entend donc du cas où l'on agit par voie de dénonciation, mais non de celui où l'on agit par voie d'accusation; parce qu'alors on n'agit pas seulement pour corriger le coupable, mais pour le punir dans l'intérêt du bien général de la société qui périrait, si la justice venait à manquer.

ARTICLE IV. — L'HOMME ET LA FEMME DOIVENT-ILS ÊTRE JUGÉS DANS LA CAUSE DU DIVORCE SUR LE PIED DE L'ÉGALITÉ?

1. Il semble que l'homme et la femme ne doivent pas être jugés dans la cause du divorce sur le pied de l'égalité. Car le divorce est établi sous la loi nouvelle à la place de la répudiation qui existait sous la loi ancienne, comme on le voit (Matth. v). Or, à l'égard de la répudiation l'homme et la femme n'étaient pas jugés sur le pied de l'égalité; parce que l'homme pouvait répudier la femme et non réciproquement. Ils ne doivent donc pas être jugés non plus sur le pied de l'égalité dans le divorce.

2. Il est plus contraire à la loi naturelle qu'une femme ait plusieurs hommes qu'un homme ait plusieurs femmes. Ainsi la première chose a été permise dans un temps, tandis que la seconde ne l'a jamais été. La femme pèche donc plus que l'homme dans l'adultère, et par conséquent ils ne doivent pas être jugés de la même manière.

3. Quand on cause au prochain un plus grand dommage le péché est plus grave. Or, l'épouse adultère nuit plus à l'homme que le mari adultère

ne nuit à la femme, parce que l'adultère de l'épouse rend les enfants incertains, tandis qu'il n'en est pas de même de l'adultère de l'homme. Le péché de la femme est donc plus grand, et par conséquent ils ne doivent pas être jugés également.

4. Le divorce est établi pour corriger le crime de l'adultère. Or, il appartient plus à l'homme qui est le chef de la femme, selon l'expression de saint Paul (I. *Cor.* XI), de corriger la femme qu'à celle-ci de corriger son mari. Ils ne doivent donc pas être jugés sur le pied de l'égalité dans le divorce ; mais la condition du mari doit être meilleure.

5. Mais au *contraire*. Il semble que dans ce cas la condition de la femme doive être la meilleure. Car plus il y a de fragilité dans celui qui pèche et plus sa faute est digne de pardon. Or, il y a dans les femmes plus de fragilité que dans les hommes, et c'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (alius auctor, hom. XL in oper. imperf.) que la luxure est proprement la passion des femmes. Et Aristote observe (*Eth.* lib. VII, cap. 7) qu'on ne dit pas que les femmes sont continentes, à proprement parler, à cause de la facilité de leur inclination pour la concupiscence. Car les animaux ne peuvent se contenir, parce qu'il n'y a rien en eux qui puisse résister aux convoitises. On devrait donc épargner les femmes plus que les hommes dans la peine du divorce.

6. L'homme est établi le chef de la femme pour la corriger. Il pèche donc plus que la femme et par conséquent il doit être plus puni.

CONCLUSION. — Puisque les époux se doivent également une fidélité mutuelle, l'homme et la femme, dans la cause du divorce, sont jugés sur le pied de l'égalité, de telle sorte que la même chose est permise et défendue à l'un aussi bien qu'à l'autre; mais, par rapport au bien des enfants, l'épouse adultère pèche plus que l'époux fornicateur.

Il faut répondre que dans la cause du divorce l'homme et la femme sont jugés sur le pied de l'égalité, de telle sorte que la même chose est permise et défendue à l'un aussi bien qu'à l'autre, mais ils ne sont pas jugés de la même manière à l'égard de ces choses; parce que la cause du divorce est plus grave dans l'un que dans l'autre, quoique ce soit dans l'un et l'autre une cause suffisante pour divorcer. Car le divorce est la peine de l'adultère selon qu'il est contraire aux biens du mariage. Par rapport à la fidélité que les époux se doivent également l'un à l'autre, l'adultère de l'un est une faute aussi grave contre le mariage que l'adultère de l'autre; et cette cause suffit dans l'un et l'autre pour le divorce (1). Mais par rapport au bien des enfants l'adultère de l'épouse est une faute plus grave que celui de l'époux; et c'est pour cela que la cause du divorce est plus grave pour la femme que pour l'homme. Ainsi ils sont obligés aux mêmes choses, mais non d'après une cause égale. Cependant il n'y a point en cela d'injustice; parce qu'il y a dans l'un et l'autre une cause suffisante pour subir cette peine; c'est ainsi qu'il en est de deux criminels qui sont condamnés à la même peine de mort, quoique l'un ait péché plus grièvement que l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la répudiation n'était permise que pour éviter l'homicide. Et parce que ce péril existait plus du côté des hommes que du côté des femmes, le libelle de répudiation per-

(1) Nous avons déjà fait observer que les droits des époux ne sont pas les mêmes d'après notre code civil, qui se trouve sur ce point en désaccord avec le droit canon. Car d'après le code civil la femme n'a le droit de demander la séparation de corps pour cause d'adultère de son mari, qu'autant qu'il a *tenu sa concubine dans la maison commune* (art. 230).

mettait pour ce motif à l'homme de renvoyer sa femme, mais non réciproquement.

Il faut répondre au *second* et au *troisième,* que ces raisons s'appuient sur ce que, par rapport au bien des enfants, la cause du divorce est plus grave pour la femme adultère que pour le mari, mais il ne s'ensuit pas qu'ils ne soient pas condamnés à la même peine, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième,* que quoique l'homme soit le chef de la femme comme son gouverneur, il ne l'est cependant pas comme son juge, ni réciproquement. C'est pourquoi dans les choses qui doivent se faire judiciairement, l'homme n'a pas plus de puissance sur la femme que celle-ci sur l'homme.

Il faut répondre au *cinquième,* que dans l'adultère on trouve la même culpabilité que dans la simple fornication et quelque chose de plus qui aggrave la faute, c'est l'injure faite au mariage. Si donc on considère ce qui est commun à l'adultère et à la fornication, le péché de l'homme et de la femme sont entre eux comme ce qui surpasse et ce qui est surpassé; parce que dans les femmes il y a plus d'humeur, et c'est pour cela qu'elles se laissent plus facilement mener par la concupiscence, tandis que dans les hommes il y a plus de cette chaleur qui excite la passion. Mais cependant, absolument parlant, toutes choses égales d'ailleurs, l'homme pèche plus que la femme dans la simple fornication; parce qu'il y a en lui plus de raison et que c'est là ce qui prévaut dans la moralité des passions corporelles. Mais par rapport à l'injure faite au mariage que l'adultère ajoute à la fornication et qui produit le divorce, la femme pèche plus que l'homme, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp.*). Et parce que cette faute est plus grave que la simple fornication, il s'ensuit qu'absolument parlant, la femme adultère pèche plus que l'homme adultère, toutes choses égales d'ailleurs.

Il faut répondre au *sixième,* que quoique l'autorité qui est donnée au mari sur la femme soit une circonstance aggravante, cependant le péché est plus aggravé par cette circonstance qui l'entraîne à une autre espèce (1), c'est-à-dire l'outrage fait au mariage qui se rapporte à une espèce de justice, en ce qu'il introduit furtivement dans la famille les enfants d'un autre.

ARTICLE V. — APRÈS LE DIVORCE L'HOMME PEUT-IL SE MARIER AVEC UNE AUTRE FEMME?

1. Il semble qu'après le divorce l'homme puisse se marier avec une autre femme. Car personne n'est tenu à la continence perpétuelle. Or, l'homme est tenu en certain cas de séparer de lui à jamais sa femme pour cause de fornication, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 huj. quæst.). Il semble donc qu'au moins dans ce cas il puisse en épouser une autre.

2. On ne doit pas fournir à celui qui pèche une plus grande occasion de pécher. Or, s'il n'est pas permis à celui qui est renvoyé pour cause de fornication de contracter une autre union, on lui fournit une plus grande occasion de pécher. Car il n'est pas probable que celui qui ne s'est pas contenu dans le mariage puisse se contenir ensuite. Il semble donc qu'il lui soit permis de contracter une autre alliance.

3. La femme n'est tenue qu'à rendre à son mari le devoir conjugal et à cohabiter avec lui. Or, par le divorce elle est délivrée de ces deux choses. Elle est donc affranchie de la loi du mari et par conséquent elle peut se marier avec un autre, et il en est de même de l'homme.

(1) En y ajoutant une injustice.

4. Il est dit (Matth. XIX, 9) : *Quiconque aura renvoyé sa femme, si ce n'est pour cause de fornication et en épouse une autre, est adultère.* Il semble donc que s'il a renvoyé sa femme pour cause de fornication et qu'il en ait épousé une autre, il ne soit pas adultère et que par conséquent le mariage soit valide.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (I. *Cor.* VII, 10) : *Ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui ordonne que la femme ne se sépare point de son mari, et que si elle se sépare elle garde la continence.*

Personne ne doit tirer avantage de son péché. Mais l'adultère en tirerait avantage si on lui permettait d'épouser une autre personne qu'elle désire davantage, et ce serait exciter au crime ceux qui veulent faire d'autres alliances. Il n'est donc permis ni à l'homme, ni à la femme, de contracter une autre union.

CONCLUSION. — Puisque l'adultère qui survient au mariage ne peut faire que le mariage ne demeure toujours vrai, il n'est pas permis à l'un de convoler en raison de l'adultère à de secondes noces, tant que l'autre existe.

Il faut répondre que rien de ce qui arrive après le mariage ne peut le dissoudre. C'est pour cela que l'adultère ne fait pas que le mariage ne soit pas véritable. Car, comme le dit saint Augustin (*De nupt. et concupisc.* lib. I, cap. 10), le lien conjugal subsiste entre les époux qui sont vivants; ni la séparation, ni l'union avec un autre ne peut le rompre. C'est pourquoi il n'est pas permis à l'un de contracter une autre alliance, tant que l'autre existe.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique personne ne soit obligé absolument à la continence, cependant on peut y être obligé par accident, par exemple si la femme a une maladie incurable et qui soit de nature à empêcher l'union charnelle, et il en est de même si elle est atteinte d'une manière incorrigible d'une infirmité spirituelle, telle que la fornication.

Il faut répondre au *second*, que la confusion qui résulte du divorce doit empêcher la femme de pécher; que si elle ne peut l'empêcher, c'est un moindre mal que la femme seule pèche que de faire encore participer l'homme à son péché.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la femme après le divorce ne soit pas tenue de rendre le devoir conjugal à son mari adultère et d'habiter avec lui, cependant le lien du mariage qui l'y obligeait subsiste encore, et c'est pour cela qu'elle ne peut contracter un autre mariage du vivant de son mari. Cependant elle peut faire le vœu de continence, malgré lui, à moins qu'on ne voie que l'Eglise a été trompée par de faux témoins en prononçant la sentence du divorce; parce que dans ce cas, quand même elle aurait fait le vœu de profession, elle serait rendue à son mari et serait tenue de lui rendre le devoir conjugal, quoiqu'elle n'ait pas le droit de l'exiger.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette exception dans les paroles du Seigneur se rapporte au renvoi de la femme. C'est pourquoi l'objection part d'une fausse interprétation.

ARTICLE VI. — APRÈS LE DIVORCE L'HOMME ET LA FEMME PEUVENT-ILS SE RÉCONCILIER?

1. Il semble qu'après le divorce l'homme et la femme ne puissent pas se réconcilier. Car il y a une règle en droit qui dit (lib. v, ff. *De decretis ab ord. faciend.*) que ce qui a été une fois bien défini ne doit être rétracté par aucune décision nouvelle. Or, il a été arrêté par le jugement de l'E-

glise qu'ils doivent se séparer. Ils ne peuvent donc pas se réconcilier plus tard.

2. Si la réconciliation était possible, il semble que l'homme serait tenu principalement à recevoir sa femme après que celle-ci aurait fait pénitence. Or, il n'y est pas tenu, car la femme ne peut apporter pour excuse en jugement la pénitence qu'elle a faite contre son mari qui l'accuse de fornication. La réconciliation ne peut donc se faire d'aucune manière.

3. Si la réconciliation était possible, il semble que l'épouse adultère serait tenue de revenir près de son mari lorsqu'il la rappelle. Or, elle n'y est pas tenue, parce qu'ils ont été séparés par le jugement de l'Eglise.

4. S'il était permis de réconcilier la femme adultère, ce serait surtout dans le cas où l'homme vient à commettre la même faute après le divorce. Or, dans ce cas l'épouse ne peut le forcer à la réconciliation, puisque le divorce a été justement prononcé. Elle ne peut donc être réconciliée d'aucune manière.

5. Si un homme qui a commis l'adultère en secret renvoie son épouse convaincue d'adultère par un jugement de l'Eglise, il ne semble pas que le divorce ait été prononcé avec justice. Cependant l'homme n'est pas tenu de se réconcilier avec sa femme, parce que celle-ci ne peut prouver en jugement l'adultère de son mari. La réconciliation peut donc encore beaucoup moins se faire, quand le divorce a été justement prononcé.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. *Cor*. VII, 2) : *Si elle se sépare, qu'elle garde la continence ou qu'elle se réconcilie avec son mari.*

L'homme peut ne pas renvoyer sa femme après la fornication. Pour la même raison il peut donc se réconcilier avec elle après le divorce.

CONCLUSION. — L'homme peut rappeler son épouse qu'il a congédiée pour cause d'adultère, si elle s'est corrigée en faisant pénitence de son péché ; autrement il ne le peut pas, comme il ne peut pas la garder avec lui si elle refuse de changer de conduite.

Il faut répondre que si la femme après le divorce s'est corrigée en faisant pénitence de son péché, son époux peut se réconcilier avec elle (1); mais si elle reste incorrigible dans son péché, il ne doit pas la reprendre, pour la même raison qui fait qu'il ne lui aurait pas été permis de la garder, si elle avait refusé de quitter son péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que la sentence de l'Eglise qui prononce le divorce n'oblige pas à la séparation, mais elle la permet seulement, et c'est pour cela que sans rétractation de la sentence antérieure la réconciliation peut se faire.

Il faut répondre au *second*, que la pénitence de la femme doit engager l'homme à ne pas l'accuser ou à ne pas la renvoyer; mais elle ne peut cependant l'y contraindre. Par sa pénitence la femme ne peut faire repousser son accusation, parce que la faute n'existant plus quant à l'acte et quant à la tache, il reste encore quelque chose de la peine qu'elle mérite, et cette dette n'existant plus devant Dieu, elle subsiste encore quant à la peine qui doit être portée par le tribunal des hommes, parce que l'homme ne voit pas le cœur, comme Dieu.

(1) On devrait l'exhorter à le faire, parce que le ministère du prêtre est un ministère de paix et de réconciliation, et surtout si la séparation était devenue un état dangereux pour la vertu de l'un et de l'autre.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui est établi en faveur de quelqu'un ne lui cause pas de préjudice. Par conséquent le divorce ayant été établi en faveur de l'homme, il ne lui enlève pas le droit de demander le devoir conjugal, ni de rappeler son épouse. Par conséquent la femme est tenue de le lui rendre et de revenir à lui s'il la rappelle, à moins qu'elle n'ait fait le vœu de continence avec sa permission.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'adultère que commet après le divorce l'homme qui était auparavant innocent, n'est pas une cause d'après la rigueur du droit pour l'obliger à reprendre son épouse adultère. Cependant d'après l'équité du droit le juge est tenu par sa charge de l'avertir de prendre garde au danger que court son âme et au scandale qu'il va causer, quoique la femme ne puisse pas demander à rentrer avec lui.

Il faut répondre au *cinquième*, que si l'adultère de l'homme est secret, cette circonstance n'enlève pas à la femme adultère le droit d'échapper à l'accusation du mari, quoiqu'elle ne puisse fournir la preuve, et c'est pour cela que l'homme pèche en demandant le divorce. Et si après la sentence du divorce la femme demande le devoir conjugal ou la réconciliation, l'homme est tenu à ces deux choses.

QUESTION LXIII.

DES SECONDES NOCES.

Nous devons ensuite nous occuper des secondes noces, et à ce sujet deux questions se présentent : 1° Sont-elles permises ? — 2° Sont-elles un sacrement ?

ARTICLE I. — LES SECONDES NOCES SONT-ELLES PERMISES (1)?

1. Il semble que les secondes noces ne soient pas permises. Car on doit juger des choses d'après la vérité. Or, saint Chrysostome dit (alius auctor, hom. XXXII in oper. imperf. circ. med. et hab. cap. *Hâc ratione* XXXI, quæst. 1) : que prendre un second mari, c'est une fornication selon la vérité. La fornication n'étant pas licite, le second mariage ne l'est donc pas non plus.

2. Tout ce qui n'est pas bien n'est pas licite. Or, saint Ambroise dit (implic. sup. illud I. *Cor.* VII : *Beatior autem*, et lib. *De viduis*, aliquant. à med.): que le second mariage n'est pas bien. Il n'est donc pas permis.

3. On ne doit pas être empêché d'assister à ce qui est honnête et permis. Or, on empêche les prêtres d'assister aux secondes noces, comme on le voit dans le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 42). Elles ne sont donc pas permises.

4. On ne subit de peine que pour une faute. Or, pour les secondes noces on encourt la peine de l'irrégularité. Elles ne sont donc pas permises.

Mais c'est le *contraire*. L'Écriture rapporte qu'Abraham contracta de secondes noces (*Gen.* XXV).

Saint Paul dit (I. *Tim.* V, 14) : *Je veux que les jeunes veuves se marient et qu'elles aient des enfants*. Les secondes noces sont donc permises.

CONCLUSION. — Le lien du mariage étant détruit par la mort de l'un des époux, l'autre peut se marier autant de fois qu'il entre dans un nouveau veuvage.

Il faut répondre que le lien du mariage ne dure que jusqu'à la mort

(1) Il est de foi contre les novatiens et les montanistes que non-seulement les secondes noces, mais encore les troisièmes, les quatrièmes, etc., sont permises. *Declaramus*, dit le pape Grégoire IV, *non solùm secundas ac tertias nuptias, sed et quartas atque ulteriores, si aliquod canonicum impedimentum non obstat, licitè contrahi posse* (Decret. in Armen. in concil. Florent.).

comme on le voit (*Rom.* VII). C'est pourquoi l'un des époux étant mort, le lien matrimonial ne subsiste plus. Par conséquent l'un des conjoints étant mort, l'autre n'est pas empêché par son mariage antérieur de se marier de nouveau. Et ainsi non-seulement on permet les secondes noces, mais encore les troisièmes et ainsi de suite.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Chrysostome s'exprime ainsi relativement à la cause qui engage quelquefois à se marier de nouveau, c'est-à-dire qu'il parle de la concupiscence qui porte aussi à la fornication.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que le second mariage n'est pas bien, non parce qu'il n'est pas permis, mais parce qu'il manque de la signification glorieuse qui s'attache aux premières noces, et qui résulte de l'unité des conjoints qui ressemble à l'unité du Christ et de l'Eglise.

Il faut répondre au *troisième*, que les hommes livrés aux choses divines sont éloignés non-seulement de ce qui est illicite, mais encore des choses qui ont une apparence de difformité. C'est pourquoi on les empêche d'assister aux secondes noces, parce qu'elles n'ont pas l'honnêteté qui se trouvait dans les premières.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'irrégularité n'est pas toujours portée à cause d'une faute, mais elle l'est à cause du défaut de sacrement. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

ARTICLE II. — LE SECOND MARIAGE EST-IL UN SACREMENT (1)?

1. Il semble que le second mariage ne soit pas un sacrement. Car celui qui réitère un sacrement lui fait injure. Or, on ne doit faire injure à aucun sacrement. Donc si le second mariage était un sacrement, on ne devrait le réitérer d'aucune manière.

2. Dans tous les sacrements on donne une bénédiction. Or, dans les secondes noces on ne donne pas la bénédiction, comme on le voit (*Sent.* IV, dist. 42). Il n'y a donc pas là de sacrement.

3. La signification est de l'essence du sacrement. Or, dans le second mariage on ne retrouve pas la signification du mariage; parce qu'il n'y a pas l'unité d'union qui représente celle du Christ et de l'Eglise. Ce n'est donc pas un sacrement.

4. Un sacrement n'empêche pas d'en recevoir un autre. Or, le second mariage empêche de recevoir les ordres. Ce n'est donc pas un sacrement.

Sed *contra*, coitus in secundis nuptiis excusatur à peccato, sicut et in primis. Sed per tria bona matrimonii excusatur coitus matrimonialis, quæ sunt fides, proles et sacramentum. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

Il ne résulte pas d'irrégularité d'une seconde union d'un homme avec une femme, quand cette union n'est pas sacramentelle, comme on le voit à l'égard de la fornication. Or, l'irrégularité se contracte dans les secondes noces. Elles sont donc sacramentelles.

CONCLUSION. — Puisqu'on trouve dans le second mariage les choses qui constituent le sacrement, une personne légitime comme matière et l'expression du consentement *per verba de præsenti* comme forme; il faut reconnaitre que c'est un sacrement véritable.

Il faut répondre que partout où l'on trouve les choses qui sont de l'es-

(1) Il est certain que le second, le troisième, le quatrième mariage, etc., sont des sacrements; tous les théologiens l'enseignent, et les conciles l'insinuent en disant que le mariage peut se réitérer. C'est ce que disent le concile de Florence et le concile de Trente (sess. VII).

sence du sacrement, il y a un sacrement véritable. Par conséquent puisque dans les secondes noces on trouve tout ce qui est de l'essence du sacrement de mariage (car il y a la matière voulue que produit la légitimité des personnes, et la forme exigée, qui consiste dans l'expression du consentement intérieur *per verba de præsenti*), il est évident que le second mariage est un sacrement aussi bien que le premier.

Il faut répondre au *premier* argument, que cela s'entend du sacrement qui produit un effet perpétuel : car alors si on réitère le sacrement on donne à penser que le premier n'a pas été efficace, et c'est ainsi qu'on lui fait injure; comme on le voit dans tous les sacrements qui impriment caractère. Mais les sacrements qui n'ont pas un effet perpétuel peuvent être réitérés sans qu'on leur fasse injure, comme on le voit à l'égard de la pénitence. Et comme le lien matrimonial est détruit par la mort, une femme ne fait nullement injure au sacrement, si après la mort de son mari elle se marie de nouveau.

Il faut répondre au *second*, que le second mariage, quoique considéré en lui-même il soit un sacrement parfait, cependant considéré par rapport au premier il a un défaut sacramentel, parce qu'il n'a pas la signification pleine du sacrement, puisqu'il n'a pas l'unité d'union qui existe dans l'alliance du Christ et de l'Eglise. En raison de ce défaut on ne donne pas la bénédiction dans les secondes noces. Toutefois ceci doit s'entendre du cas où les secondes noces sont telles pour le mari et la femme également ou pour la femme seulement. En effet si une vierge se marie avec un homme qui a eu une autre femme on bénit néanmoins le mariage. Car dans ce cas la signification qui existait par rapport au premier mariage est encore conservée d'une certaine manière; parce que le Christ, quoiqu'il n'ait qu'une seule Eglise pour épouse, s'unit cependant à plusieurs personnes dans cette même Eglise. Mais l'âme ne peut pas être l'épouse d'un autre que du Christ; car autrement elle fornique avec le démon et il n'y a pas là de mariage spirituel. C'est pour cela que quand une femme se marie une seconde fois, on ne bénit pas le mariage à cause de ce défaut de sacrement.

Il faut répondre au *troisième*, que la signification parfaite se trouve dans le second mariage considéré en lui-même; mais il n'en est pas de même si on le considère par rapport au mariage antérieur, et sous ce rapport il a un défaut de sacrement.

Il faut répondre au *quatrième*, que le second mariage empêche le sacrement de l'ordre à cause du défaut de sacrement qui se trouve en lui, mais non parce que c'est un sacrement.

QUÆSTIO LXIV.

DE ANNEXIS MATRIMONIO, ET PRIMO DE DEBITI REDDITIONE.

Consequenter considerandum est de annexis matrimonio, et primò de debiti redditione; secundò de pluralitate uxorum; tertiò de bigamia; quartò de libello repudii; quintò de filiis illegitimè natis. Circa primum quæruntur septem : 1° Utrùm alter conjugum teneatur alteri debitum reddere. — 2° Utrùm debeat aliquando reddere non poscenti. — 3° Utrùm vir et uxor in hoc sint æquales. — 4° Utrùm unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur. — 5° Utrùm tempus impediat debiti petitionem. — 6° Utrùm petens tempore sacro peccet mortaliter. — 7° Utrùm reddere teneatur tempore festivo.

ARTICULUS I. — UTRUM ALTER CONJUGUM TENEATUR ALTERI AD REDDITIONEM DEBITI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd alter conjugum non teneatur

alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti. Nullus enim prohibetur à sumptione eucharistiæ propter hoc quòd præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes Agni edere, ut Hieronymus in littera (IV, dist. 32) dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate præcepti.

2. Præterea, quilibet potest licitè abstinere ab his quæ sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum poscenti esset personæ nocivum, vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factæ. Ergo videtur quòd licitè possit debitum poscenti negari.

3. Præterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate præcepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quòd peccet, si jejunando, vel aliàs corpus suum attenuando impotentem se reddat ad debiti solutionem; quod non videtur verum.

4. Præterea, matrimonium, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 12), ordinatur ad procreationem prolis, et educationem, et iterùm ad communicationem vitæ. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem, quia cùm sit morbus contagiosus, mulier non tenetur cohabitare viro leproso; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quòd viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed *contra*, sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet (I. Corinth. VII). Sed servus tenetur ex necessitate præcepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet (Rom. XIII, 7): *Reddite omnibus debitum; cui tributum, tributum*, etc. Ergo et unus conjugum ex necessitate præcepti tenetur alteri debitum reddere.

Præterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet (I. Corinth. VII). Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentiâ infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate præcepti.

CONCLUSIO. — Cùm sacrum conjugium institutum sit ut vitetur fornicatio, et ut liberis opera detur, tenentur conjuges ad debitum sibi mutuò reddendum, quatenus utriusque incolumitas id patitur, alioquin non debiti petitio, sed injusta exactio est.

Respondeo dicendum quòd matrimonium principaliter est institutum in officium naturæ. Et ideo in actu ipsius servandus est naturæ motus, secundùm quem nutritiva non ministrat generativæ, nisi illud quod superfluit ad conservationem individui; quia hic est ordo naturalis, ut priùs aliquid in seipso perficiatur, et postmodùm alteri de perfectione suâ communicet: et hic est etiam ordo charitatis, quæ naturam perficit. Et ideo cùm uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantùm ad generativam virtutem, non autem quantùm ad ea quæ sunt de conservatione individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in his quæ ad generationem prolis spectant, salvâ tamen priùs personæ incolumitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquis implens aliquod præceptum potest reddi inhabilis ad aliquod sacrum officium exequendum; sicut judex qui hominem ad mortem condemnat, præceptum implens, irregularis efficitur. Similiter etiam ille qui præceptum implens debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda, non quòd ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actûs. Et sic, secundùm quod Magister dicit (IV, dist. 32), Hieronymus loquitur tantùm de ministris Ecclesiæ, non autem de aliis, qui sunt suo judicio relinquendi; quia possunt et ex reverentia dimittere, et ex devotione sumere corpus Christi absque peccato.

Ad *secundum* dicendum, quòd uxor non habet potestatem in corpus viri,

nisi salvâ consistentiâ personæ ipsius, ut dictum est (in corp. art.). Unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio; et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

Ad *tertium* dicendum, quòd si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio secuta, putà cùm prius debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum, ulteriùs mulier non habet jus petendi, et in petendo ulteriùs se magis meretricem quàm conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia causa; si illa est licita, sic iterùm non tenetur, nec potest mulier exigere; si verò illicita est, tunc peccat; et peccatum uxoris, si propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo sibi imputatur. Et ideo debet, quantùm potest, dare operam ut uxor contineat.

Ad *quartum* dicendum, quòd lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium. Unde etiam uxor viro leproso tenetur reddere debitum; non tamen tenetur ei cohabitare; quia non ita citò inficitur ex coitu, sicut ex frequenti cohabitatione. Et quamvis generetur infirma proles, tamen melius est ei sic esse quàm penitùs non esse.

ARTICULUS II. — UTRUM VIR TENEATUR REDDERE DEBITUM UXORI NON PETENTI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneatur vir debitum reddere uxori non petenti. Præceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse nisi quando petitur. Ergo aliàs solvere non tenetur.

2. Præterea, de quolibet debemus præsumere meliora. Sed melius est etiam conjugibus continere quàm matrimonio uti. Ergo nisi expressè debitum petat, debet vir præsumere quòd ei placeat continere; et sic non tenetur debitum ei reddere.

3. Præterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed domino non tenetur servus servire, nisi quando sibi ab ipso imperatur. Ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, nisi quando ab ea exigitur.

4. Præterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo multò magis potest non reddere, si non exigat.

Sed *contra*, in redditione debiti medicamentum præstatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus, cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiamsi ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea, prælatus tenetur correctionis remedium contra peccata subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti est in viro ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir uxori debitum reddere quandoque, etiam non petenti.

CONCLUSIO. — Cùm naturâ mulieres sint verecundæ, itâ ut non audeant debitum à viris sibi præstari, tenetur vir etiam uxori non petenti, debitum reddere, si aliquo signo id eam velle perceperit.

Respondeo dicendum quòd petere debitum contingit dupliciter : uno modo expressè, ut quando verbis invicem petunt; alio modo interpretativè, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quòd uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiamsi non expressè petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tempus determinatum non est solùm quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd vir potest talem præsumptionem habere de uxore, quando in eâ contraria signa non videt; sed quando videt, esset stulta præsumptio.

Ad *tertium* dicendum, quòd dominus non ita verecundatur à servo petere debitum servitutis, sicut uxor à viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel aliâ de causâ, nihilominùs servus teneretur implere debitum, si periculum immineret. Hoc enim est *non ad oculum servire*, quod Apostolus servis mandat (Ephes. VI, et Coloss. III).

Ad *quartum* dicendum, quòd non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam; et tunc etiam non debet cum magna instantia averti, propter pericula imminentia.

ARTICULUS III. — UTRUM VIR ET MULIER SINT IN ACTU MATRIMONII ÆQUALES.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd vir et mulier non sint in actu matrimonii æquales. Agens enim est nobilius patiente, ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 16, circ. med.). Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo æquales.

2. Præterea, uxor non tenetur viro debitum reddere, nisi petat, vir autem tenetur, ut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Præterea, in matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet (Genes. II, 18) : *Faciamus ei adjutorium simile sibi.* Sed illud propter quod est alterum, semper est principale. Ergo, etc.

4. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet (Ephes. V). Ergo non sunt æquales in actu prædicto.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. VII, 4) : *Vir sui corporis potestatem non habet;* et similiter dicitur de uxore. Ergo sunt æquales in actu matrimonii.

Præterea, matrimonium est relatio æquiparantiæ, cùm sit conjunctio, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 1 et 3). Ergo vir et uxor sunt æquales in actu matrimonii.

CONCLUSIO.—Sunt vir et uxor in actu conjugii æquales, quantùm ad æqualitatem proportionis, non autem quantùm ad æqualitatem quantitatis.

Respondeo dicendum quòd duplex est æqualitas, scilicet quantitatis et proportionis. Æqualitas quidem quantitatis est quæ attenditur inter duas quantitates ejusdem mensuræ, sicut bicubiti ad bicubitum. Sed æqualitas proportionis est quæ attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima æqualitate, vir et uxor non sunt æquales in matrimonio neque quantùm ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est viro debetur; neque quantùm ad dispensationem domûs, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantùm ad secundam æqualitatem sunt æquales in utroque; quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali et dispensatione domûs, ad id quod viri est; ita uxor viro ad id quod uxoris est. Et secundùm hoc dicitur in littera (IV, dist. 32), quòd sunt æquales in reddendo et petendo debitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis agere sit nobilius quàm pati, tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum; et secundùm hoc est ibi æqualitas proportionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc est per accidens. Vir enim, qui nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quòd non ita eru-

bescat petere debitum sicut uxor; et inde est quòd uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc ostenditur quòd non sunt æquales absolutè, non autem quòd non sint æquales secundùm proportionem.

Ad *quartum* dicendum, quòd quamvis caput sit principalius membrum, tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita caput membris in suo; et sic est ibi æqualitas proportionis.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIR ET UXOR POSSINT EMITTERE VOTUM CONTRA DEBITUM MATRIMONII SINE MUTUO CONSENSU.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor æqualiter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est (art. præc.). Sed licitum est viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in subsidium Terræ sanctæ. Ergo etiam hoc licitum est uxori. Et ideo cùm per hoc votum redditio debiti impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum prædictum emittere.

2. Præterea, non est expectandus in aliquo voto consensus alterius, qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire quin alter conjugum continentiam voveat vel simpliciter, vel ad tempus; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiæ simpliciter, vel ad tempus, sine consensu alterius emittere.

3. Præterea, sicut in actu matrimoniali requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quòd debitum non petet, cùm in hoc sit suæ potestatis. Ergo pari ratione quòd debitum non reddet.

4. Præterea, nullus potest ex præcepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere, quia in illicitis non est obediendum. Sed prælatus superior posset præcipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere, et vovere, per quod à debiti redditione impediretur.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Corinth. VII, 5) : *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.*

Præterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed *vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor* (I. Corinth. VII, 4). Ergo sine ejus consensu non potest vir votum continentiæ facere vel simpliciter, vel ad tempus.

CONCLUSIO. — Cùm conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, non potest vir aut uxor absque mutuo consensu continentiam vovere.

Respondeo dicendum quòd vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit. Unde de illis tantùm bonis potest esse votum quæ nostræ subjacent voluntati : qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur. Et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde cùm conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, per quam continentia impeditur, non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere; et si voverit, peccat, et non debet servare votum, sed agere pœnitentiam de voto malè facto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd satis probabile est quòd uxor debeat velle continere ad tempus, subveniendo necessitati Ecclesiæ generalis. Et ideo in favorem negotiorum pro quibus crux ipsi datur, institutum est quòd vir possit absque consensu uxoris crucem accipere; sicut etiam pos-

set domino suo terreno, à quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen omninò subtrahitur uxori jus suum, quia uxor potest eum sequi. — Nec est simile de uxore ad virum; quia cùm vir debeat regere uxorem, et non è converso, magis tenetur uxor sequi virum quàm è converso. Et præterea, uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras quàm vir, et cum minori Ecclesiæ utilitate. Et ideo uxor non potest hoc votum facere sine viri consensu.

Ad *secundum* dicendum, quòd alter conjugum dissentiens voto continentiæ alterius non peccat, quia non dissentit, ut bonum illius impediat, sed ne sibi præjudicium generetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio; quidam enim dicunt quòd unus absque consensu alterius potest vovere quòd non petet debitum, non autem quòd non reddet, quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dum oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire; ideo alii probabiliùs dicunt quòd neutrum potest unus sine consensu alterius vovere.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo. Et ideo sicut uxor non potest debitum petere à viro contra salutem sui corporis, ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed propter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

ARTICULUS V. — UTRUM IN DIEBUS SACRIS IMPEDIATUR PETITIO DEBITI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo, quando invalescit. Sed possibile est quòd in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Præterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed *contra*, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris, ita aliqua tempora sunt sacra propter eamdem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

CONCLUSIO. — Cùm actus matrimonialis, propter delectationem carnis reddat hominem ineptum ad spiritualia, non licet petere debitum actûs matrimonii diebus sacris.

Respondeo dicendum quòd actus matrimonialis, quamvis culpâ careat, tamen quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideo in diebus in quibus spiritualibus præcipuè est vacandum, non licet petere debitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio et multa hujusmodi, quæ adhibent etiam illi qui perpetuò continent.

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur totâ die se conservare idoneum ad orandum.

ARTICULUS VI. — UTRUM PETENS DEBITUM IN TEMPORE SACRO MORTALITER PECCET.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet. Gregorius enim dicit (Dialog. I, cap. 10 princ.), quòd mulier quæ nocte cognita est à viro, mane ad processionem veniens, à diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccâsset. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit (Exod. xix, 15) : *Ne appropinquetis uxoribus vestris*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multò magis peccant mortaliter, si tempore quo sacris novæ legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

Sed *contra*, nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus est circumstantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale quod aliàs esset veniale.

CONCLUSIO. — Non peccat mortaliter vir aut uxor si debitum diebus festis petat : si tamen hoc faciat solâ delectationis causâ, graviùs peccat, quàm qui hoc facit, ut sibi de lubrico carnis caveat.

Respondeo dicendum quòd debitum petere in die festivo non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati : unde non potest in infinitum aggravare. Et ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir, si in die festo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum, si solâ delectationis causâ petatur, quàm si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non fuit punita mulier illa propter hoc quòd debitum reddidit, sed quia postmodùm se temerè ad divina ingessit contra conscientiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex auctoritate illâ non potest probari quòd sit peccatum mortale, sed quòd sit incongruum. Multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de necessitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in nova lege non exiguntur, quæ est lex spiritûs.

ARTICULUS VII. — UTRUM UNUS CONJUX TENEATUR ALTERI DEBITUM REDDERE IN TEMPORE FESTIVO.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam non teneatur tempore festivo reddere debitum, quia peccantes et consentientes pariter puniuntur, ut patet (Rom. I). Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti qui peccat. Ergo et ipse peccat.

2. Præterea, ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. VII, 5) : *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus*, etc. Ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

CONCLUSIO. — Ne propter carnis lubricum aliqua peccati detur occasio, tenentur conjuges etiam diebus festis et quâcumque horâ sibi mutuò debitum reddere, salvâ tamen honestate.

Respondeo dicendum quòd cùm mulier habeat potestatem in corpore viri, quantùm ad actum generationis spectat, et è converso, tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, et quâcumque horâ, salvâ debitâ honestate, quæ in talibus exigitur, quia non oportet quòd statim in publico reddat debitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille, quantùm in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore reddit; et ideo non peccat. Hoc enim est propter lubricum carnis divinitùs ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est aliqua hora ita determinata ad orandum, quin possit recompensari in aliis horis. Et ideo objectio non cogit.

QUESTION LXV.

DE LA PLURALITÉ DES FEMMES.

Nous devons ensuite nous occuper de la pluralité des femmes. A cet égard cinq questions se présentent : 1° Est-il contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes ? — 2° La pluralité des femmes a-t-elle été permise dans un temps ? — 3° Est-il contraire à la loi de nature d'avoir des concubines ? — 4° Est-ce un péché mortel de s'approcher d'une concubine ? — 5° A-t-il été permis dans un temps d'avoir une concubine ?

ARTICLE I. — EST-IL CONTRAIRE A LA LOI DE NATURE D'AVOIR PLUSIEURS FEMMES ?

1. Il semble qu'il ne soit pas contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes. Car la coutume ne porte pas préjudice à la loi naturelle. Or, ce n'était pas un péché d'avoir plusieurs femmes, quand c'était la coutume, comme le dit S. Augustin (implic. lib. *De bono conjug.* cap. 15), et comme on le voit (*Sent.* IV, dist. 33). Il n'est donc pas contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes.

2. Quiconque agit contre la loi de nature agit contre un précepte; parce que comme la loi écrite a ses préceptes, de même aussi la loi de nature. Or, S. Augustin dit (loc. cit. *De civ. Dei,* lib. XV, cap. 38, ad fin.) qu'il n'était pas contraire à un précepte d'avoir plusieurs femmes, parce que cela n'avait été défendu par aucune loi. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes.

3. Le mariage a principalement pour but la procréation des enfants. Or, le même homme peut avoir des enfants de plusieurs femmes en les fécondant. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes.

4. Le droit naturel est ce que la nature a enseigné à tous les animaux, comme il est dit au commencement des Digestes (lib. I, ff. *De just. et de jure*). Or, la nature n'a pas appris à tous les animaux l'unité d'union, puisque dans un grand nombre un seul mâle s'unit à plusieurs femmes. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes.

5. D'après Aristote (*De animal.* lib. XV, seu *De generat. animal.* lib. I, cap. 20) dans la génération des petits le mâle est à la femelle ce que l'agent est au patient, et ce que l'artisan est à la matière. Or, il n'est pas contraire à l'ordre de la nature qu'un seul agent agisse sur plusieurs patients, ou qu'un seul artisan opère d'après des matières diverses. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature qu'un seul homme ait plusieurs femmes.

6. Mais au *contraire.* Il semble que ce que l'homme a reçu dans l'institution de la nature humaine paraisse être principalement de droit naturel. Or, dans l'institution de la nature humaine l'unité d'union a été établie, comme on le voit par ces paroles (*Gen.* II, 14) : *Ils seront deux dans une même chair.* L'unité d'union appartient donc à la loi naturelle.

7. Il est contraire à la loi de nature que l'homme s'oblige à l'impossible, et que ce qui a été donné à l'un soit donné à l'autre. Or, l'homme qui se marie avec une femme, lui transmet pouvoir sur son corps, de telle sorte qu'il est forcé de lui rendre le devoir conjugal, quand elle le demande. Il est donc contraire à la loi de nature qu'il transmette ensuite à une autre pouvoir sur son corps, parce qu'il ne pourrait simultanément rendre le devoir conjugal à l'une et à l'autre, si elles le demandaient en même temps.

8. La loi naturelle dit : Ne faites pas à un autre ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse. Or, l'homme ne voudrait d'aucune manière que sa

femme eût un autre homme. Il agirait donc contre la loi de nature, s'il épousait une autre femme.

9. Tout ce qui est contraire au désir naturel est contraire à la loi de nature. Or, la jalousie de l'homme envers la femme et de la femme à l'égard de l'homme est naturelle, parce qu'elle se trouve chez tout le monde. Par conséquent, puisque la jalousie est un amour qui ne souffre pas que d'autres aient part à l'objet aimé, il semble qu'il soit contraire à la loi de nature qu'un seul homme ait plusieurs épouses.

CONCLUSION. — Puisque l'Eglise est une comme le Christ est un, quant à la signification de l'union du Christ et de l'Eglise et quant à l'union des œuvres entre l'homme et la femme, il est contraire à la loi de nature qu'un homme ait plusieurs femmes; mais pour ce qui regarde la procréation et l'éducation des enfants, la pluralité des femmes n'est pas contraire au droit de nature.

Il faut répondre que dans toutes les choses naturelles il y a des principes par lesquels elles peuvent produire non-seulement les opérations qui leur sont propres, mais encore les rendre convenables à leur fin, soit que ces actions résultent d'une chose selon la nature de son genre, soit qu'elles en résultent selon la nature de son espèce, comme il convient à la pierre d'aimant de se porter au centre d'après la nature de son genre, et comme il lui convient d'attirer le fer d'après la nature de son espèce. — Or, comme dans les choses qui agissent d'après la nécessité de la nature, les principes des actions sont les formes elles-mêmes d'où procèdent les opérations propres qui conviennent à leur fin; de même dans les choses qui participent à la connaissance, les principes de l'action sont la connaissance et l'appétit. Il faut donc que dans la puissance cognitive il y ait une conception naturelle et dans la puissance appétitive une inclination naturelle qui rendent l'opération qui convient à leur genre ou à leur espèce convenable à l'égard de leur fin. Mais parce qu'entre tous les autres animaux l'homme connaît la nature de la fin, et le rapport de l'opération avec la fin, il s'ensuit qu'il a reçu la connaissance naturelle qui le dirige pour agir convenablement. Cette connaissance, qu'on appelle en lui *loi naturelle* ou *droit naturel*, reçoit dans les autres animaux le nom d'instinct naturel. Car les animaux sont portés par la force de leur nature à faire les actions qui conviennent plutôt qu'ils ne sont réglés en agissant, pour ainsi dire, d'après leur propre arbitre. La loi naturelle n'est donc rien autre chose que la connaissance qui a été donnée à l'homme naturellement et qui le dirige pour agir convenablement dans ses propres actions, soit qu'elles lui conviennent d'après la nature de son genre, comme engendrer, manger et les autres actions semblables, soit qu'elles lui conviennent d'après la nature de son espèce, comme raisonner. Or, tout ce qui fait qu'une action ne convient pas à la fin que la nature se propose d'après une certaine œuvre, on le dit contraire à la loi de nature. Mais cette action peut ne pas convenir soit à la fin principale, soit à la fin secondaire; et dans un cas comme dans l'autre cela arrive de deux manières : 1° cela peut provenir d'une chose qui empêche complétement la fin; c'est ainsi que l'excès ou le défaut de nourriture empêche la santé du corps, qui est la fin principale pour laquelle on mange, et la bonne disposition requise pour faire ses affaires, qui est la fin secondaire; 2° cela peut résulter d'une chose qui fait que l'on ne peut parvenir que difficilement ou d'une manière moins convenable à la fin principale ou secondaire; comme une nourriture déréglée prise dans un temps inopportun. Si donc l'action ne convient pas à la fin, parce qu'elle empêche absolument la fin principale, elle est directement défendue par la

loi de nature d'après les premiers préceptes de cette loi, qui sont pour les choses pratiques ce que les principes généraux de l'esprit sont dans les choses spéculatives. Mais si elle ne convient pas à une fin secondaire de quelque manière que ce soit, ou à la fin principale parce qu'elle est cause qu'on l'atteint plus difficilement ou moins convenablement, elle est défendue non par les premiers préceptes de la loi de nature, mais par les seconds qui découlent des premiers ; comme dans les sciences spéculatives les conséquences tirent leur certitude des principes qui sont évidents par eux-mêmes. Et on dit que cette action est contraire à la loi naturelle. Ainsi donc le mariage a pour fin principale la procréation et l'éducation des enfants ; cette fin convient à l'homme selon la nature de son genre, et c'est pour cela qu'elle lui est commune avec les autres animaux, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 12 à med.). De là on désigne les *enfants* comme un des biens du mariage. Il a pour fin secondaire, selon la remarque du Philosophe (*ibid.*), d'établir ce qui n'existe que parmi les hommes, la communication des œuvres qui sont nécessaires pour la vie, comme nous l'avons dit (quest. XLI, art. 1). Sous ce rapport ils se doivent réciproquement la *fidélité* qui est aussi un des biens du mariage. Il a en outre une autre fin, selon qu'il existe entre les fidèles; il doit signifier l'union du Christ et de l'Eglise. Le bien du mariage reçoit à ce point de vue le nom de *sacrement*. Par conséquent la première fin répond au mariage de l'homme, comme animal; la seconde, comme homme, et la troisième, comme fidèle. La pluralité des femmes ne détruit donc pas totalement et n'empêche pas non plus de quelque manière la première fin du mariage; puisqu'un seul homme suffit pour féconder plusieurs femmes et pour élever les enfants qui en sont nés. Mais quoiqu'elle ne détruise pas totalement la seconde fin, elle l'empêche cependant beaucoup, parce qu'on ne peut pas avoir facilement la paix dans une famille où plusieurs femmes sont unies à un même homme; puisque le même homme ne peut suffire à satisfaire plusieurs femmes selon leur volonté, et aussi parce que quand plusieurs individus ont le même office il en résulte des querelles ; comme les potiers se disputent entre eux. Et il en est de même de plusieurs femmes qui appartiennent au même homme. Quant à la troisième fin la pluralité des femmes la détruit totalement, parce que comme le Christ est un, de même aussi l'Eglise est une. C'est pourquoi il est évident d'après ce que nous avons dit que la pluralité des femmes est dans un sens contraire à la loi de nature et que dans un autre sens elle ne lui est pas opposée (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la coutume ne préjudicie pas à la loi de nature quant à ses premiers préceptes, qui sont comme les principes généraux de l'esprit dans les sciences spéculatives. Mais la coutume augmente (2) ce qui découle de ces premiers préceptes, c'est-à-dire les conséquences, comme le dit Cicéron (*Rhetor.* II, scilicet *De invent.* aliquant. antè fin.), et elle les diminue également. Le précepte de la loi naturelle au sujet de l'unité des femmes est de ce genre.

Il faut répondre au *second*, que comme le dit Cicéron (*ibid.*), la crainte des lois et la religion ont sanctionné les choses qui sont venues de la nature et qui ont été approuvées par la coutume. D'où il est évident que ce

(1) Elle n'est pas contraire aux préceptes premiers de la loi naturelle, mais elle est contraire aux préceptes secondaires, qui sont des conséquences des premiers et qui ne peuvent recevoir de dispense que de la part de Dieu.

(2) Ces devoirs peuvent changer en raison des temps et des personnes, mais dans ce cas il n'y a que l'auteur de la loi qui puisse la modifier, comme l'observe saint Thomas dans l'article suivant.

que la loi naturelle promulgue comme découlant des premiers principes de la loi de nature n'a une force coactive à la manière d'un précepte qu'après que la loi divine et humaine l'a revêtue de sa sanction. C'est ce qui fait dire à saint Augustin qu'on n'agissait pas contre les préceptes de la loi, parce que cela n'avait été défendu par aucune loi.

La réponse au *troisième* argument est évidente d'après ce qui a été dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que le droit naturel s'entend de plusieurs manières : 1° on appelle naturel le droit qui a existé dès le commencement, parce qu'il nous vient de la nature. C'est ce droit naturel que Cicéron définit en disant (in II *Rhetor*. loc. cit.) : Le droit naturel est ce que l'opinion n'a pas produit, mais qu'une puissance innée a mis en nous. 2° Parce que dans l'ordre de la nature on appelle aussi naturels certains mouvements, non parce qu'ils viennent d'un principe intrinsèque, mais parce qu'ils viennent d'un principe supérieur qui fait la fonction de moteur, comme on appelle naturels les mouvements qu'imprime dans les éléments l'action des corps célestes, selon l'expression du commentateur (*De cœlo et mundo*, lib. III, comment. 28). Pour ce motif on dit de droit naturel les choses qui sont de droit divin, parce qu'elles viennent de l'impression et de l'infusion d'un principe supérieur, c'est-à-dire de Dieu. C'est ainsi que l'entend saint Isidore, quand il dit (*Etym*. lib. V, cap. 4) que le droit naturel est ce qui est contenu dans la loi et dans l'Evangile. 3° On appelle naturel le droit non-seulement d'après son principe, mais d'après sa matière, parce qu'il a pour objet les choses naturelles. Et parce que la nature se distingue par opposition de la raison qui donne à l'homme son caractère propre, il s'ensuit qu'en prenant le droit naturel de la manière la plus stricte, les choses qui n'appartiennent qu'aux hommes, quoiqu'elles soient inspirées par la raison naturelle, ne sont pas dites de droit naturel. On n'appelle ainsi que ce que la raison naturelle prescrit au sujet de ce qui est commun à l'homme et aux autres animaux. D'où est venue cette définition : Le droit naturel est ce que la nature a enseigné à tous les animaux. La pluralité des femmes, quoiqu'elle ne soit pas contraire au droit naturel de la troisième manière, lui est cependant contraire si on l'entend de la seconde (parce que c'est une chose défendue de droit divin) (1), et elle lui est aussi contraire si on l'entend de la première, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp.*), parce que la nature guide sous ce rapport chaque animal selon le mode qui convient à son espèce. Ainsi les animaux dont les petits ont besoin pour être élevés des soins du mâle et de la femelle, conservent par un instinct naturel l'union du couple, comme on le voit chez les tourterelles, les colombes et les autres oiseaux semblables.

La réponse au *cinquième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Mais parce que les raisons données dans le sens contraire paraissent établir que la pluralité des femmes est opposée aux premiers principes de la loi de nature, nous devons pour ce motif leur répondre.

Il faut répondre au *sixième* argument, que la nature humaine a été établie sans aucun défaut. C'est pourquoi elle a reçu non-seulement les choses sans lesquelles la fin principale du mariage ne peut s'obtenir, mais encore

(1) Il est de foi que cette chose est défendue de droit divin, d'après ce canon du concile de Trente : ***Si quis dixerit licere christianis plures simul habere uxores et hoc nullâ lege divinâ esse prohibitum, anathema sit*** (sess. XXIV, can. 2).

celles sans lesquelles on ne peut atteindre sa fin secondaire sans difficulté. C'est ce qui fait qu'il suffisait à l'homme dans son état primitif d'avoir une seule femme, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *septième*, que l'homme par le mariage ne donne pas à sa femme pouvoir sur son corps pour tout, mais seulement pour les choses que le mariage requiert. Or, le mariage ne demande pas que l'homme rende en tout temps le devoir conjugal à sa femme qui le demande : cela n'est pas nécessaire quant à la fin principale pour laquelle le mariage a été établi, c'est-à-dire le bien des enfants, qui ne demande que la fécondation de la femme. Mais le mariage requiert que ce devoir soit rendu en tout temps à la partie qui le demande, selon qu'il a été établi pour remédier à la concupiscence, ce qui est sa fin secondaire. Et ainsi il est évident qu'en épousant plusieurs femmes, on ne s'oblige pas à l'impossible, si l'on considère la fin principale du mariage. Et c'est pour cela que la pluralité des femmes n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi de nature.

Il faut répondre au *huitième*, que ce précepte de la loi de nature : *Ne faites pas à un autre ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse*, doit s'entendre selon les règles d'une proportion convenable. Car cela ne signifie pas que si un supérieur veut que son subordonné ne lui résiste pas, il ne doit pas lui résister lui-même. C'est pourquoi il ne résulte pas de la force de ce précepte que comme l'homme ne veut pas que sa femme ait un autre mari, il ne doit pas non plus avoir lui-même une autre épouse. Car il n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi de nature qu'un homme ait plusieurs femmes, comme nous l'avons dit (in solut. præc.), tandis qu'il est contraire à ces mêmes préceptes qu'une femme ait plusieurs hommes, parce que par là le bien des enfants, qui est la fin principale du mariage, est totalement détruit sous un rapport et empêché sous un autre. Car dans le bien des enfants on comprend non-seulement leur procréation, mais encore leur éducation. Ipsa enim procreatio prolis etsi non totaliter tollatur, quia contingit post imprægnationem primam iterùm mulierem imprægnari, ut dicitur (De animal. lib. VII, cap. 4, ad fin.), tamen multùm impeditur; quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantùm ad utrumque fetum, vel quantùm ad alterum. Mais l'éducation est totalement détruite, parce que si une femme avait plusieurs maris, il s'ensuivrait que le père des enfants serait incertain, et cependant ses soins sont nécessaires pour les élever. C'est pourquoi il n'a jamais été permis, par aucune loi, ni par aucune coutume, à une femme d'épouser plusieurs hommes (1), comme le contraire l'a été.

Il faut répondre au *neuvième*, que l'inclination naturelle qui se trouve dans la partie appétitive suit la raison naturelle qui existe dans la connaissance. Et parce qu'il n'est pas aussi contraire à la raison naturelle que l'homme ait plusieurs femmes, que la femme ait plusieurs hommes, il s'ensuit que l'affection de la femme ne redoute pas tant de voir le mari uni à plusieurs femmes que réciproquement. Et c'est pour ce motif que dans les hommes, aussi bien que dans les animaux, la jalousie du mâle à l'égard de la femelle est plus vive que celle de la femelle à l'égard du mâle.

ARTICLE II. — A-T-IL ÉTÉ PERMIS DANS UN TEMPS D'AVOIR PLUSIEURS FEMMES ?

1. Il semble que l'on n'ait pas pu permettre dans un temps d'avoir plu-

(1) C'est ce qu'on appelle la polyandrie.

sieurs femmes. Car, d'après Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 7), le droit naturel a toujours et partout la même puissance. Or, la pluralité des femmes est défendue de droit naturel, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. prec.). Par conséquent puisque cela n'est pas permis maintenant, cela ne l'a jamais été.

2. Si on l'a permis dans un temps ce fut uniquement, ou parce que cela était permis par soi-même, ou par une dispense. Si cela avait été permis de la première manière, cela le serait encore maintenant; si on dit que cela s'est fait de la seconde, nous dirons que cela est impossible, parce que, d'après saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. xxvi, cap. 3, ant. med.), Dieu étant l'auteur de la nature ne fait rien de contraire aux raisons qu'il y a introduites. Par conséquent puisque, d'après les dispositions qu'il a établies dans notre nature, un homme ne doit avoir qu'une femme, il semble qu'il n'ait jamais donné de dispense à cet égard.

3. Quand une chose est permise d'après une dispense, elle n'est permise qu'à ceux auxquels la dispense est accordée. Or, on ne voit pas dans la loi de dispense commune qui ait été accordée à tout le monde. Par conséquent puisque tous ceux qui le voulaient en général prenaient plusieurs femmes sous l'Ancien Testament, et qu'ils n'en sont blâmés ni par la loi, ni par les prophètes, il ne semble pas que cela ait été permis en vertu d'une dispense.

4. Où se trouve la même cause de dispense on doit dispenser de la même manière. Or, on ne peut donner d'autre cause de cette dispense que la multiplication des enfants pour le culte de Dieu, et cette multiplication est maintenant encore nécessaire. Cette dispense durerait donc encore, surtout puisqu'on ne lit pas qu'elle a été révoquée.

5. Dans une dispense on ne doit pas omettre un plus grand bien pour un bien moindre. Or, la fidélité et le sacrement qui ne paraissent pas pouvoir être observés dans le mariage où le même homme épouse plusieurs femmes sont des biens meilleurs que la multiplication des enfants. Donc cette dispense n'aurait pas dû être accordée en vue de cette multiplication.

Mais au *contraire*. Saint Paul dit (*Gal.* iii, 19) que la loi *a été établie à cause des prévaricateurs*, c'est-à-dire pour les empêcher. Or, la loi ancienne fait mention de la pluralité des femmes sans la défendre, comme on le voit (*Deut.* xxi, 15) : *Si un homme a eu deux femmes*, etc. On n'était donc pas prévaricateur lorsqu'on avait deux femmes et par conséquent c'était permis.

La même chose est rendue manifeste par l'exemple des saints patriarches qui eurent d'après l'Ecriture plusieurs femmes et qui furent néanmoins très-agréables à Dieu, comme Jacob, David et plusieurs autres. Ce fut donc permis dans un temps.

CONCLUSION. — La polygamie fut autrefois permise aux anciens patriarches et aux autres dans le but de multiplier les enfants pour le culte de Dieu.

Il faut répondre que, comme il est évident d'après ce que nous avons vu (art. præc. ad 7 et 8), on dit que la pluralité des femmes est contraire à la loi de nature, non quant à ses premiers préceptes, mais quant aux seconds qui sont comme des conséquences qui découlent des premiers. Mais parce qu'il faut que les actes humains varient selon les conditions diverses des personnes, des temps, et des autres circonstances, ces conséquences ne découlent pas pour ce motif des premiers préceptes de la loi de nature, comme étant toujours efficaces, mais comme l'étant le plus souvent. Car toute la morale a ce caractère, comme on le voit par ce que dit Aristote

(*Eth.* lib. I, cap. 3, in princ. et cap. 7 ad fin.). C'est pourquoi quand leur efficacité fait défaut, on peut licitement ne pas les observer. Mais comme il n'est pas facile de déterminer ces variations, on réserve pour cette raison à celui dont l'autorité donne à la loi son efficacité le droit de permettre de ne pas observer la loi dans les cas auxquels son efficacité ne doit pas s'étendre, et c'est à cette permission qu'on donne le nom de dispense. Or, la loi qui oblige à n'avoir qu'une femme n'a pas été établie par les hommes, mais par Dieu; elle n'a point été donnée par parole, ni par écrit, mais elle a été imprimée dans le cœur de l'homme, comme les autres choses qui appartiennent d'une manière quelconque à la loi de nature. C'est pourquoi il n'y a que Dieu qui ait pu à cet égard accorder une dispense par l'inspiration intérieure qui s'est faite principalement aux saints patriarches. Par leur exemple elle est arrivée aux autres, dans le temps (1) où il fallait ne pas observer ce précepte de la nature, pour favoriser la multiplication des enfants que l'on devait élever pour le culte de Dieu. Car la fin principale doit toujours être mieux observée que la fin secondaire. Par conséquent puisque le bien des enfants est la fin principale du mariage, lorsque la multiplication des enfants était nécessaire on a dû négliger pour un temps l'empêchement qui paraît se rapporter aux fins secondaires. Le précepte qui défend la pluralité des femmes est établi pour éloigner cet empêchement, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *premier* argument, que le droit naturel, pour ce qui est de lui, a toujours et partout la même puissance, mais il peut varier en certain temps et en certain lieu par accident à cause d'un empêchement; comme Aristote le dit en empruntant un exemple aux autres choses naturelles. Car la droite est toujours et partout meilleure que la gauche naturellement; mais par accident il arrive qu'on est ambidextre, parce que notre nature est variable. Il en est de même aussi du juste naturel, comme l'observe le Philosophe (*ibid.*).

Il faut répondre au *second*, que dans une Décrétale sur les divorces (cap. *Gaudemus*) il est dit qu'il n'a jamais été permis d'avoir plusieurs femmes sans une dispense accordée par l'inspiration de Dieu. Cependant cette dispense n'est pas donnée contrairement aux raisons que Dieu a mises dans notre nature, mais en dehors de ces raisons, parce que ces raisons n'ont pas été établies pour être toujours appliquées, mais pour l'être dans le plus grand nombre des cas, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Comme dans l'ordre de la nature, quand il arrive certaines choses par miracle, elles ne sont pas contraires à la nature, mais elles sont en dehors des choses qui ont coutume d'arriver le plus souvent.

Il faut répondre au *troisième*, que la dispense de la loi doit être telle que la loi. Ainsi la loi de nature ayant été imprimée dans les cœurs, il n'a pas été nécessaire que la dispense des choses qui appartiennent à la loi naturelle soit donnée par écrit, mais il suffisait qu'elle le fût par une inspiration intérieure.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'à l'avénement du Christ ce fut le temps de la plénitude de la grâce par laquelle le culte de Dieu fut répandu dans toutes les nations par la propagation spirituelle. C'est pourquoi on n'a plus aujourd'hui la raison de dispenser qui existait avant l'avénement

(1) A l'égard de l'époque où cette dispense fut accordée, on convient assez généralement que la bigamie ne fut pas permise avant le déluge, car Lamech est blâmé pour avoir pris deux femmes; mais il est probable qu'elle fut accordée immédiatement après le déluge, lorsqu'il devint nécessaire de repeupler la terre.

du Christ, lorsque le culte de Dieu se multipliait et se conservait par la propagation charnelle.

Il faut répondre au *cinquième,* que les enfants selon qu'ils sont un des biens du mariage renferment la foi qu'on doit avoir à l'égard de Dieu parce que les enfants sont considérés comme le bien du mariage selon qu'ils doivent être élevés dans la crainte du Seigneur. Or, la foi qu'on doit conserver à l'égard de Dieu est préférable à la fidélité qu'on doit garder à sa femme, ce qui est un des biens du mariage, et elle vaut mieux aussi que la signification qui appartient au sacrement, parce que la signification a pour but la connaissance de la foi. C'est pour cela qu'il ne répugne pas qu'à cause du bien des enfants on ait retranché quelque chose aux deux autres biens. — Ils n'ont cependant pas été détruits totalement; car la fidélité subsiste à l'égard de plusieurs femmes et le sacrement existe aussi d'une certaine manière; parce que quoique la pluralité des femmes ne signifie pas l'union du Christ avec l'Eglise selon qu'elle est une, elle signifiait du moins la distinction des degrés qui existe en elle; distinction qui se trouve non-seulement dans l'Eglise militante, mais encore dans l'Eglise triomphante. C'est pourquoi leurs mariages signifiaient d'une certaine façon l'union du Christ avec l'Eglise, non-seulement avec l'Eglise militante, comme quelques-uns le disent, mais encore avec l'Eglise triomphante dans laquelle il y a différentes demeures.

ARTICLE III. — EST-IL CONTRAIRE A LA LOI DE NATURE D'AVOIR UNE CONCUBINE?

1. Il semble qu'il ne soit pas contraire à la loi de nature d'avoir une concubine. Car les préceptes cérémoniels de la loi n'appartiennent pas à la loi de nature. Or, la fornication est défendue (*Act.* XV) parmi les autres préceptes de la loi qui furent imposés pour un temps à ceux des gentils qui croyaient. La fornication simple qui consiste à s'approcher d'une concubine n'est donc pas contraire à la loi de nature.

2. Le droit positif découle du droit naturel, comme le dit Cicéron (lib. II, *De invent.* aliquant. ant. fin.). Or, la fornication simple n'était pas défendue d'après le droit positif, et même elle était plutôt infligée comme une peine, car d'après les lois anciennes les femmes étaient condamnées à être livrées aux lieux de prostitution. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature d'avoir une concubine.

3. La loi naturelle ne défend pas de donner pour un temps et sous un rapport ce que l'on peut donner absolument. Or, une femme libre peut donner à un homme qui est libre aussi pouvoir sur son corps à jamais, de manière qu'il puisse en user licitement quand bon lui semble. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature qu'elle lui donne pouvoir sur son corps pour un instant.

4. Celui qui use de sa chose comme il veut ne fait injure à personne. Or, la serve est la chose du maître. Donc si le maître en use à son gré, il ne fait injure à personne, et par conséquent il n'est pas contraire à la loi de nature d'avoir une concubine.

5. Tout le monde peut donner à un autre ce qui est à soi. Or, l'épouse a pouvoir sur le corps du mari, comme on le voit (I. *Cor.* VII). Donc si l'épouse y consent, l'homme pourra s'unir à une femme sans péché.

Mais c'est le *contraire.* D'après toutes les lois les enfants qui naissent d'une concubine ont une tache. Or, il n'en serait pas ainsi si le concubinage d'où ils naissent était naturellement honteux. Il est donc contraire à la loi de nature d'avoir une concubine.

Le mariage est naturel, comme nous l'avons dit (quest. XLI, art. 1). Or, il ne le serait pas, si l'homme pouvait s'unir à une femme en dehors du mariage, sans porter préjudice à la loi de nature. Il est donc contraire à la loi de nature d'avoir une concubine.

CONCLUSION. — Puisque l'on doit avoir des rapports avec la femme non pour se procurer du plaisir, mais pour atteindre la fin voulue par la nature, c'est-à-dire la procréation et l'éducation des enfants, et que dans les relations qu'on a avec une concubine on se propose principalement la jouissance, il est évident qu'il est contraire à la loi de nature d'avoir une concubine.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.), une action semble contraire à la loi de nature quand elle ne convient pas à la fin légitime que la nature a en vue, soit parce qu'elle n'est pas rapportée à cette fin par l'action de l'agent, soit parce que par elle-même elle n'est pas en harmonie avec cette fin elle-même. Or, la fin que la nature se propose dans le commerce charnel, c'est la procréation et l'éducation des enfants. Elle a mis dans ce commerce une certaine jouissance pour que ce bien fût recherché, comme le dit saint Augustin (*De nupt. et concup.* lib. I, cap. 8). Par conséquent celui qui use du commerce charnel pour le plaisir qui s'y trouve, sans le rapporter à la fin que la nature a eue en vue, agit contrairement à la nature elle-même. Et il en est de même encore si ce commerce n'est pas tel qu'il puisse être convenablement rapporté à cette fin. Et parce que les choses tirent ordinairement leur nom de leur fin, comme de ce qu'il y a de plus excellent, de même que l'union du mariage tire son nom du bien des enfants qui est la chose qu'on se propose principalement en se mariant; ainsi le mot de *concubinage* exprime cette union dans laquelle on se propose l'union charnelle pour elle-même. Et quand même on se proposerait quelquefois d'avoir un enfant d'un pareil commerce, néanmoins cette alliance n'est pas convenable au bien de l'enfant dans lequel on comprend non-seulement la procréation de l'enfant par laquelle il reçoit l'être, mais encore l'éducation et l'instruction par laquelle il reçoit de ses parents la nourriture et les principes nécessaires. Les parents sont tenus à ces trois choses à l'égard de leurs enfants, suivant ce que dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 11 et 12). Les parents devant à leurs enfants l'éducation et l'instruction pendant plusieurs années, la loi de nature exige que le père et la mère demeurent ensemble pendant un long temps pour subvenir chacun de leur côté aux besoins des enfants. C'est ainsi que les oiseaux qui nourrissent ensemble leurs petits ne se séparent pas de l'union qu'ils ont contractée au moment de l'accouplement avant que leurs petits ne soient complétement élevés. Cette obligation où est le mari de rester avec la femme produit le mariage. C'est pourquoi il est évident qu'il est contraire à la loi de nature de s'approcher d'une femme avec laquelle il n'est pas marié et qu'on appelle une concubine.

Il faut répondre au *premier* argument, que parmi les gentils la loi de nature avait été obscurcie sous beaucoup de rapports. C'est pour cela qu'ils ne considéraient pas comme un mal de s'approcher d'une concubine; mais ils usaient de la fornication comme d'une chose permise, ainsi qu'ils usaient des autres choses qui étaient contraires aux cérémonies des Juifs, quoiqu'elles ne fussent pas contraires à la loi de nature. C'est pour ce motif que les apôtres ont mêlé la défense de la fornication aux préceptes cérémoniels, à cause de la différence qu'il y avait entre les Juifs et les gentils sous ce double rapport.

Il faut répondre au *second*, que cette loi est née des ténèbres dans les-

quelles tombèrent les gentils en ne rendant pas à Dieu la gloire qui lui était due, selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* I), mais elle n'a pas été une conséquence véritable de la loi de nature. Par conséquent, quand la religion chrétienne a prévalu, cette loi a été abrogée.

Il faut répondre au *troisième*, que dans certains cas comme il n'y a pas d'inconvénient à donner à un autre absolument une chose qu'on a en son pouvoir; de même il n'y en a pas non plus à la donner pour un temps. Alors ni l'une ni l'autre de ces deux choses n'est contraire à la loi de nature. Mais il n'en est pas ainsi dans le cas présent, et c'est pour ce motif que cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'injustice est contraire à la justice. Mais la loi naturelle ne défend pas seulement l'injustice, elle défend encore les choses opposées à toutes les vertus. C'est ainsi qu'il est contraire à la loi de nature qu'on mange avec excès, quoiqu'en faisant ainsi usage de ses biens on ne fasse injure à personne. — De plus quoiqu'une serve soit la chose du maître relativement au travail, elle n'est cependant pas sa chose pour le concubinage. — En outre il importe de quelle manière on use de sa chose. Car celui qui en use ainsi fait tort à l'enfant qui doit naître, au bien duquel cette union ne pourvoit pas d'une manière suffisante, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *cinquième*, que la femme a pouvoir sur le corps de son mari non absolument par rapport à toutes choses, mais seulement quant au mariage. C'est pourquoi elle ne peut pas transmettre à une autre ses droits sur le corps du mari contrairement au bien du mariage.

ARTICLE IV. — EST-CE UN PÉCHÉ MORTEL DE S'APPROCHER D'UNE CONCUBINE?

1. Il semble que ce ne soit pas un péché mortel de s'approcher d'une concubine. Car le mensonge est un péché plus grand que la fornication simple; ce qui est évident parce que Juda qui n'eut pas horreur de commettre la fornication avec Thamar refusa de mentir en disant : *Il ne pourra certainement pas nous accuser de mensonge* (*Gen.* XXXVIII, 23). Or, le mensonge n'est pas toujours un péché mortel. La fornication simple n'en est donc pas un non plus.

2. Le péché mortel doit être puni de mort. Or, la loi ancienne ne punissait de mort le concubinage que dans un cas, comme on le voit (*Deut.* XXII). Ce n'est donc pas un péché mortel.

3. D'après saint Grégoire (implic. *Mor.* lib. XXXIII, cap. 11, antè med.) les péchés charnels sont moins graves que les péchés spirituels. Or, tout orgueil ou toute avarice n'est pas un péché mortel, quoique ces fautes soient des péchés spirituels. Toute fornication qui est un péché charnel n'est donc pas non plus un péché mortel.

4. Quand on est plus vivement porté à une faute elle est moins grave; parce qu'on pèche davantage quand on succombe à une tentation plus faible. Or, la concupiscence nous porte très-vivement aux plaisirs charnels. Par conséquent puisque l'acte de la gourmandise n'est pas toujours un péché mortel, la fornication simple n'en est donc pas un non plus.

Mais c'est le *contraire*. Il n'y a que le péché mortel qui éloigne du royaume de Dieu. Or, les fornicateurs en sont exclus, comme on le voit (I. *Cor.* VI). La fornication simple est donc un péché mortel.

Il n'y a que les péchés mortels qui soient appelés des crimes. Or, toute fornication est un crime, comme on le voit (Tob. IV, 13) : *Gardez-vous de toute fornication, et vous renfermant dans l'amour légitime de votre femme seule, évitez tout ce qui peut tendre au crime.* Donc, etc.

CONCLUSION. — La fornication simple détruisant le rapport qui doit exister entre les parents et les enfants, elle est par elle-même un péché mortel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (*Sent.* II, dist. 42, quest. I, art. 4), les actes qui détruisent l'amitié de l'homme avec Dieu et de l'homme avec son semblable sont des péchés mortels dans leur genre. Car ces actes sont contraires aux deux préceptes de la charité qui est la vie de l'âme. C'est pourquoi la fornication détruisant le rapport qui doit exister entre les parents et les enfants suivant les desseins de la nature, il est certain que la fornication simple est un péché mortel de sa nature, quand même il n'y aurait pas de loi écrite qui la défendît (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que souvent un homme qui n'évite pas un péché mortel évite un péché véniel auquel il n'est pas si vivement enclin. C'est ainsi que Juda a évité le mensonge sans éviter la fornication. D'ailleurs ce mensonge aurait été pernicieux, et il aurait été joint à une injustice, s'il n'eût pas accompli sa promesse.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne dit pas que le péché est mortel, parce qu'il est puni de la mort temporelle, mais parce qu'il l'est de la mort éternelle. C'est ainsi que le vol qui est un péché mortel et beaucoup d'autres péchés graves ne sont pas punis par les lois de la mort temporelle. Il en est aussi de même de la fornication.

Il faut répondre au *troisième*, que comme tout mouvement d'orgueil n'est pas un péché mortel, de même tout mouvement de luxure. Car les mouvements premiers de luxure et des autres péchés du même genre sont des fautes vénielles ; et il en est de même quelquefois de l'acte du mariage. Mais il y a des actes de luxure qui sont des péchés mortels, comme il y a des mouvements d'orgueil qui ne sont que véniels. Les paroles de saint Grégoire doivent s'entendre de la comparaison des vices selon leur genre, mais non relativement à chacun de leurs actes.

Il faut répondre au *quatrième*, que la circonstance qui est la plus aggravante est celle qui approche le plus de l'espèce du péché. Ainsi quoique la fornication soit une faute moindre en raison de la force du penchant qui y pousse, cependant elle est plus grave qu'un acte déréglé dans le boire ou le manger par suite de la matière à laquelle elle se rapporte, puisqu'elle a pour objet les choses qui doivent resserrer les liens de la société humaine, comme nous l'avons dit (*in corp.*). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

ARTICLE V. — A-T-IL ÉTÉ PERMIS DANS UN TEMPS D'AVOIR UNE CONCUBINE (2)?

1. Il semble qu'il ait été permis dans un temps d'avoir une concubine. Car comme il appartient à la loi de nature de n'avoir qu'une femme, de même il lui appartient de ne point avoir de concubine. Or, il a été permis dans un temps d'avoir plusieurs femmes. Il a donc été permis aussi d'avoir une concubine.

2. La même personne ne peut pas être tout à la fois épouse et servante. C'est pourquoi d'après la loi par là même qu'on épousait une servante on la rendait libre. Or, il est rapporté que les hommes les plus amis de Dieu se sont approchés de leurs servantes; comme Abraham et Jacob. Elles n'étaient donc pas leurs épouses, et par conséquent il a été permis dans un temps d'avoir des concubines.

3. La femme qu'on épouse ne peut être renvoyée et son enfant doit par-

(1) Voyez ce que saint Thomas a déjà dit de la fornication (2 2, quest. CLIV, art. 2).

(2) Par concubine saint Thomas entend dans cet article une femme avec laquelle on vit sans l'avoir épousée.

ticiper à l'héritage. Or, Abraham a renvoyé Agar et son fils n'a pas hérité de lui (*Gen.* XXI). Elle n'a donc pas été l'épouse d'Abraham.

Mais c'est le *contraire*. Les choses qui sont contraires au Décalogue n'ont jamais été permises. Or, il est contraire à ce précepte du Décalogue : *Vous ne forniquerez pas*, d'avoir une concubine. Donc cela n'a jamais été permis.

Saint Ambroise dit (in lib. *De patriarch.* lib. I *De Abrah.* cap. 4) : Ce qui n'est pas permis à la femme ne l'est pas à l'homme. Or, il n'a jamais été permis à une femme de se livrer à un autre homme, après avoir laissé son propre mari. Il n'a donc jamais été permis à un homme d'avoir une concubine.

CONCLUSION. — Puisque le commerce charnel avec une femme que l'on n'a pas épousée n'est pas un acte qui convienne au bien des enfants, et qu'il est pour ce motif contraire à la loi de nature, il est certain qu'il n'a jamais été permis d'avoir une concubine, même d'après une dispense.

Il faut répondre que d'après Moïse Maïmonide (lib. III *Dux errant.* cap. 1, aliquant. à princ.), avant la loi la fornication n'était pas un péché ; ce qu'il prouve par le commerce que Juda eut avec Thamar. Mais cette raison n'est pas concluante. Car il n'est pas nécessaire que l'on excuse de péché mortel les enfants de Jacob ; puisqu'ils ont été accusés devant leur père du crime le plus affreux et qu'ils ont consenti au meurtre et à la vente de Joseph. — C'est pourquoi il faut dire que puisqu'il est contraire à la loi de nature d'avoir une concubine avec laquelle on n'est pas marié, ainsi que nous l'avons vu (art. 3 huj. quæst.), cela n'a été permis en aucun temps par soi-même, ni d'après une dispense. Car, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*ibid.*), un commerce charnel avec une femme qu'on n'a pas épousée, n'est pas une action qui convienne au bien des enfants, qui est la fin principale du mariage. C'est pourquoi elle est contraire aux premiers préceptes de la loi de nature, qui ne reçoivent pas de dispense. Par conséquent partout où on lit dans l'Ancien Testament que des patriarches ont eu des concubines, il est nécessaire pour ceux qu'on veut excuser de péché mortel d'entendre qu'ils les avaient épousées, tout en s'expliquant pourquoi on leur donne le nom de concubines. Car sous un rapport elles étaient leurs épouses et sous un autre elles étaient leurs concubines. En effet, selon que le mariage se rapporte à sa fin principale qui est le bien des enfants, l'épouse est unie à l'homme par un lien indissoluble, ou qui doit être du moins de longue durée, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.), et à cet égard il n'y a pas lieu d'accorder une dispense. Mais relativement à la fin secondaire du mariage, qui est le soin de la famille et la communication des œuvres, l'épouse est unie à l'homme comme sa compagne. C'est ce qui manquait à ces femmes que l'on appelait concubines (1). Car on pouvait donner une dispense à cet égard, puisqu'elle est la fin secondaire du mariage. Sous ce rapport elles avaient quelque chose de semblable aux concubines et c'est ce qui leur en faisait donner le nom.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi de nature d'avoir plusieurs femmes, comme il leur est contraire d'avoir une concubine, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 7 et 8). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *second*, que les anciens patriarches, en vertu de la

(1) C'était ce qu'on appelait des femmes du second ordre.

dispense qui leur permettait d'avoir plusieurs femmes, s'approchaient de leurs servantes dont ils faisaient leurs épouses. Car elles étaient leurs épouses quant à la fin principale et primaire du mariage; mais non quant à l'autre union qui se rapporte à la fin secondaire à laquelle la condition de la servitude est opposée ; puisque la même personne ne peut être à la fois servante et compagne.

Il faut répondre au *troisième*, que comme dans la loi de Moïse il était permis par suite d'une dispense de donner le libelle de répudiation pour éviter le meurtre de la femme, ainsi que nous le dirons (quest. LXVII, art. 6), de même en vertu de la même dispense il a été permis à Abraham de renvoyer Agar pour signifier le mystère que l'Apôtre explique (*Gal.* IV). Si Ismaël ne fut pas héritier, ceci appartient au mystère, tel qu'on le voit (*ibid.*), comme Esaü, le fils d'une femme libre, fut aussi privé de son héritage, ainsi qu'il est dit (*Rom.* IX). De même c'est aussi par mystère qu'il est arrivé que les enfants de Jacob, nés de ses femmes esclaves et libres, ont été ses héritiers, comme le dit saint Augustin (Tract. XI in Joan. circ. med.), parce que le baptême produit des enfants et des héritiers du Christ soit par de bons ministres dont la femme libre est la figure, soit par des ministres méchants que les servantes signifient.

QUESTION LXVI.

DE LA BIGAMIE ET DE L'IRRÉGULARITÉ QUI EN RÉSULTE.

Nous devons ensuite nous occuper de la bigamie et de l'irrégularité qui en résulte. A cet égard cinq questions se présentent : 1° Y a-t-il une irrégularité annexée à cette bigamie qui consiste en ce qu'on a eu successivement deux épouses ? — 2° Celui qui a eu simultanément deux femmes contracte-t-il une irrégularité ? — 3° L'irrégularité se contracte-t-elle parce qu'on a épousé une femme qui n'était pas vierge ? — 4° La bigamie est-elle détruite par le baptême ? — 5° Est-il permis de dispenser un bigame ?

ARTICLE I. — L'IRRÉGULARITÉ EST-ELLE ANNEXÉE A LA BIGAMIE ?

1. Il semble qu'il n'y ait pas d'irrégularité annexée à cette bigamie qui provient de ce que l'on a eu successivement deux femmes. Car la multiplicité et l'unité sont une conséquence de l'être. Par conséquent puisque le non-être ne produit pas de multiplicité, celui qui a successivement deux femmes, quand l'une existe et l'autre n'existe plus, il ne devient pas pour cela l'homme qui n'a pas qu'une femme et qui ne peut être promu à l'épiscopat, d'après l'Apôtre (I. *Tim.* III et *Tit.* I).

2. Celui qui s'unit à plusieurs femmes par la fornication donne une plus grande preuve d'incontinence que celui qui a successivement plusieurs épouses. Or, on ne devient pas irrégulier dans le premier cas; on ne l'est donc pas non plus dans le second.

3. Si la bigamie produit l'irrégularité, c'est ou en raison du sacrement, ou en raison de l'union charnelle. Or, ce n'est pas en raison du sacrement, parce que dans ce cas si on s'était marié avec une femme *per verba de præsenti* et qu'on en eût épousé une autre, après avoir perdu la première avant d'avoir consommé le mariage avec elle, on deviendrait irrégulier; ce qui est contraire au décret d'Innocent III (cap. *Dubium*, De bigamia). Ce n'est pas non plus en raison de l'union charnelle, parce qu'alors celui qui aurait commis la fornication avec plusieurs femmes serait irrégulier : ce qui est faux. La bigamie ne produit donc l'irrégularité d'aucune manière.

CONCLUSION. — Puisque la bigamie détruit la signification entière du sacrement,

et par conséquent la signification de l'union du Christ avec l'Eglise, qui est celle d'un seul avec une seule, c'est avec raison qu'elle entraîne l'irrégularité.

Il faut répondre que par le sacrement de l'ordre on est établi ministre des sacrements. Celui qui doit administrer les sacrements aux autres, ne doit souffrir dans les sacrements aucun défaut. Or, il y a défaut dans un sacrement quand la signification d'un sacrement n'est pas entière. Ainsi le sacrement de mariage signifie l'union du Christ avec l'Eglise, qui est l'union d'un seul avec une seule. C'est pourquoi on requiert pour la signification parfaite du sacrement qu'un homme ne soit l'époux que d'une seule femme et qu'une femme ne soit l'épouse que d'un seul homme. C'est pour ce motif que la bigamie qui détruit cette unité d'union entraîne l'irrégularité. Il y a quatre sortes de bigamie. La première c'est quand on a légitimement plusieurs femmes successivement. La seconde quand on a simultanément plusieurs femmes, l'une de droit et l'autre de fait. La troisième quand on en a plusieurs successivement, l'une de droit et l'autre de fait. La quatrième quand on épouse une femme veuve (1). Et c'est pour cela que dans tous ces cas il y a une irrégularité qui leur est adjointe. On donne une autre cause qui découle de celle-là. C'est qu'on doit voir dans ceux qui reçoivent le sacrement de l'ordre la plus grande spiritualité ; soit parce qu'ils administrent les choses spirituelles, c'est-à-dire les sacrements ; soit parce qu'ils les enseignent et qu'ils doivent s'en occuper. Par conséquent puisque ce qui répugne le plus à la spiritualité c'est la concupiscence qui rend l'homme tout entier charnel, on ne doit pas remarquer en eux un signe de concupiscence constante ; ce qui se manifeste chez les bigames qui n'ont pas voulu se contenter d'une épouse. Mais la première raison est la meilleure.

Il faut répondre au *premier* argument, que la pluralité des femmes qui existent ensemble est une multitude absolument. C'est pourquoi cette multitude répugne totalement à la signification du sacrement et elle détruit pour ce motif le sacrement lui-même. Mais la pluralité des femmes qui existent successivement n'est une multitude que sous un rapport. C'est pour ce motif qu'elle ne détruit pas totalement la signification du sacrement, et qu'elle ne rend pas le sacrement nul quant à son essence, mais quant à sa perfection, que l'on requiert dans ceux qui sont les dispensateurs des sacrements.

Il faut répondre au *second*, que quoique les fornicateurs donnent des marques d'une plus grande concupiscence, cependant ce n'est pas d'une concupiscence aussi adhérente, parce que par la fornication l'un ne se lie pas à l'autre perpétuellement. C'est pourquoi le défaut du sacrement n'existe pas.

Il faut répondre au *troisième*, que comme nous l'avons dit (*in corp. art.*) la bigamie produit l'irrégularité, en ce qu'elle enlève la signification parfaite du sacrement, qui consiste dans l'union des âmes que produit le consentement et dans l'union des corps. C'est pour cela qu'il faut qu'en raison de l'un et de l'autre à la fois la bigamie qui produit l'irrégularité existe. Par conséquent, par le décret d'Innocent III on obvie à ce que dit

(1) L'irrégularité existe encore quand un homme épouse une fille qu'un autre avait déjà connue, comme saint Thomas le démontre (art. 5), et quand il use du mariage après que sa femme a eu des rapports charnels avec un autre. Les canonistes distinguent encore la bigamie similitudinaire qui existe quand, après avoir contracté un mariage spirituel avec l'Eglise par les vœux solennels de religion ou par la réception des ordres sacrés, on contracte ou l'on tente de contracter un mariage charnel.

le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 27), en prétendant que le consentement seul *per verba de præsenti* suffit pour entraîner l'irrégularité.

ARTICLE II. — L'IRRÉGULARITÉ EST-ELLE ANNEXÉE A LA BIGAMIE QUI RÉSULTE DE CE QU'UN HOMME A DEUX FEMMES, L'UNE DE DROIT ET L'AUTRE DE FAIT (1)?

1. Il semble que l'irrégularité ne soit pas annexée à la bigamie qui résulte de ce qu'un homme a deux femmes à la fois ou successivement, l'une de droit et l'autre de fait. Car où il n'y a aucun sacrement, le défaut du sacrement ne peut exister. Or, quand on s'unit de fait avec une femme et non de droit, il n'y a pas là de sacrement; parce que cette union ne signifie pas l'union du Christ avec l'Eglise. Par conséquent, puisque l'irrégularité ne résulte de la bigamie qu'à cause du défaut du sacrement, il semble qu'elle ne résulte pas de cette espèce de bigamie.

2. Celui qui s'approche de la femme avec laquelle il s'est uni de fait et non de droit, commet la fornication s'il n'a pas d'épouse légitime, ou l'adultère s'il en a une. Or, quand on partage ainsi sa chair entre plusieurs femmes par la fornication ou l'adultère, il n'en résulte pas d'irrégularité. Cette espèce de bigamie n'en produit donc pas non plus.

3. Il peut arriver qu'avant de consommer le mariage avec la femme qu'on a épousée de droit, on contracte avec une autre de fait et non de droit, et qu'on ait des rapports charnels avec elle après la mort de la première ou de son vivant. Celui qui a ainsi contracté avec plusieurs femmes ou de droit ou de fait, n'est cependant pas irrégulier parce qu'il n'a pas divisé sa chair entre plusieurs femmes. D'après cette espèce de bigamie on ne contracte donc pas d'irrégularité.

CONCLUSION. — Celui qui a une femme de droit et une autre de fait est censé bigame et encourt l'irrégularité annexée à la bigamie par cette dernière alliance.

Il faut répondre que dans ces deux secondes espèces de bigamie on contracte l'irrégularité, parce que quoiqu'il n'y ait pas de sacrement dans la seconde alliance, cependant il y a une ressemblance de sacrement. Par conséquent ces deux modes sont secondaires, et le premier est le principal comme cause de l'irrégularité.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique là il n'y ait pas de sacrement, il y a cependant une ressemblance de sacrement qui n'existe pas dans une fornication ou dans un adultère. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que dans ce cas on n'est pas réputé bigame, parce que le premier mariage n'a pas eu sa signification parfaite; cependant si par un jugement de l'Eglise il est contraint de retourner à sa première femme et d'avoir avec elle des rapports charnels, aussitôt il devient irrégulier : parce que ce n'est pas le péché qui produit l'irrégularité, mais l'imperfection de la signification du sacrement.

ARTICULUS III. — UTRUM CONTRAHATUR IRREGULARITAS EX HOC QUOD ALIQUIS DUCIT UXOREM NON VIRGINEM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non contrahatur irregularitas ex hoc quòd aliquis ducit uxorem non virginem, quia plus impeditur aliquis ex defectu proprio quàm alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non efficitur irregularis. Ergo multò minùs, si uxor ejus virgo non sit.

(1) Ce cas se présente quand un homme marié s'unit à une seconde femme du vivant de la première. C'est ce que les canonistes appellent la bigamie interprétative qui produit l'irrégularité comme la bigamie réelle.

2. Præterea, potest esse quòd aliquis defloraverit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis autem non videtur fieri irregularis, quia non divisit carnem suam in plures, nec etiam uxor ejus; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiæ non causat irregularitatem.

3. Præterea, nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam corruptam fuisse, cognoscens eam. Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Præterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quàm præcedens. Sed si uxor, postquam est consummatum matrimonium, ab alio cognoscatur, non efficitur vir irregularis; aliàs puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse, postquam hoc sciat, quòd reddat ei debitum poscenti, antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quòd ille modus bigamiæ non causet irregularitatem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Regist. lib. II, indict. 10, epist. 25): « Præcipimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus in uxorem, aut ignorantem litteras, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatam, vel pœnitentiæ, vel curiæ, aut cuilibet conditioni obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere. »

CONCLUSIO. — **Ex hoc quòd vir uxorem non virginem ducit, irregularis efficitur, non autem ex hoc quòd corruptus non corruptam ducit.**

Respondeo dicendum quòd in conjunctione Christi et Ecclesiæ unitas ex utraque parte invenitur. Et ideo sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti; sed tamen diversimodè, quia ex parte viri requiritur quòd aliam non duxerit in uxorem, non quòd sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur quòd etiam sit virgo. Cujus ratio à decretistis assignatur, quia sponsus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit episcopus, in qua sunt multæ corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit. Et ideo ex parte sponsæ requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quòd aliquis episcopus fieri possit. Sed hæc ratio est expressè contra Apostolum (Ephes. V, 25): *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam.* Ex quo apparet quòd uxor significat Ecclesiam, et sponsus Christum; et iterùm (23): *Quoniam vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ.* — Et ideo alii dicunt quòd per sponsum significatur Christus, per sponsam Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula. Christus autem habuit primò synagogam, quasi concubinam; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus habuit priùs concubinam. Sed hoc est valdè absurdum, quia sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia. Unde illi qui tempore synagogæ Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiæ, in qua Deo servimus, pertinebant. Et præterea hoc est expressè contra illud quod habetur (Jerem. III, Ezech. XVI, et Oseæ II), ubi expressè fit mentio de desponsatione synagogæ. Unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et præterea secundùm hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis, quod est absurdum. Et ideo gentilitas, priusquam desponsaretur à Christo in fide Ecclesiæ, corrupta fuit à diabolo per idololatriam. — Et ideo aliter dicendum quòd defectus in ipso sacramento causat irregularitatem. Corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quæ præcessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio; sed facit defectum ex parte

alterius, quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum : et ideo ex termino specificatur, qui etiam est respectu illius actûs quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis susceptiva, sicut efficitur vir irregularis ex hoc quòd ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quòd corruptus contrahit, ita fieret mulier irregularis, si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corrupta; nisi in alio matrimonio priùs corrupta fuisset.

Et per hoc patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd in tali casu sunt diversæ opiniones. Tamen probabilius est quòd non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

Ad *tertium* dicendum, quòd irregularitas non est pœna inflicta, sed defectus quidam sacramenti. Et ideo non oportet quòd semper sit voluntaria bigamia, ad hoc quòd irregularitatem causet. Et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est, eam cognoscens.

Ad *quartum* dicendum, quòd si mulier fornicetur post matrimonium contractum, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterii eam iteratò cognoscat, quia aliàs corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed si etiam per jus compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conscientia propria, illâ petente, debitum reddat, ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur, quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quod dictum est, est probabilius; quia hìc non requiritur quòd sit peccatum, sed significatio tantùm.

ARTICLE IV. — LA BIGAMIE EST-ELLE DÉTRUITE PAR LE BAPTÊME (1)?

1. Il semble que la bigamie soit détruite par le baptême. Car saint Jérôme dit (in Epist. ad Tit. sup. illud cap. 1 : *Unius uxoris vir*) que si on a eu avant le baptême plusieurs femmes, ou une avant et l'autre après, on n'est pas bigame. La bigamie est donc détruite par le baptême.

2. Celui qui fait plus fait moins. Or, le baptême efface tout péché, ce qui est plus grave que l'irrégularité. Il détruit donc l'irrégularité de la bigamie.

3. Le baptême détruit toute peine qui provient d'un acte. Or, l'irrégularité de la bigamie est de cette nature. Donc, etc.

4. Le bigame est irrégulier en ce qu'il ne représente pas le Christ. Or, par le baptême nous sommes pleinement rendus conformes au Christ. Cette irrégularité est donc détruite.

5. Les sacrements de la loi nouvelle sont plus efficaces que ceux de la loi ancienne. Or, les sacrements de la loi ancienne détruisaient les irrégularités, comme l'a dit le Maître des sentences (in princ. lib. IV *Sent.*). Donc le baptême, qui est le sacrement le plus efficace de la loi nouvelle, détruit l'irrégularité que l'on a contractée par suite de la bigamie.

Mais c'est le *contraire* que dit saint Augustin (lib. *De bono conjug.* cap. 18) : Ils ont eu l'intelligence plus pénétrante ceux qui ont dit que l'on ne devait pas ordonner celui qui a eu une seconde femme étant catéchumène ou païen, parce qu'il s'agit du sacrement et non du péché.

Comme le dit le même Père (*ibid.*), la femme, si elle a été souillée étant catéchumène ou vierge, ne peut plus être consacrée après son baptême parmi les vierges de Dieu. Donc pour la même raison on ne peut pas ordonner celui qui a été bigame avant son baptême.

(1) Saint Thomas prouve dans cet article que la bigamie n'est pas détruite par le baptême ; c'est-à-dire que celui qui a fait avant d'être baptisé ce qui rend irrégulier reste tel après son baptême, s'il vient à recevoir ce sacrement.

CONCLUSION. — Comme le baptême ne détruit pas le mariage, de même il ne peut enlever l'irrégularité de la bigamie.

Il faut répondre que le baptême efface les fautes et ne brise pas les mariages. Par conséquent, puisque c'est du mariage lui-même que résulte l'irrégularité, elle ne peut être enlevée par le baptême, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ce cas l'opinion de saint Jérôme n'est pas soutenable, à moins que par hasard nous ne veuillions l'interpréter en disant qu'il a entendu parler de la dispense qui s'obtient plus facilement.

Il faut répondre au *second*, que ce qui fait plus ne fait moins que dans le cas où il se rapporte à une même chose; ce qui n'a pas lieu dans la circonstance présente, parce que le baptême n'a pas pour but d'enlever l'irrégularité.

Il faut répondre au *troisième*, que cela doit s'entendre des peines qui résultent du péché actuel, comme ayant été infligées ou comme devant l'être. Car on ne recouvre pas la virginité par le baptême, et on ne recouvre pas plus l'indivisibilité de la chair.

Il faut répondre au *quatrième*, que le baptême rend semblable au Christ quant à la vertu de l'âme, mais non quant à l'état corporel qu'on considère dans la virginité, ou dans la division de la chair.

Il faut répondre au *cinquième*, que ces irrégularités se contractaient pour des causes légères qui n'étaient pas perpétuelles, et c'est pour cela qu'elles pouvaient aussi être enlevées par ces sacrements. En outre ils avaient été établis pour cela, tandis que ce n'est pas la fin du baptême.

ARTICLE V. — EST-IL PERMIS DE DISPENSER UN BIGAME?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis de dispenser un bigame. Car il est dit (extrà De bigamis, cap. *Nuper*) : qu'il n'est pas permis de dispenser comme bigames les clercs qui se sont mariés une seconde fois.

2. Il n'est pas permis de dispenser du droit divin. Or, tout ce qui se trouve dans les saintes Ecritures appartient au droit divin. Par conséquent puisque l'Apôtre dit dans les saintes Ecritures : Il faut qu'un *évêque soit un homme qui n'ait épousé qu'une femme* (I. *Tim.* III, 2), il semble qu'on ne puisse donner de dispense à cet égard.

3. Personne ne peut être dispensé à l'égard des choses qui sont de nécessité de sacrement. Or, il est nécessaire pour le sacrement de l'ordre de n'être pas irrégulier, puisque la signification qui est essentielle au sacrement fait défaut dans celui qui est irrégulier. On ne peut donc être dispensé à ce sujet.

4. Ce qui a été fait raisonnablement ne peut être changé avec raison. Si donc on peut dispenser avec raison un bigame, on a donc eu tort de joindre l'irrégularité à la bigamie, ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Le pape Lucius dispensa l'évêque de Panorme qui était bigame (ut hab. in glos. sup. cap. *Lector*, dist. 34).

Le pape Martin dit (hab. inter capit. Martini Bracharensis, cap. 43 et loc. mox cit.) : Si un lecteur épouse une veuve, qu'il reste dans sa charge de lecteur, ou s'il y a nécessité qu'il devienne sous-diacre, mais qu'il ne monte pas plus haut; qu'il en soit de même s'il a été bigame. On peut donc être dispensé comme bigame au moins jusqu'au sous-diaconat.

CONCLUSION. — L'irrégularité de la bigamie n'étant pas de droit naturel, mais de droit positif, le pape peut dispenser un bigame pour tous les ordres; mais un évêque ne le peut que pour les ordres mineurs, sinon dans certains cas.

Il faut répondre que l'irrégularité jointe à la bigamie n'est pas de droit naturel, mais de droit positif, et qu'il n'est pas non plus essentiel à l'ordre qu'on ne soit pas bigame, ce qui est évident, parce que si un bigame se présente pour les ordres il reçoit le caractère. C'est pourquoi le pape peut dispenser totalement de cette irrégularité; mais un évêque ne le peut que quant aux ordres mineurs (1). Il y en a qui disent que l'évêque peut aussi dispenser quant aux ordres majeurs ceux qui veulent servir Dieu en religion (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans cette décrétale on montre qu'on dispense aussi difficilement ceux qui ont contracté de fait avec plusieurs femmes, que s'ils eussent contracté de droit; mais on ne refuse pas au pape le pouvoir de dispenser absolument dans ces circonstances.

Il faut répondre au *second*, que ce principe est vrai quant à ce qui est de droit naturel et quant à ce qui est de nécessité de sacrement et de foi. Mais à l'égard des autres choses qui ont été établies par les apôtres, puisque l'Eglise a le même pouvoir d'établir et d'abroger qu'elle avait alors, celui qui a la primauté dans l'Eglise peut en dispenser.

Il faut répondre au *troisième*, que toute signification n'est pas de l'essence du sacrement, mais seulement celle qui appartient à l'office du sacrement, et celle-là n'est pas détruite par l'irrégularité.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans les choses particulières on ne peut pas trouver une raison qui convienne à toutes également, à cause de leur diversité. C'est pourquoi ce qui a été établi raisonnablement d'une manière générale, en considérant ce qui arrive ordinairement, peut être écarté avec raison par une dispense dans un cas déterminé.

QUESTION LXVII.

DU LIBELLE DE RÉPUDIATION.

Nous devons ensuite nous occuper du libelle de répudiation. A cet égard sept questions se présentent : 1° L'indissolubilité du mariage appartient-elle à la loi de nature?—2° Peut-il être permis par une dispense de répudier sa femme?—3° Etait-ce permis sous la loi de Moïse?—4° Est-il permis à la femme répudiée de prendre un autre mari? — 5° Est-il permis à l'homme de prendre de nouveau la femme qu'il a répudiée? — 6° La cause de la répudiation était-elle la haine de la femme? — 7° Les causes de répudiation devaient-elles être écrites sur le libelle?

ARTICLE I. — L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE APPARTIENT-ELLE A LA LOI NATURELLE?

1. Il semble que l'indissolubilité du mariage n'appartienne pas à la loi naturelle. Car cette loi est commune à tous les hommes. Or, il n'a été défendu par aucune autre loi que la loi du Christ de renvoyer sa femme. L'indissolubilité du mariage n'appartient donc pas à la loi de nature.

2. Les sacrements n'appartiennent pas à la loi de nature. Or, l'indissolubilité du mariage appartient au bien du sacrement. Elle n'appartient donc pas à la loi de nature.

3. L'union de l'homme et de la femme dans le mariage a principalement pour but la génération, l'éducation et l'instruction des enfants. Or, toutes

(1) D'après Mgr Gousset, les évêques n'ont pas droit généralement de dispenser des irrégularités *ex defectu;* il ne fait d'exception que pour les enfants illégitimes que les évêques peuvent dispenser pour la tonsure, les ordres mineurs et les bénéfices simples.

(2) Les canonistes ne regardent pas généralement cette opinion comme fondée.

ces choses sont terminées à une certaine époque. Il est donc permis après ce temps de renvoyer sa femme sans porter aucun préjudice à la loi naturelle.

4. Dans le mariage on cherche principalement le bien des enfants. Or, l'indissolubilité du mariage est contraire au bien des enfants; parce que, comme le disent les philosophes, il y a des hommes qui ne peuvent avoir d'enfants d'une femme et qui pourraient en avoir d'une autre, et leur femme pourrait aussi en avoir d'un autre homme. Donc l'indissolubilité du mariage est plus contraire à la loi de nature qu'elle ne lui est conforme.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui appartient principalement à la loi de nature c'est ce que la nature bien établie a reçu à son origine. Or, telle est l'indissolubilité du mariage, comme on le voit (Matth. XIX). Elle appartient donc à la loi de nature.

Il est selon la loi de nature que l'homme ne soit pas contraire à Dieu. Or, l'homme serait contraire à Dieu d'une certaine manière, s'il séparait *ceux que Dieu a unis*. Par conséquent puisque l'indissolubilité du mariage est établie par là (Matth. XIX), il semble qu'elle appartienne à la loi de nature.

CONCLUSION. — Puisque les fins du mariage ont été établies par la loi de nature de telle sorte que les enfants soient perpétuellement élevés et qu'ils soient institués héritiers, c'est avec raison que d'après le même droit l'homme ne peut se séparer de sa femme.

Il faut répondre que d'après l'intention de la nature le mariage a pour but l'éducation des enfants, non-seulement pour un temps, mais encore pendant toute leur vie. Par conséquent la loi naturelle veut que les parents thésaurisent pour leurs enfants et que ceux-ci soient leurs héritiers (II. *Cor.* XII). C'est pourquoi puisque les enfants sont le bien commun de l'homme et de la femme, il faut que leur société reste perpétuellement indivise, selon le dictamen de la loi de nature. L'indissolubilité du mariage appartient donc aussi à la loi naturelle (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'y a que la loi du Christ qui ait amené le genre humain à la perfection, en le ramenant à l'état de sa nature primitive. C'est ainsi que sous la loi de Moïse et sous les lois humaines on n'a pu enlever tout ce qui était contraire à la loi de nature. Car cela était réservé exclusivement à la loi de l'esprit de vie.

Il faut répondre au *second*, que l'indissolubilité convient au mariage, selon qu'il est un signe de l'union perpétuelle du Christ et de l'Eglise et selon qu'il est un devoir de nature ayant pour but le bien des enfants, comme nous l'avons dit (*in corp.*). Mais parce que la séparation du mariage répugne plus directement à la signification du sacrement qu'au bien des enfants, auquel elle répugne par voie de conséquence, comme nous l'avons dit (quæst. LXV, art. 2 ad 5), l'indissolubilité du mariage se conçoit dans le bien du sacrement plus que dans le bien des enfants, quoiqu'elle puisse se concevoir dans l'un et l'autre, et elle se rapporte à la loi naturelle selon qu'elle appartient au bien des enfants, mais non selon qu'elle appartient au bien du sacrement.

La réponse au *troisième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (in corp. et in solut. præc.).

(1) D'où il suit qu'il n'appartient à aucun pouvoir humain de dissoudre le lien du mariage qui a été légitimement contracté. Car il n'y a que Dieu qui puisse dispenser à l'égard de la loi naturelle.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mariage se rapporte principalement au bien commun, en raison de sa fin principale qui est le bien des enfants; quoiqu'en raison de sa fin secondaire il se rapporte au bien de la personne qui le contracte, selon qu'il est par lui-même un remède à la concupiscence. C'est pourquoi dans les lois du mariage on considère plutôt ce qui est avantageux à tous que ce qui ne peut convenir qu'à un seul. Par conséquent quoique l'indissolubilité du mariage empêche le bien des enfants à l'égard d'un homme en particulier, néanmoins elle est convenable au bien des enfants absolument. C'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

ARTICLE II. — A-T-IL PU ÊTRE PERMIS PAR DISPENSE D'ABANDONNER SA FEMME?

1. Il semble qu'il n'ait pas pu être permis par dispense d'abandonner sa femme. Car ce qu'il y a dans le mariage de contraire au bien des enfants est contraire aux premiers préceptes de la loi de nature dont on ne peut dispenser. Or, le renvoi de la femme est de ce genre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Donc, etc.

2. La concubine diffère de l'épouse principalement en ce qu'elle n'est pas unie à l'homme d'une manière inséparable. Or, on n'a pu accorder par dispense le droit d'avoir des concubines. On ne peut donc pas non plus permettre à quelqu'un de renvoyer sa femme.

3. Les hommes sont maintenant susceptibles de recevoir une dispense, comme ils l'étaient autrefois. Or, maintenant on ne peut pas dispenser quelqu'un pour qu'il renvoie sa femme. On ne l'a donc pas pu non plus autrefois.

Mais c'est le *contraire*. Agar fut unie à Abraham comme son épouse, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXV, art. 5 ad 2 et 3). Or, il l'a renvoyée d'après un précepte divin et il n'a pas péché (*Gen.* XXI). Il a donc pu être permis à l'homme par dispense de renvoyer son épouse.

CONCLUSION. — Que l'on renferme l'indissolubilité parmi les premiers préceptes de la loi de nature ou parmi les seconds, elle peut être l'objet d'une dispense.

Il faut répondre que la dispense à l'égard des préceptes qui appartiennent d'une certaine manière à la loi de nature est une sorte de changement du cours naturel des choses. Ce changement peut être produit de deux manières : 1° Par une cause naturelle qui détourne une autre cause naturelle de son cours, comme cela a lieu dans toutes les choses qui arrivent quelquefois dans la nature par accident. Le cours des choses naturelles qui existent toujours ne se change pas de cette manière; il n'y a que celles qui arrivent le plus souvent. 2° Par une cause absolument surnaturelle, comme il arrive dans les miracles. Le cours naturel peut être changé de cette manière, non-seulement à l'égard de ce qui est établi pour se produire le plus souvent, mais encore à l'égard de ce qui est établi pour se produire toujours; comme on le voit pour le soleil qui fut arrêté du temps de Josué, et qui revint sur ses pas du temps d'Ezéchias, et par l'éclipse miraculeuse qui parut au moment de la passion du Christ. Il y a ainsi quelquefois une raison de dispenser des préceptes de la loi de nature dans les causes inférieures, et alors la dispense peut tomber sur les préceptes secondaires de la loi de nature, mais non sur les préceptes premiers, parce que ces préceptes sont des choses qui existent pour ainsi dire toujours, comme nous l'avons dit (quest. LXV, art. 1) au sujet de la pluralité des femmes et d'autres choses semblables. Il y a aussi quelquefois une raison de dispenser seulement pour des causes supérieures. Dans ce

cas Dieu peut dispenser même des premiers préceptes de la loi de nature (1) pour signifier ou pour montrer un mystère divin; comme on le voit au sujet de la dispense qui fut accordée à Abraham au sujet de l'ordre qu'il reçut de mettre à mort son fils innocent. Ces dispenses ne s'adressent pas en général à tout le monde, mais à quelques personnes en particulier, comme il arrive également à l'égard des miracles. Si donc l'indissolubilité du mariage est contenue parmi les premiers préceptes de la loi de nature, on n'a pu en dispenser que de la seconde manière. Si elle est renfermée parmi les préceptes secondaires de la loi naturelle on a pu aussi en dispenser de la première. Mais il semble qu'elle soit plutôt contenue parmi les préceptes secondaires de cette loi. Car l'indissolubilité du mariage ne se rapporte au bien des enfants (ce qui est la fin principale du mariage) que parce que les parents doivent pourvoir à leurs enfants pendant toute leur vie, en leur préparant d'une manière convenable ce qui est nécessaire à l'existence. Or, cette préparation n'appartient pas à l'intention première de la nature d'après laquelle tous les biens sont communs. C'est pourquoi il ne semble pas contraire à l'intention première de la nature de renvoyer sa femme, et par conséquent cela n'est pas contraire aux premiers préceptes, mais aux préceptes secondaires de la loi naturelle. Par conséquent il semble qu'on puisse en dispenser de la première manière.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le bien des enfants, selon qu'il appartient à l'intention première de la nature, on comprend la procréation, la nourriture et l'instruction jusqu'à ce que l'enfant soit un homme fait. Mais il semble qu'il appartienne à l'intention secondaire de la loi naturelle de pourvoir au delà à son avenir en lui laissant un héritage et d'autres biens (2).

Il faut répondre au *second*, qu'il est contraire au bien des enfants d'avoir une concubine, par rapport à ce que la nature se propose à leur égard dans son intention première, c'est-à-dire au sujet de l'éducation et de l'instruction qui demande que les parents habitent longtemps ensemble, ce qui n'a pas lieu pour une concubine qui se prend pour un temps. C'est pourquoi il n'y a pas de parité. Cependant, quant à l'intention seconde, on peut aussi prendre une concubine par dispense, comme on le voit d'après Osée (Os. I).

Il faut répondre au *troisième*, que l'indissolubilité, quoiqu'elle appartienne à l'intention secondaire du mariage, selon qu'il est un devoir de nature, appartient néanmoins à son intention première, selon qu'il est un sacrement de l'Eglise. C'est pour cela que depuis que le mariage a été institué pour être un sacrement de l'Eglise, tant que cette institution subsiste, on ne peut dispenser de l'indissolubilité, sinon en vertu de la seconde espèce de dispense.

ARTICLE III. — A-T-IL ÉTÉ PERMIS SOUS LA LOI DE MOISE DE RENVOYER SA FEMME?

1. Il semble que sous la loi de Moïse il ait été permis de renvoyer son épouse. Car une manière de consentir à une chose c'est de ne pas l'empêcher, lorsqu'on peut le faire. Or, il est défendu de consentir à ce qui est

(1) Saint Thomas a rétracté ce sentiment, du moins tacitement, en enseignant le contraire (I 2, quest. C, art. 8, et I 2, quest. XCIV, art. 5), où il démontre que Dieu ne dispense pas des premiers préceptes de la loi de nature.

(2) Ainsi le mariage n'est pas absolument indissoluble, puisqu'il est dissous quand un infidèle ne veut pas cohabiter pacifiquement avec son épouse convertie à la foi, et il l'est encore quand avant sa consommation l'une des parties fait le vœu solennel de religion.

illicite. Par conséquent puisque Moïse n'a pas empêché la répudiation de la femme et qu'il n'a pas péché, parce que *la loi est sainte*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* VII, 12), il semble que la répudiation ait été permise à une époque.

2. Les prophètes ont parlé d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint, comme on le voit (II. Pet. I). Or, Malachie dit (II, 16) : *Si vous haïssez votre femme renvoyez-la.* Par conséquent puisque ce que l'Esprit-Saint inspire n'est pas illicite, il semble que la répudiation de la femme ne l'ait pas toujours été.

3. Saint Chrysostome dit (alius auctor, hom. XXXII, in op. imperf. antè med.) que comme les apôtres ont permis les secondes noces, de même Moïse a permis le libelle de répudiation. Or, les secondes noces ne sont pas un péché. La répudiation de la femme sous la loi de Moïse n'en était donc pas un non plus.

4. Mais ce qui est *contraire* c'est que le Seigneur dit (Matth. XIX) : que le libelle de répudiation fut accordé aux Juifs par Moïse *à cause de la dureté de leur cœur*. Or, la dureté de leur cœur ne les excusait pas de péché. La loi sur le libelle de répudiation ne les en excusait donc pas non plus.

5. Saint Chrysostome dit (Sup. Matth. loc. cit.) que Moïse en accordant le libelle de répudiation n'a pas montré la justice de Dieu, mais il a enlevé du péché la coulpe qui y est attachée, de manière que ce péché n'en parût pas un aux Juifs qui agissaient en quelque sorte selon la loi.

CONCLUSION. — Sous la loi de Moïse il n'était pas permis de répudier sa femme, d'après l'ordre de Dieu; mais on le permettait à cause de la dureté de cœur des Juifs, pour éviter un plus grand mal.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. En effet il y en a qui disent que sous la loi ceux qui renvoyaient leur femme, après lui avoir donné un libelle de répudiation, n'étaient pas excusés de péché, quoiqu'ils fussent exempts de la peine que l'on devait infliger d'après la loi. C'est pour cela qu'il est dit que Moïse permit le libelle de répudiation. Ils établissent ainsi quatre espèces de permission. La première résulte de la privation du précepte. C'est ainsi que quand on ne commande pas un plus grand bien on dit que l'on permet un bien moindre, comme l'Apôtre en n'ordonnant pas la virginité a permis le mariage (I. *Cor.* VII). La seconde provient de la privation de défense; comme on dit que les péchés véniels sont permis, parce qu'ils ne sont pas défendus. La troisième repose sur la privation de contrainte; on dit ainsi que Dieu permet tous les péchés, dans le sens qu'il ne les empêche pas, lorsqu'il pourrait le faire. La quatrième s'appuie sur la privation de punition. C'est ainsi que le libelle de répudiation fut permis sous la loi de Moïse, non pour produire un plus grand bien, comme la dispense qu'on accordait au sujet de la pluralité des femmes, mais pour empêcher le mal, par exemple le meurtre de la femme auquel les Juifs étaient très-enclins à cause de la dépravation de leur appétit irascible. C'est aussi dans ce sens qu'il leur fut permis de prêter à usure aux étrangers à cause de la corruption de leur appétit concupiscible, dans la crainte qu'ils n'agissent ainsi avec leurs frères. Le sacrifice de jalousie leur fut aussi permis à cause de l'influence fâcheuse que le soupçon pouvait exercer sur leur raison et pour l'empêcher de corrompre en eux le jugement. — Mais parce que la loi ancienne, quoiqu'elle ne conférât pas la grâce, avait été cependant donnée pour montrer le péché, comme le disent communément les Pères, il semble à d'autres pour ce motif que si les Juifs eussent péché en répudiant leur femme, la loi ou les prophètes auraient dû au moins les en prévenir : *Annoncez à mon peuple ses péchés*, est-il dit à

Isaïe (LVIII, 1). Autrement il semblerait qu'on les eût trop négligés si on ne leur eût jamais enseigné les choses nécessaires au salut qu'ils ne connaissaient pas. C'est pour cette raison qu'ils disent que quoique ce soit une chose mauvaise par soi que de répudier sa femme, cependant elle devenait permise d'après la permission que Dieu en avait donnée. Et ils appuient leur sentiment de l'autorité de saint Chrysostome qui dit (loc. sup. cit.) que le législateur a enlevé du péché la coulpe, quand il a permis la répudiation. Et quoique cette opinion soit probable (1), cependant la première est soutenue plus communément. Nous devons donc répondre aux raisons de l'un et de l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que quelqu'un qui peut empêcher une chose ne pèche pas, s'il s'abstient de le faire, quand il n'espère pas corriger l'abus, mais qu'il croit au contraire que sa défense sera l'occasion d'un plus grand mal. C'est ce qui est arrivé à Moïse; et c'est pour cela qu'appuyé sur l'autorité de Dieu il n'a pas défendu le libelle de répudiation.

Il faut répondre au *second*, que les prophètes inspirés par l'Esprit-Saint ne disaient pas qu'on devait renvoyer sa femme, comme si l'Esprit-Saint l'eût commandé, mais ils le conseillaient, comme une chose permise pour éviter de plus grands maux.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on ne doit pas considérer ces deux permissions comme semblables sous tous les rapports, mais seulement quant à la même cause; parce qu'elles avaient été accordées l'une et l'autre pour empêcher l'homme de se dégrader.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique la dureté de cœur n'exempte pas de péché, cependant la permission donnée en raison de cette dureté excusait. Car il y a des choses qu'on défend à ceux qui se portent bien et qu'on ne défend pas à ceux qui ont des infirmités corporelles. Cependant ces derniers ne pèchent pas en faisant usage de la permission qui leur a été accordée.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'un bien peut être interrompu de deux manières : 1° pour obtenir un bien plus grand, et alors la cessation de ce bien faite en vue d'un bien plus considérable est louable. C'est ainsi que Jacob a cessé d'une manière louable de n'avoir qu'une femme à cause du bien des enfants. 2° On cesse un bien pour éviter un plus grand mal. Alors si elle se fait par l'autorité de celui qui peut dispenser, la cessation de ce bien n'a rien de coupable, mais elle n'est pas non plus une chose louable. C'est ainsi que sous la loi de Moïse on brisait l'indissolubilité du mariage pour éviter un plus grand mal, c'est-à-dire le meurtre de la femme. C'est pour ce motif que S. Chrysostome dit que la loi a enlevé au péché sa coulpe. Car, quoiqu'il y ait dans la répudiation quelque chose de déréglé, ce qui lui fait donner le nom de péché, cependant elle ne méritait ni peine corporelle, ni peine éternelle par suite de la dispense que Dieu avait accordée, et par conséquent la coulpe n'existait plus. C'est pourquoi le même Père ajoute que la répudiation était mauvaise à la vérité, mais que par là même qu'elle était permise elle était licite. Ceux qui soutiennent la première opinion ne rapportent ces paroles qu'à l'exemption de la peine temporelle.

(1) Sanchez prétend que la répudiation de la femme était permise d'après la loi, et il cite les autorités qui sont de son sentiment (lib. X, disp. 1); mais les thomistes regardent le sentiment contraire comme plus probable. Saint Thomas soutient d'ailleurs ce même sentiment (1 2, quest. CV, art. 4 ad 8, et quest. CVIII, art. 3 ad 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 125).

ARTICLE IV. — ÉTAIT-IL PERMIS A LA FEMME RÉPUDIÉE DE PRENDRE UN AUTRE MARI ?

1. Il semble qu'il était permis à la femme répudiée de prendre un autre mari. Car dans la répudiation il y avait plus de tort du côté du mari qui renvoyait sa femme que du côté de la femme qui était renvoyée. Or, l'homme pouvait sans péché épouser une autre femme. Donc la femme pouvait aussi sans péché épouser un autre homme.

2. S. Augustin dit au sujet de la pluralité des femmes (implic. lib. *De bono conjug.* cap. 15 et 18) que quand c'était la coutume (*mos*) il n'y avait pas de péché. Or, sous la loi ancienne c'était la coutume que la femme répudiée épousât un autre homme, comme on le voit (*Deut.* XXIV, 2) : *Cùm egressa virum alterum duxerit*, etc. Elle ne péchait donc pas en prenant un autre mari.

3. Le Seigneur montre (Matth. v) que la justice du Nouveau Testament est surabondante par rapport à la justice de l'Ancien. Or, il dit qu'il appartient à la surabondance de la justice du Nouveau Testament que la femme qui a été répudiée n'épouse pas un autre homme. C'était donc permis sous la loi ancienne.

4. Mais ce qui est *contraire* c'est qu'il est dit (Matth. v, 32) : *Celui qui épouse une femme qui a été répudiée fait une fornication.* Or, la fornication n'a jamais été permise sous la loi ancienne. Il n'a donc pas été permis non plus à la femme répudiée de prendre un autre mari.

5. Il est dit aussi (*Deut.* XXIV, 3) que la femme répudiée qui épousait un autre mari *était souillée et qu'elle devenait abominable devant le Seigneur...* Elle péchait donc en épousant un autre mari.

CONCLUSION. — Puisque la femme est liée à l'homme tant qu'il vit, celle qui est répudiée ne peut prendre un autre mari, à moins que Dieu ne le lui permette par une dispense.

Il faut répondre que d'après le premier sentiment que nous avons exposé (art. préc.) la femme péchait en épousant après sa répudiation un autre homme, parce que le premier mariage n'était pas encore détruit, d'après ces paroles de S. Paul : *La femme est liée à son mari par la loi du mariage tant qu'il est vivant* (*Rom.* VII, 2). Or, elle ne pouvait pas avoir simultanément plusieurs hommes. — Mais d'après la seconde opinion, comme il était permis à l'homme d'après une dispense divine de répudier sa femme, de même il était permis à la femme d'épouser un autre homme. Car l'indissolubilité du mariage était détruite par l'effet de la dispense divine ; et les paroles de l'Apôtre s'entendent du cas où l'indissolubilité subsiste. Nous allons répondre aux raisons de l'un et de l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il était permis à l'homme d'avoir simultanément plusieurs épouses d'après une dispense divine. C'est pour ce motif qu'après avoir renvoyé l'une, quoique le mariage ne fût pas rompu, il pouvait en épouser une autre. Mais il n'a jamais été permis à la femme d'avoir plusieurs maris. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que dans ce passage de S. Augustin le mot *mos* ne se prend pas pour la coutume, mais pour un acte honnête, comme on dit qu'un homme est moral, parce qu'il a de bonnes mœurs (*bonorum morum*), et c'est ainsi que la philosophie morale tire sa dénomination du même mot.

Il faut répondre au *troisième*, que le Seigneur montre (Matth. v) que la loi nouvelle surpasse par ses conseils la loi ancienne, non-seulement par rapport aux choses que la loi ancienne rendait licites, mais encore par rapport

à celles qui étaient défendues sous la loi ancienne, mais qu'un grand nombre croyaient permises, parce qu'ils n'entendaient pas convenablement les préceptes; comme cela est évident à l'égard de la haine des ennemis. Il en a été aussi de même au sujet de la répudiation.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette parole du Christ se rapporte au temps de la loi nouvelle où cette permission a été retirée. C'est aussi de la sorte que s'entend ce passage de S. Chrysostome (alius auct.) qui dit (hom. XII in op. imperf. ant. med.) que celui qui renvoie son épouse d'après la loi commet quatre iniquités : parce que, par rapport à Dieu il est homicide, en ce qu'il a le dessein de tuer sa femme, s'il ne la renvoyait pas ; parce qu'il la renvoie sans qu'elle soit coupable d'adultère , ce qui est le seul cas où l'Evangile permette de la renvoyer ; et aussi parce qu'il la rend adultère ainsi que celui qui s'unit à elle.

Il faut répondre au *cinquième*, que la glose dit *(interlin.) : Elle est souillée et abominable*, c'est-à-dire au jugement de celui qui l'a renvoyée auparavant comme étant souillée, et par conséquent il n'est pas nécessaire qu'elle soit souillée absolument. — Ou bien on dit qu'elle est souillée de la même manière qu'on disait impur celui qui touchait un mort ou un lépreux. Il ne contractait pas l'impureté de la faute, mais celle de l'irrégularité légale. C'est pour cela qu'il n'était pas permis à un prêtre d'épouser une veuve ou une femme qui avait été répudiée.

ARTICLE V. — ÉTAIT-IL PERMIS AU MARI DE REPRENDRE LA FEMME QU'IL AVAIT RÉPUDIÉE (1)?

1. Il semble qu'il était permis à l'homme de reprendre la femme qu'il avait répudiée. Car il est permis de redresser le mal qu'on a fait. Or, le mari en répudiant sa femme faisait une mauvaise action. Il lui était donc permis de la réparer en rappelant près de lui son épouse.

2. Il a toujours été permis d'être indulgent pour celui qui pèche, puisque c'est un précepte moral qui subsiste sous toute espèce de loi. Or, l'homme en reprenant la femme qu'il avait répudiée se montrait indulgent pour ses fautes. Cela lui était donc permis.

3. Le Deutéronome (XXIV, 4) donnant la raison pour laquelle la femme répudiée ne peut être reprise dit que c'est *parce qu'elle a été souillée*. Or, une femme répudiée ne se souille qu'en épousant un autre homme. Il était donc permis de la reprendre du moins avant qu'elle n'eût contracté un second mariage.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Deut*. XXIV, 4) : que *son premier mari ne pouvait la reprendre.*

CONCLUSION. — Pour que l'homme ne répudiât pas témérairement son épouse, il lui était défendu de la reprendre après l'avoir une fois répudiée.

Il faut répondre que dans la loi sur le libelle de répudiation il y avait des choses qui étaient permises, c'était le renvoi de la femme, et le droit qu'elle avait de s'unir à un autre, et il y avait deux préceptes, l'un qui ordonnait d'écrire le libelle de répudiation et l'autre qui défendait au mari qui avait répudié sa femme de pouvoir la reprendre. D'après ceux qui soutiennent la première opinion, cette défense fut établie pour punir la femme qui s'est alliée à un autre homme et qui s'est souillée par ce péché. D'après les autres ce fut pour que l'homme ne répudiât pas facilement sa femme

(1) On croit communément qu'il était permis au mari de reprendre sa femme si elle ne s'était pas unie à un autre homme après sa répudiation , mais que dans ce dernier cas il ne pouvait la reprendre.

qu'il était dans l'impossibilité de reprendre dans la suite d'aucune manière.

Il faut répondre au *premier* argument, que pour empêcher le mal qu'on commettait en répudiant sa femme, il était établi que l'homme ne pourrait reprendre la femme qu'il aurait répudiée, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*). C'est pour ce motif que Dieu en avait ainsi ordonné.

Il faut répondre au *second*, qu'il est toujours permis d'avoir de l'indulgence pour celui qui pèche quant aux sentiments du cœur, mais non quant à la peine que Dieu avait établie.

Il faut répondre au *troisième*, qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui prétendent qu'il était permis à l'homme de se réconcilier avec sa femme, si elle ne s'était pas mariée avec un autre; mais que dans ce cas, à cause de l'adultère auquel la femme s'était soumise volontairement, on lui infligeait pour peine de ne pas retourner à son premier mari. Mais parce que la défense de la loi est générale, d'autres disent pour ce motif que même avant de s'être mariée à un autre elle ne pouvait être rappelée du moment qu'elle avait été répudiée : parce que la pollution ne s'entend pas de la faute, mais d'après ce que nous avons dit (art. præc. ad 3).

ARTICLE VI. — LA CAUSE DE LA RÉPUDIATION A-T-ELLE ÉTÉ LA HAINE DU MARI CONTRE LA FEMME ?

1. Il semble que la cause de la répudiation ait été la haine du mari contre la femme. Car il est dit (Malach. II, 16) : *Si vous avez de la haine contre elle, renvoyez-la.* Donc, etc.

2. Il est dit (*Deut.* XXIV, 1) : *Si elle n'a pas trouvé faveur devant ses yeux à cause de quelque défaut honteux,* etc. Donc, etc.

3. Mais au *contraire*. La stérilité et la fornication sont plus contraires au mariage que la haine. Donc ces choses ont dû être la cause de la répudiation plutôt que la haine.

4. La haine peut être produite par la vertu de celui qui en est l'objet. Si donc la haine est une cause suffisante, alors la femme aurait pu être répudiée à cause de sa vertu ; ce qui est absurde.

5. Il est dit encore (*Deut.* XXII, 13) : *Si un homme ayant épousé une femme en conçoit ensuite de l'aversion et qu'il lui reproche un crime honteux avant son mariage, s'il échoue dans la preuve de son accusation, il sera battu de verges et condamné à cent sicles d'argent, et il ne pourra la répudier tant qu'il vivra.* La haine n'est donc pas une cause suffisante de répudiation.

CONCLUSION. — La haine de l'homme contre la femme est la cause la plus prochaine de la répudiation, lorsqu'elle se fait d'après une cause ; on doit reconnaître qu'elle a aussi d'autres causes, mais ce sont des causes éloignées.

Il faut répondre que la cause pour laquelle il a été permis de répudier sa femme, ce fut pour empêcher qu'elle ne fût mise à mort, comme le disent communément les saints Pères. Mais la cause la plus prochaine de l'homicide c'est la haine. C'est pour cela qu'elle est aussi la cause la plus prochaine de la répudiation. Or, la haine provient d'une cause comme l'amour aussi. Et c'est pour cette raison qu'il faut reconnaître d'autres causes de la répudiation qui sont des causes éloignées; ce sont celles qui étaient cause de la haine. Car saint Augustin dit (Glos. ord. sup. illud : *Si acceperit homo*, lib. I, De serm. Dom. in monte, cap. 14, à princ. *Deut.* XXIV). Il y avait dans la loi beaucoup de causes de renvoyer son épouse (1), le Christ n'a ex-

(1) Les causes de répudiation s'étaient tellement multipliées à l'avénement du Christ, qu'on

cepté que la fornication, et il ordonne de supporter les autres fautes en vue de la fidélité et de la chasteté conjugale. Or, ces causes s'entendent soit des souillures du corps, comme une infirmité ou une tache notable; soit des fautes de l'âme comme la fornication, ou quelque autre chose semblable qui soit contraire aux mœurs. Il y en a qui restreignent davantage ces causes en disant avec assez de probabilité qu'il n'était permis de répudier que pour une cause qui survenait après le mariage, et non pour toute espèce de cause, mais seulement pour celles qui peuvent empêcher le bien des enfants soit pour le corps, comme la stérilité, ou la lèpre, ou quelque chose de semblable; soit pour l'âme, comme si elle avait des mœurs mauvaises que les enfants pourraient imiter par suite de leurs rapports avec elle. Mais il y a une glose (*interl.* sup. illud *Deut.* xxiv : *Si non invenerit gratiam*, etc.) qui paraît trop restreindre ces causes en les rapportant au péché, quand elle dit que là par souillure on entend le péché. Toutefois le mot péché ne désigne pas seulement les fautes de l'âme, mais encore les défauts du corps.

Nous accordons donc par là les deux *premiers* arguments.

Il faut répondre au *troisième*, que la stérilité et les autres choses semblables sont une cause de haine, et par conséquent elles sont des causes éloignées de la répudiation.

Il faut répondre au *quatrième*, que personne n'est haïssable à cause de la vertu, absolument parlant, parce que la bonté est cause de l'amour. C'est pourquoi cette raison n'est pas solide.

Il faut répondre au *cinquième*, que c'était pour punir le mari qu'on lui enlevait le droit de répudier jamais sa femme, sicut etiam in alio casu quando puellam defloraverat.

ARTICLE VII. — LES CAUSES DE LA RÉPUDIATION DEVAIENT-ELLES ÊTRE ÉCRITES SUR LE LIBELLE ?

1. Il semble que l'on devait écrire sur le libelle les causes de la répudiation. Car le libelle de répudiation quand il était écrit mettait à l'abri de la peine de la loi. Or, cela paraît absolument injuste, si l'on ne donnait pas des causes suffisantes pour la répudiation. Il fallait donc les écrire sur le libelle.

2. Cet écrit ne paraissait pas avoir d'autre but que de montrer les causes de la répudiation. Si on ne les écrivait pas, il était donc inutile de faire ce libelle.

3. Le Maître des sentences le dit (*Sent.* iv, dist. 33).

Mais c'est le *contraire*. Les causes de la répudiation étaient suffisantes ou elles ne l'étaient pas. Si elles étaient suffisantes, on enlevait à la femme le moyen de se marier de nouveau, ce que la loi lui permettait. Si elles étaient insuffisantes, on faisait voir que la répudiation était injuste, et par conséquent la répudiation ne pouvait avoir lieu. On n'inscrivait donc en détail d'aucune manière les causes de la répudiation.

CONCLUSION. — Les causes de la répudiation ne s'inscrivaient pas en particulier, mais en général sur le libelle de répudiation, afin que par le délai qui était nécessaire et par le conseil des scribes l'homme abandonnât son projet de répudiation.

Il faut répondre que les causes de répudiation n'étaient pas écrites en détail sur le libelle, mais en général pour montrer que la répudiation était juste. D'après Josèphe (lib. iv *Antiquit.* cap. 6, circ. med.) on agissait ainsi pour que la femme qui avait son libelle de répudiation par écrit, pût se ma-

lui demande si le mari peut renvoyer sa femme *quacumque ex causa*, et il ne fait d'exception que pour la fornication.

rier avec un autre ; car autrement on n'aurait pas cru en elle. D'après cet auteur il était écrit sur le libelle : *Je te promets que je ne vivrai jamais avec toi.* Mais d'après saint Augustin (lib. XIX *Cont. Faust.* cap. 26) on écrivait le libelle pour que le délai qui intervenait (1) et les conseils des scribes parvinssent à détourner l'homme du projet de répudiation qu'il avait conçu.

La réponse aux objections est par là même évidente.

QUESTION LXVIII.

DES ENFANTS ILLÉGITIMES.

Nous devons ensuite nous occuper des enfants illégitimes, et à cet égard trois questions se présentent : 1° Ceux qui naissent hors d'un vrai mariage sont-ils illégitimes ? — 2° Les enfants illégitimes doivent-ils souffrir de leur illégitimité un dommage ? — 3° Peuvent-ils être légitimés ?

ARTICLE I. — LES ENFANTS QUI NAISSENT HORS D'UN VRAI MARIAGE SONT-ILS ILLÉGITIMES ?

1. Il semble que les enfants qui naissent hors d'un vrai mariage soient légitimes. Car on appelle *fils légitime* celui qui est né selon la loi. Or, tout le monde naît selon la loi, du moins selon la loi de nature qui est la plus forte. Donc on dit de tout enfant qu'il est légitime.

2. On dit communément qu'un enfant légitime est celui qui est né d'un mariage légitime ou d'un mariage qui est réputé tel aux yeux de l'Eglise. Or, il arrive quelquefois qu'un mariage est réputé légitime à la face de l'Eglise et qu'il a un empêchement qui le rend invalide, et que ceux qui se marient à la face de l'Eglise le savent bien ; et s'ils se marient en secret et qu'ils ignorent l'emprêchement, le mariage paraît légitime à la face de l'Eglise du moment que l'Eglise ne le défend pas. Donc les enfants nés hors d'un mariage véritable ne sont pas illégitimes.

Mais c'est le *contraire*. On appelle illégitime ce qui est contraire à la loi. Or, ceux qui naissent hors mariage, naissent contrairement à la loi. Ils sont donc illégitimes.

CONCLUSION. — Les enfants qui naissent de la simple fornication ne sont pas légitimes, mais seulement naturels ; ceux qui naissent de l'inceste ou de l'adultère ne sont ni naturels, ni légitimes.

Il faut répondre que pour les enfants on distingue quatre sortes d'états. Car il y en a qui sont naturels et légitimes, comme ceux qui naissent d'un mariage légitime et véritable. Il y en a qui sont naturels sans être légitimes, comme les enfants qui naissent d'une simple fornication. Il y en a qui sont légitimes et qui ne sont pas naturels, comme les enfants adoptifs. Il y en a qui ne sont ni légitimes, ni naturels ; comme les enfants nés de l'adultère ou de l'inceste (2). Car ils naissent contrairement à la loi positive et contrairement à la loi naturelle. Il faut donc reconnaître qu'il y a des enfants illégitimes.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique ceux qui naissent de rapports illicites naissent selon la nature qui est commune à l'homme et à tous les animaux, cependant ils naissent contrairement à la loi de nature qui est propre aux hommes ; parce que la fornication, l'adultère et les autres crimes de ce genre sont contraires à la loi naturelle. C'est pour ce motif qu'ils ne sont légitimes d'après aucune loi.

(1) Il fallait un délai déterminé pour présenter ce libelle au conseil des scribes, et dans cet intervalle le mari pouvait réfléchir et renoncer à son projet.

(2) On les appelle incestueux ou adultérins.

Il faut répondre au *second*, que l'ignorance excuse de péché les rapports illicites, si elle n'est pas affectée. Par conséquent ceux qui se marient de bonne foi à la face de l'Eglise, quoiqu'il y ait un empêchement, ne pèchent pas, parce qu'ils l'ignorent, et leurs enfants ne sont pas illégitimes. Mais s'ils connaissent l'empêchement, quoique l'Eglise qui l'ignore les supporte, ils ne sont pas exempts de péché et leurs enfants n'en sont pas moins illégitimes. S'ils ne le connaissent pas et qu'ils contractent en secret (1), ils ne sont pas non plus excusés, parce que cette ignorance paraît affectée.

ARTICLE II. — LES ENFANTS ILLÉGITIMES DOIVENT-ILS SUBIR QUELQUE DOMMAGE DE LEUR NAISSANCE?

1. Il semble que les enfants illégitimes ne doivent subir aucun dommage de leur naissance. Car un fils ne doit pas être puni pour un péché de son père, comme on le voit par la sentence du Seigneur (Ezech. XVIII). Or, si un enfant naît de rapports illicites, ce n'est pas sa faute, mais celle de son père. Il ne doit donc par suite subir aucun dommage.

2. La justice humaine vient de la justice divine. Or, Dieu donne également les biens naturels aux enfants légitimes et illégitimes. D'après le droit humain les enfants illégitimes doivent donc aussi être mis sur la même ligne que les enfants légitimes.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Gen.* XXV) : que Abraham donna tous ses biens à Isaac et qu'il fit des présents aux enfants qu'il avait eus de ses concubines; ils n'étaient cependant pas nés de relations criminelles. Donc à plus forte raison ceux qui naissent de relations coupables doivent plutôt éprouver une perte en ne succédant pas aux biens de leurs pères.

CONCLUSION. — Les enfants illégitimes sont frappés d'une double perte : l'une résulte de ce qu'ils ne sont pas admis aux actes légitimes; l'autre provient de ce qu'ils ne succèdent pas à l'héritage de leur père. Cependant les enfants naturels peuvent hériter du sixième; les incestueux ne le peuvent d'aucune manière, sinon que les parents sont tenus de leur procurer les choses nécessaires.

Il faut répondre qu'on dit d'une personne qu'elle subit une perte par suite d'une chose de deux manières : 1° Quand on lui soustrait ce qui lui était dû. Un enfant illégitime n'encourt ainsi aucune perte. 2° Quand on lui retire quelque chose qui ne lui est pas dû, mais qui autrement pouvait lui être dû. Un enfant illégitime subit ainsi deux sortes de perte : l'une parce qu'il n'est pas admis aux actes légitimes, comme aux offices et aux dignités qui requièrent une certaine honnêteté dans ceux qui les exercent (2) ; l'autre parce qu'ils ne succèdent pas à l'héritage de leur père. Cependant les enfants naturels peuvent hériter, mais pour le sixième seulement (3). Les incestueux ne le peuvent nullement, quoique leurs parents soient tenus de droit naturel à leur fournir le nécessaire. Il appartient donc à la sollicitude de l'évêque de forcer leur père et leur mère de pourvoir à leurs besoins.

(1) Dans ce cas le mariage est nul, puisque d'après le concile de Trente tous les mariages clandestins sont invalides. Il n'est pas nécessaire, dans les pays où ce décret est reçu, qu'il y ait d'autres empêchements.

(2) Comme les ordres, ainsi que nous l'avons vu (quest. XXXIX, art. 5).

(3) D'après notre code civil les enfants naturels ne sont point héritiers; la loi ne leur accorde de droit sur les biens de leur père ou mère décédés que lorsqu'ils ont été légalement reconnus. Et dans le cas où l'enfant naturel est légalement reconnu : si le père ou la mère a laissé des descendants légitimes, ce droit est d'un tiers de la portion héréditaire que l'enfant naturel aurait eue s'il eût été légitime; il est de la moitié, lorsque les père ou mère ne laissent pas de descendants, mais bien des ascendants ou des frères ou des sœurs; il est des trois quarts, lorsque les père ou mère ne laissent ni descendants, ni ascendants, ni frères, ni sœurs. Il a droit à la totalité des biens, lorsque ses père ou mère ne laissent pas de parents au degré successible. — Ces dispositions ne sont pas applicables aux enfants adultérins ou incestueux; la loi ne leur accorde que les aliments (art. 756, 757, 758 et 762).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce n'est pas une peine d'encourir ce dommage de la seconde manière. C'est pour ce motif que nous ne disons pas que c'est une peine pour quelqu'un de ne pas succéder à un royaume, parce qu'il n'est pas le fils du roi. De même ce n'est pas une peine pour quelqu'un qui n'est pas légitime que les choses qui appartiennent aux enfants légitimes ne lui soient pas dues.

Il faut répondre au *second*, que la relation criminelle n'est pas contraire à la loi, selon qu'elle est un acte de la puissance génératrice, mais selon qu'elle procède de la volonté dépravée. C'est pour cela qu'un enfant illégitime n'encourt pas de perte par rapport aux choses qui s'acquièrent au moyen de l'origine naturelle, mais par rapport à celles qui sont produites par la volonté ou qui se possèdent de cette manière.

ARTICLE III. — UN ENFANT ILLÉGITIME PEUT-IL ÊTRE LÉGITIMÉ?

1. Il semble qu'un enfant illégitime ne puisse pas être légitimé. Car il y a autant de distance du légitime à l'illégitime que de l'illégitime au légitime. Or, le légitime ne devient jamais illégitime. L'illégitime ne devient donc jamais non plus légitime.

2. Un acte charnel illégitime produit un enfant illégitime. Or, un acte illégitime ne devient jamais légitime. Donc un enfant illégitime ne peut être légitimé.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est établi par une loi peut être révoqué par elle. Or, l'illégitimité des enfants a été établie par la loi positive. Un enfant illégitime peut donc être légitimé par celui qui a l'autorité de la loi.

CONCLUSION. — Puisque les enfants sont appelés illégitimes d'après la loi positive, ils peuvent aussi être légitimés par cette même loi.

Il faut répondre qu'un enfant illégitime peut être légitimé, non de manière que sa naissance soit rendue légitime, parce que c'est un fait passé et qu'on ne peut jamais rendre légitime une chose du moment qu'elle a été illégitime une fois; mais on dit qu'il est légitimé dans le sens que les pertes que subit un enfant illégitime lui sont épargnées par l'autorité de la loi. Il y a six manières de légitimer. Il y en a deux d'après les canons (cap. *Conquestus* et cap. *Tanta*, Qui filii sunt legit.), quand on épouse la femme dont on a eu un enfant illégitime, s'il n'y a pas eu adultère (1), et par une indulgence spéciale et une dispense du souverain pontife. D'après les lois civiles il y a encore quatre autres manières de légitimer (2). La première c'est quand le père offre son fils naturel à la cour de l'empereur, car il est par là même légitimé à cause de l'honneur attaché à cette position. Le second quand le père le désigne pour son héritier légitime sur son testament et que le fils présente ensuite le testament à l'empereur. Le troisième lorsqu'il n'y a point de fils légitime et que le fils naturel se met au service du prince. Le quatrième quand le père dans un acte public, ou sous l'attestation de trois témoins, l'appelle légitime sans ajouter qu'il est naturel.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut faire grâce à quelqu'un sans injustice, mais on ne peut condamner personne que pour une faute. C'est pourquoi on peut rendre légitime celui qui est illégitime, plu-

(1) D'après nos lois un enfant naturel peut être légitimé par un mariage subséquent, pourvu que cet enfant ne soit ni incestueux, ni adultérin. Il est à remarquer que c'est l'époque de la conception qui fixe l'état de l'enfant. Les enfants adultérins et incestueux peuvent cependant être reconnus à l'effet d'obtenir des aliments, conformément à l'article 762.

(2) Ces lois appartiennent au droit ancien. Voyez à ce sujet le code civil (lib. I, cap. 3).

tôt qu'on ne peut faire le contraire. Car quoique un enfant légitime soit quelquefois privé de son héritage pour une faute, cependant on ne dit pas qu'il est fils illégitime, parce qu'il est né légitimement.

Il faut répondre au *second*, que l'acte charnel illégitime a en lui un défaut indestructible par lequel il est contraire à la loi. C'est pour cela qu'il ne peut devenir légitime. Il n'en est pas de même de l'enfant illégitime qui n'a pas un défaut de cette nature.

QUESTION LXIX.

DE CE QUI SE RAPPORTE A LA RÉSURRECTION ET D'ABORD DU LIEU DES AMES APRÈS LA MORT.

Nous devons ensuite nous occuper de ce qui se rapporte à l'état de la résurrection. Car après avoir parlé des sacrements qui délivrent l'homme de la mort du péché, nous devons ensuite traiter de la résurrection qui délivre l'homme de la mort de la peine. — Dans le traité de la résurrection il y a trois choses à considérer : celles qui précèdent la résurrection, celles qui l'accompagnent et celles qui la suivent. — C'est pourquoi il faut parler : 1° de ce qui précède en partie, sinon totalement, la résurrection ; 2° de la résurrection et des circonstances qui l'accompagnent ; 3° de ce qui doit la suivre. Sur les choses qui précèdent la résurrection il faut considérer : 1° les lieux assignés aux âmes après la mort ; 2° la qualité et la peine des âmes séparées qui leur est infligée par le feu ; 3° les suffrages au moyen desquels les âmes des morts reçoivent un aide des vivants ; 4° les prières des saints qui sont dans le ciel ; 5° les signes qui précéderont le jugement général ; 6° le feu qui précédera la face du juge dans la dernière conflagration du monde. — Sur la première de ces six considérations sept questions se présentent : 1° Y a-t-il des lieux qui soient assignés aux âmes après la mort ? — 2° Les âmes y sont-elles conduites immédiatement après la mort ? — 3° Peuvent-elles en sortir ? — 4° Le limbe de l'enfer est-il la même chose que le sein d'Abraham ? — 5° Le limbe est-il la même chose que l'enfer des damnés ? — 6° Le limbe des patriarches est-il le même que le limbe des enfants ? — 7° Doit-on distinguer autant de lieux différents pour les âmes ?

ARTICLE I. — ASSIGNE-T-ON DES LIEUX PARTICULIERS POUR LES AMES APRÈS LA MORT ?

1. Il semble qu'on n'assigne pas de lieux particuliers aux âmes après la mort. Car, comme le dit Boëce (lib. *De hebd.* in princ.), c'est une opinion communément reçue parmi les sages que les êtres incorporels n'existent pas dans un lieu. Saint Augustin est du même sentiment quand il dit (sup. *Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 32) qu'on peut répondre immédiatement que l'âme ne se porte vers les lieux corporels qu'autant qu'elle est unie avec un corps, ou qu'elle ne s'y porte pas localement. Or, l'âme séparée du corps n'a pas un corps, comme le dit saint Augustin. Il est donc ridicule qu'on assigne des lieux aux âmes séparées.

2. Tout ce qui a un lieu déterminé a plus de rapport avec ce lieu qu'avec un autre. Or, les âmes séparées, comme toutes les autres substances spirituelles, se rapportent indifféremment à tous les lieux. Car on ne peut pas dire qu'elles s'accordent avec certains corps et qu'elles diffèrent des autres, puisqu'elles sont absolument éloignées de toutes les conditions corporelles. On ne doit donc pas leur assigner des lieux déterminés.

3. On n'assigne quelque chose après la mort aux âmes séparées qu'à titre de peine ou de récompense. Or, un lieu corporel ne peut être pour elles une peine ou une récompense, puisqu'elles ne reçoivent rien des corps. On ne doit donc pas leur assigner de lieux particuliers.

Mais c'est le *contraire*. Le ciel empyrée est un lieu corporel, néanmoins

quand il fut fait Dieu le remplit d'anges, comme le dit Strabus (hab. in gloss. ord. in princ. Genes.). Par conséquent puisque les anges sont incorporels, comme les âmes séparées le sont, il semble qu'on doive aussi assigner aux âmes séparées des lieux déterminés.

C'est une chose évidente d'après ce que raconte saint Grégoire (*Dial.* lib. IV, cap. 25, 29, 30 et 40), qu'après la mort les âmes vont dans des lieux corporels différents, comme on le voit au sujet de Paschase, que Germain, évêque de Capoue, trouva dans les bains, et au sujet de l'âme du roi Théodoric qui d'après ce Père fut conduite en enfer. Les âmes ont donc après la mort des lieux particuliers.

CONCLUSION. — Comme nous disons que Dieu est au ciel, de même nous assignons une place au ciel pour les âmes bienheureuses qui participent parfaitement à sa divinité ; tandis que nous disons que les lieux contraires sont réservés aux âmes qui ne sont pas revêtues de ce caractère.

Il faut répondre que quoique les substances spirituelles ne dépendent pas du corps selon leur être, cependant les choses corporelles sont gouvernées par Dieu au moyen des choses spirituelles, comme le disent saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4 et 5) et saint Grégoire (*Dial.* IV, cap. 5). C'est pourquoi il y a un rapport de convenance entre les substances spirituelles et les substances corporelles, de telle sorte que les corps les plus nobles sont soumis aux substances spirituelles les plus élevées. C'est d'après cela que les philosophes ont établi l'ordre des substances séparées suivant l'ordre des mobiles. Ainsi quoiqu'après la mort on n'assigne pas aux âmes de corps dont elles soient les formes ou les moteurs déterminés, cependant on leur détermine des lieux corporels qui conviennent au degré de leur dignité, dans lesquels elles existent localement de la manière que les choses incorporelles peuvent être dans un lieu, selon qu'elles approchent plus ou moins de la substance première à laquelle on assigne par convenance le lieu le plus élevé, c'est-à-dire de Dieu, dont il est dit dans l'Ecriture qu'il a son siége dans le ciel (*Ps.* CII et Is. LXVI). C'est pour ce motif que nous disons que les âmes qui participent parfaitement à la Divinité sont dans le ciel, au lieu que nous plaçons dans un lieu contraire celles qui ne peuvent y participer.

Il faut répondre au *premier* argument, que les êtres incorporels ne sont pas dans un lieu d'une manière qui nous soit connue et familière, comme nous disons que les corps sont proprement dans un lieu, mais ils y sont de la manière qui convient aux substances spirituelles et qui ne peut être pleinement manifeste pour nous.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes d'accord ou de ressemblance. L'une qui résulte de la participation de la même qualité, comme les choses chaudes s'accordent entre elles : cet accord ne peut exister entre les choses spirituelles et les lieux corporels. L'autre qui est fondée sur une certaine proportionnalité, d'après laquelle l'Ecriture transporte par métaphore les choses corporelles dans l'ordre spirituel. C'est ainsi que dans l'Ecriture il est dit que Dieu est le soleil, parce qu'il est le principe de la vie spirituelle, comme le soleil est le principe de la vie corporelle. Selon cette espèce de convenance il y a des âmes qui s'accordent mieux avec certains lieux. Ainsi les âmes qui sont éclairées spirituellement ont du rapport avec les corps lumineux, tandis que les âmes obscurcies par le péché en ont avec les lieux ténébreux.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme séparée ne reçoit rien directement des lieux corporels à la manière des corps qui doivent leur conser-

vation aux lieux qu'ils occupent; mais les âmes elles-mêmes, par là même qu'elles savent qu'elles sont destinées à tels ou tels lieux, en conçoivent de la joie ou du chagrin, et par conséquent le lieu devient pour elles une peine ou une récompense.

ARTICLE II. — LES AMES VONT-ELLES AU CIEL OU DANS L'ENFER IMMÉDIATEMENT APRÈS LA MORT (1)?

1. Il semble qu'aucune âme n'aille dans le ciel ou dans l'enfer immédiatement après la mort. Car sur ces paroles (*Ps.* XXXVI) : *Adhuc pusillum et non erit peccator*, la glose dit (ord. Aug.) que les saints sont délivrés à la fin du monde; mais qu'après cette vie ils ne seront pas encore là où sont les saints auxquels il sera dit : *Venez, les bénis de mon Père.* Or, ces saints seront dans le ciel. Donc les saints ne montent pas au ciel immédiatement après cette vie.

2. Saint Augustin dit (*Enchir.* cap. 119) : que pendant le temps qui s'écoule entre la mort d'un homme et la dernière résurrection les âmes sont renfermées dans des lieux secrets, selon que chacune d'elles est digne de repos ou de peine. Or, on ne peut entendre par ces lieux secrets le ciel et l'enfer, parce que les âmes seront aussi avec leurs corps après la dernière résurrection dans le ciel ou l'enfer. Il serait donc inutile de distinguer le temps antérieur à la résurrection et le temps qui lui est postérieur. Par conséquent elles ne seront ni dans l'enfer, ni dans le paradis jusqu'au jour du jugement.

3. La gloire de l'âme l'emporte sur celle des corps. Or, la gloire des corps s'accorde à tous simultanément, pour que la joie de chacun soit rendue plus grande par suite de la joie commune, comme on le voit par ce que dit la glose (interl. Pet. Lombard.) sur ces paroles de l'Apôtre (*Heb.* XI) : *Deo pro nobis aliquid melius providente*, etc., afin que dans la joie commune de tous la joie de chacun soit accrue. Donc à plus forte raison la gloire des âmes doit-elle être différée jusqu'à la fin pour être accordée à tous simultanément.

4. La peine et la récompense qu'on reçoit d'après la sentence du juge ne doivent pas précéder le jugement. Or, tout le monde recevra le feu de l'enfer et la joie du paradis d'après la sentence du Christ qui jugera, c'est-à-dire au jugement dernier, comme on le voit (Matth. XXV). Donc avant le jour du jugement personne ne monte au ciel ou ne descend en enfer.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (II. *Cor.* V, 1) : *Si l'habitation que nous avons sur la terre vient à se dissoudre, nous aurons une demeure qui n'est pas faite de main d'homme et qui nous est réservée dans le ciel.* Après la dissolution du corps, l'âme a donc la demeure qui lui avait été réservée au ciel.

L'Apôtre dit encore (*Phil.* I, 23) : *Je désire que mon corps soit dissous et que je sois avec le Christ;* d'où saint Grégoire conclut (*Dial.* IV, cap. 25) que celui qui ne doute pas que le Christ soit au ciel, ne nie pas non plus que l'âme de saint Paul y soit. Or, on ne doit pas nier que le Christ soit au ciel, puisque c'est un article de foi. On ne doit donc pas non plus douter que les âmes des saints y soient. Il est aussi évident qu'il y a des âmes qui descendent dans l'enfer immédiatement après leur mort, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. XVI, 22) : *Le riche mourut et il fut enseveli dans l'enfer.*

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des Arméniens et des Grecs, qui disent que les âmes des justes n'entreront dans le ciel qu'après le jugement général, lorsqu'elles seront unies à leurs corps.

CONCLUSION. — Comme les corps se portent vers le haut ou le bas en raison de leur légèreté ou de leur pesanteur, si rien ne s'y oppose, de même les âmes délivrées de la prison du corps vont au ciel pour y recevoir leur récompense, s'il ne leur reste plus de péché à expier, ou bien elles vont en enfer pour y subir la peine qu'elles méritent.

Il faut répondre que comme il y a dans les corps la gravité ou la légèreté d'après laquelle ils se portent vers leur lieu qui est la fin de leur mouvement; de même il y a dans les âmes le mérite ou le démérite qui les font parvenir à la récompense ou à la peine qui sont les fins de leurs actions. Ainsi comme un corps est porté immédiatement vers son lieu par sa pesanteur ou sa légèreté, si rien ne l'arrête; de même les âmes, après avoir brisé les liens du corps qui les retenaient dans cette vie, sont immédiatement récompensées ou punies, si rien ne s'y oppose, comme quand quelquefois elles sont empêchées de jouir de leur récompense par le péché véniel qui doit être auparavant expié; ce qui est cause que la récompense est différée. Et parce que le lieu qui convient aux âmes suivant qu'elles doivent être récompensées ou punies leur est assigné, aussitôt qu'une âme est délivrée du corps, elle est plongée dans l'enfer où elle s'envole vers les cieux, à moins qu'elle ne soit retenue par une dette qui demande que son triomphe soit différé pour qu'elle se purifie auparavant. Les témoignages de l'Ecriture sainte et les écrits des saints Pères prouvent manifestement cette vérité. Par conséquent on doit considérer le contraire comme une hérésie (1), ainsi qu'on le voit dans saint Grégoire (*Dial.* IV, cap. 25 et 28) et dans le livre des dogmes ecclésiastiques (cap. LXXXVIII).

Il faut répondre au *premier* argument, que la glose s'explique elle-même. Car après avoir dit : Ils ne seront pas encore là où seront les saints, etc., elle ajoute immédiatement : c'est-à-dire, ils n'auront pas la double étole que les saints auront à la résurrection.

Il faut répondre au *second*, que parmi ces lieux secrets dont parle saint Augustin il faut aussi compter l'enfer et le paradis, dans lesquels il y a des âmes qui sont renfermées avant la résurrection. Mais on distingue le temps qui précède la résurrection de celui qui la suit; parce qu'avant la résurrection les âmes seront là sans leur corps, tandis qu'après elles y seront avec lui; et parce que certaines âmes sont maintenant dans des lieux où elles ne seront plus après la résurrection.

Il faut répondre au *troisième*, que les hommes d'après leurs corps sont unis entre eux suivant une certaine continuité de rapports. Car c'est à ce point de vue qu'il est vrai de dire (*Act.* XVII, 26) que *d'un seul Dieu a fait tout le genre humain.* Mais il a formé les âmes à part; par conséquent il n'y a pas la même raison de convenance pour que tous les hommes soient simultanément glorifiés dans leur âme que pour qu'ils le soient simultanément dans leur corps. — En outre la gloire du corps n'est pas aussi essentielle que la gloire de l'âme. Les saints souffriraient donc un plus grand dommage, si la gloire de l'âme était différée, qu'ils n'en subissent de ce que la gloire du corps l'est. Et cette perte de gloire ne pourrait être compensée par le surcroît de joie que chacun ressent de la joie commune.

Il faut répondre au *quatrième*, que saint Grégoire se fait la même ob-

(1) Ce qui est incontestable, surtout depuis la décision de Benoît XI et cette définition du concile de Florence : *Definimus illorum animas qui post baptismum susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt; illas etiam quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, sunt purgatæ, in cœlum mox recipi.*

jection et qu'il la résout (*Dial.* lib. IV, cap. 25) : Si les âmes des justes, dit-il, sont maintenant dans le ciel, que recevront-elles pour la récompense de leur justice au jour du jugement? Et il répond : Ce qu'elles gagneront au jugement, c'est que maintenant elles ne jouissent que de la béatitude des âmes, tandis qu'elles jouiront en outre de la béatitude des corps, et elles ressentiront cette joie dans cette chair elle-même qui a enduré toutes sortes de douleurs et de tourments pour le Seigneur. On doit faire la même réponse au sujet des damnés.

ARTICLE III. — LES AMES QUI SONT DANS LE PARADIS OU L'ENFER PEUVENT-ELLES EN SORTIR (1)?

1. Il semble que les âmes qui sont dans le paradis ou l'enfer ne puissent en sortir. Car saint Augustin dit (lib. *De cura pro mort. agenda*, cap. 13 à princ.) : Si les âmes des morts s'intéressaient aux affaires des vivants, pour ne rien dire des autres, ma bonne mère qui me suivit sur terre et sur mer pour vivre avec moi ne m'abandonnerait aucune nuit; et il conclut de là que les âmes des morts ne s'occupent pas des affaires des vivants. Or, elles pourraient y prendre part, si elles sortaient de leur sejour. Elles n'en sortent donc pas.

2. Le Psalmiste dit (*Ps.* XXVI, 4) : *Pour que j'habite dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie*, et Job s'écrie (VII, 9) : *Celui qui sera descendu aux enfers n'en remontera pas.* Donc les bons aussi bien que les méchants ne sortent pas de leurs demeures.

3. Après la mort, comme nous l'avons dit (art. préc.), on donne des demeures aux âmes pour les récompenser ou pour les punir. Or, après la mort ni les récompenses des saints, ni les peines des damnés ne sont diminuées. Ils ne sortent donc pas de leurs demeures.

Mais ce qui est *contraire*, c'est ce que dit saint Jérôme contre Vigilance quand il lui adresse ainsi la parole : Tu dis que les âmes des apôtres et des martyrs sont ou dans le sein d'Abraham, ou dans un lieu de rafraîchissement, ou sous l'autel de Dieu, et qu'ils ne peuvent être présents à leurs tombeaux, quand ils le veulent. Imposeras-tu donc ainsi des lois à Dieu? rendras-tu captifs les apôtres? de manière qu'ils soient tenus sous une garde jusqu'au jour du jugement, et qu'ils n'existent pas avec leur Seigneur, eux dont il est écrit : *Qu'ils suivent l'Agneau partout où il va.* Et si l'Agneau est partout, on doit donc croire que ceux qui sont avec lui sont aussi partout. Il est donc ridicule de dire que les âmes des morts ne sortent pas de leurs demeures.

Saint Jérôme fait encore cet argument (*ibid.*). Puisque le diable et les démons vont partout dans le monde entier, et se rendent partout présents avec une rapidité excessive, pourquoi les martyrs, après avoir répandu leur sang, seraient-ils renfermés dans l'arche sans pouvoir en sortir? D'où l'on peut conclure non-seulement à l'égard des bons, mais encore à l'égard des méchants, qu'ils sortent quelquefois de leurs demeures, puisqu'ils ne sont pas plus damnés que les démons qui vont partout.

On peut prouver la même chose par saint Grégoire (*Dial.* lib. IV, cap. 36 et 40), lorsqu'il raconte d'une foule de morts qu'ils sont apparus à des vivants.

CONCLUSION. — Il ne peut pas se faire que les âmes sortent absolument du paradis ou de l'enfer, de manière que l'un ou l'autre cesse d'être leur lieu; mais elles peuvent en sortir pour un temps.

Il faut répondre qu'on peut entendre que quelqu'un sort de l'enfer ou du paradis de deux manières : 1° de façon qu'il en sorte absolument

(1) Cet article est contraire aux hérétiques qui ont nié l'immortalité de l'âme et aux philosophes qui ont admis la métempsycose.

et que le paradis ou l'enfer ne soit plus son lieu. En ce sens aucun de ceux qui ont été finalement envoyés dans l'enfer ou le paradis ne peut en sortir, comme nous le dirons (quest. LXXI, art. 5 ad 5). 2° On peut entendre que les âmes en sortent pour un temps, et alors il faut distinguer ce qui leur convient selon la loi de nature, et ce qui leur convient selon l'ordre de la providence divine. Car, comme le dit saint Augustin (in libro *De cura pro mort. agenda*, cap. 16, int. princ. et med.), les limites des choses humaines sont autres que les signes des vertus divines, et les choses qui se font naturellement sont autres que celles qui se font par miracle. Ainsi selon l'ordre naturel les âmes séparées renfermées dans leurs propres demeures sont absolument séparées de la société des vivants. Car selon le cours de la nature les hommes qui vivent dans une chair mortelle ne sont pas immédiatement unis aux substances séparées, puisque toute leur connaissance vient des sens, et il ne conviendrait pas que les âmes séparées sortissent de leurs demeures, sinon pour s'occuper des affaires des vivants. Mais d'après la disposition de la divine providence quelquefois les âmes séparées quittent leurs demeures et se présentent à la vue des hommes, comme le raconte saint Augustin (*ibid.*) du martyr saint Félix qui se montra visiblement aux habitants de Nole, lorsqu'ils étaient assiégés par les barbares. Et l'on peut croire aussi que quelquefois il est permis aux damnés de se montrer aux vivants pour les instruire et les effrayer, ou pour demander leurs suffrages, quand il s'agit de ceux qui sont retenus dans le purgatoire, comme on le voit par une multitude de récits que fait saint Grégoire (*Dial.* IV, cap. 36, 40 et 55). Mais il y a cette différence entre les saints et les damnés, c'est que les saints peuvent se montrer aux vivants quand ils le veulent, tandis qu'il n'en est pas de même des damnés. Car comme les saints qui vivent sur la terre reçoivent par les dons de la grâce gratuitement donnée le pouvoir de faire des guérisons et des prodiges qu'ils n'opèrent merveilleusement que par la vertu divine, tandis que ces prodiges ne peuvent être faits par d'autres personnes privées de ce don; de même il ne répugne pas que la vertu de la gloire donne à l'âme des saints une puissance par laquelle ils puissent se montrer par miracle aux vivants, quand ils le veulent; ce que les autres ne peuvent à moins qu'ils n'en aient reçu la permission.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin, comme on le voit par ce qui suit, parle selon le cours commun de la nature. — Cependant il ne s'ensuit pas de ce que les morts peuvent apparaître aux vivants comme ils veulent, qu'ils se montrent autant de fois que le veulent ceux qui vivent sur la terre; parce que ceux qui sont séparés de leur corps se conforment absolument à la volonté de Dieu de telle sorte qu'il ne leur est permis que ce qui leur paraît convenable d'après la disposition divine; ou bien ils sont tellement accablés de peines qu'ils gémissent sur leur misère plutôt que de songer à se manifester aux autres.

Il faut répondre au *second*, que ces passages signifient que personne ne sort du paradis ou de l'enfer absolument, et ils ne prouvent pas qu'on n'en sorte pas pour un temps.

Il faut répondre au *troisième*, que comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3), le lieu de l'âme sert à sa peine ou à sa récompense, suivant qu'elle est affectée d'un sentiment de joie ou de douleur, en raison de ce qu'elle est destinée à tel ou tel lieu. Cette joie ou cette douleur qui résulte de ce qu'elle est destinée à ces lieux subsiste dans l'âme, même quand elle est hors de ces lieux-là; c'est ainsi que le pontife

auquel on accorde comme un honneur de siéger à l'église dans une chaire, ne perd rien de sa gloire quand il quitte sa chaire, parce que, quoiqu'il n'y soit plus assis en acte, cependant ce lieu lui est destiné.

A l'égard des choses que l'on objecte dans le sens contraire, nous devons aussi faire une réponse.

Il faut répondre au *premier* de ces arguments, que saint Jérôme parle des apôtres et des martyrs selon l'avantage qu'ils retirent de la puissance de la gloire, et non selon ce qui leur convient d'après ce qui est dû à la nature. Quant à ce qu'il dit qu'ils sont partout, on ne doit pas l'entendre comme s'ils étaient simultanément en plusieurs lieux, ou partout, mais parce qu'ils peuvent être où ils veulent.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'en est pas de même des démons et des anges, des âmes des saints et des damnés. Car les anges bons ou mauvais ont pour office d'être avec les hommes soit pour les garder, soit pour les tenter ; ce qui ne peut se dire des âmes des hommes. Mais cependant selon la puissance de la gloire il convient aux âmes des saints de pouvoir être où elles veulent. Et c'est ce qu'a voulu dire saint Jérôme.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique quelquefois les âmes des saints ou des damnés soient présentes où elles apparaissent, il ne faut cependant pas croire que cela arrive toujours. Car quelquefois ces apparitions ont lieu ou dans le sommeil, ou dans la veille, par l'opération des bons ou des mauvais esprits ; pour instruire ou pour tromper les vivants ; comme les hommes vivants se montrent aussi quelquefois aux autres, et leur disent en songe beaucoup de choses, quoique cependant il soit constant qu'ils ne sont pas présents, comme le prouve saint Augustin par une multitude d'exemples (in lib. *De cura pro mort.* cap. 11 et 12).

ARTICLE IV. — LE LIMBE DE L'ENFER EST-IL LA MÊME CHOSE QUE LE SEIN D'ABRAHAM?

1. Il semble que le limbe de l'enfer ne soit pas la même chose que le sein d'Abraham. Car, comme le dit saint Augustin *(Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 33 sub fin.): Je n'ai pas encore trouvé que l'Ecriture ait pris en bonne part les enfers dans quelque endroit. Or, le sein d'Abraham est pris en bien, comme l'ajoute le même docteur en disant (*ibid.*) : Je ne sache pas qu'on puisse entendre dire qu'on ne doit pas prendre en bien le sein d'Abraham, et ce repos où le pauvre qui était saint fut porté par les anges. Le sein d'Abraham n'est donc pas la même chose que le limbe de l'enfer.

2. Ceux qui sont dans l'enfer ne voient pas Dieu. Or, on voit Dieu dans le sein d'Abraham, comme cela est évident d'après ces paroles de saint Augustin (*Conf.* lib. IX, cap. 3 à med.), qui dit en parlant de Nébridius : Quel que soit ce qu'on appelle le sein d'Abraham, mon cher Nébridius y vit. Et plus loin : Il ne prête plus l'oreille à mes paroles, mais il applique sa bouche spirituelle à votre source sacrée, et il satisfait, autant qu'il peut, la soif brûlante qu'il avait de la sagesse, jouissant d'une félicité sans bornes. Donc le sein d'Abraham n'est pas la même chose que le limbe de l'enfer.

3. L'Eglise ne prie pas pour quelqu'un afin qu'on l'emmène dans l'enfer. Or, elle demande que les anges portent les âmes des morts dans le sein d'Abraham. Il semble donc que le sein d'Abraham ne soit pas la même chose que le limbe.

Mais c'est le *contraire*. On appelle le sein d'Abraham le lieu où fut conduit le Lazare qui mendiait. Or, il fut conduit dans l'enfer ; parce que, comme le dit la glose (ord. Greg. lib. XX *Mor.* cap. 25) sur ces paroles de Job (XXX) : *Ubi constituta est domus omni viventi*, l'enfer était la demeure de tous ceux

qui ont vécu avant l'arrivée du Christ. Le sein d'Abraham est donc la même chose que le limbe.

Jacob dit à ses enfants (*Gen.* XLII, 38) : *Vous accablerez ma vieillesse d'une douleur qui me conduira dans les enfers.* Il savait donc qu'après sa mort il devait aller dans les enfers. Donc pour la même raison Abraham y a été aussi emmené après sa mort, et par conséquent le sein d'Abraham paraît être une partie de l'enfer.

CONCLUSION. — Parce que les âmes des saints, avant l'avénement du Christ, jouissaient du repos par l'exemption de la peine, on a appelé limbe le sein d'Abraham, qui fut le premier type des croyants; mais en raison de ce qu'elles n'avaient pas le repos qu'elles désiraient on lui donna le nom d'enfer.

Il faut répondre que les âmes des hommes ne peuvent parvenir au repos après la mort que par le mérite de la foi ; parce *qu'il faut croire pour s'approcher de Dieu,* selon l'expression de saint Paul (*Heb.* XI, 6). Or, le premier modèle de la foi a été donné aux hommes dans Abraham qui s'est séparé le premier de l'assemblée des infidèles, et qui a reçu le signe spécial de la foi. C'est pour cela que ce repos que les hommes trouvent après leur mort est appelé le sein d'Abraham, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 34). Mais les âmes des saints n'ont pas à toutes les époques joui du même repos après leur mort. Car après l'avénement du Christ elles ont eu un repos complet en jouissant de la vision de Dieu, tandis qu'auparavant elles avaient le repos qui résulte de l'exemption de peine, mais elles n'avaient pas le repos qui résulte de la cessation du désir lorsqu'on a obtenu sa fin. C'est pourquoi on peut considérer l'état des saints avant l'avénement du Christ selon le repos qu'il supposait, et alors on l'appelle le sein d'Abraham ; on peut aussi le considérer par rapport à ce qui lui manquait à cet égard, et dans ce sens on l'appelle le limbe de l'enfer. Ainsi avant l'avénement du Christ le limbe de l'enfer et le sein d'Abraham ont donc été la même chose par accident et non absolument. C'est pour cette raison que rien n'empêche que depuis l'avénement du Christ le sein d'Abraham existe, et qu'il soit absolument différent du limbe : parce que les choses qui sont unes par accident peuvent être séparées.

Il faut répondre au *premier* argument, que par rapport à ce qu'il avait de bon l'état des saints patriarches était appelé le sein d'Abraham ; mais que par rapport à ce qu'il avait de défectueux on lui donnait le nom d'enfer. Par conséquent le sein d'Abraham n'est pas pris en mauvaise part, ni l'enfer en bonne part, quoique ces deux choses soient unes d'une certaine manière.

Il faut répondre au *second,* que comme on appelait le repos des saints avant l'avénement du Christ le sein d'Abraham ; de même on l'appelle ainsi depuis, mais dans un sens différent. Car comme avant l'avénement du Christ le repos des saints était joint à une certaine imperfection, on l'appelait tout à la fois l'enfer et le sein d'Abraham. Par conséquent on n'y voyait pas Dieu. Mais parce que depuis l'avénement du Christ le repos des saints est complet puisqu'ils voient Dieu, ce repos est appelé le sein d'Abraham et ne reçoit d'aucune manière le nom d'enfer. C'est dans ce sein d'Abraham que l'Eglise demande que les fidèles soient conduits.

La réponse au *troisieme* argument est donc par là même évidente. C'est aussi de la sorte qu'il faut entendre une glose (ord. Bedæ) sur ces paroles de l'Evangile (Luc. XVI) : *Factum est ut moreretur mendicus*, qui dit : que le sein d'Abraham est le repos des pauvres bienheureux qui possèdent le royaume des cieux.

ARTICLE V. — LE LIMBE EST-IL LA MÊME CHOSE QUE L'ENFER DES DAMNÉS?

1. Il semble que le limbe de l'enfer soit la même chose que l'enfer des damnés. Car on dit que le Christ a mordu et déchiré l'enfer et qu'il ne l'a pas absorbé, parce qu'il en a retiré quelques âmes, mais qu'il ne les a pas toutes affranchies. Or, on ne dirait pas qu'il a mordu l'enfer, si ceux qu'il a délivrés n'avaient pas fait partie de la multitude qui y est renfermée. Puisque ceux qu'il a délivrés étaient renfermés dans le limbe de l'enfer, les mêmes individus se trouvaient donc dans le limbe et l'enfer, et par conséquent le limbe est la même chose que l'enfer ou il en est une partie.

2. On dit dans le symbole que le Christ est descendu aux enfers. Or, il n'est descendu qu'au limbe des patriarches. Donc ce limbe est la même chose que l'enfer.

3. Job dit (XVII, 16) : *Tout ce qui est à moi descendra dans l'enfer le plus profond.* Or, Job est descendu au limbe, puisqu'il était saint et juste. Le limbe est donc la même chose que l'enfer le plus profond.

Mais c'est le *contraire.* Dans l'enfer il n'y a pas de rédemption, d'après ce que chante l'Eglise dans l'office des morts. Or, les saints de l'ancienne loi ont été rachetés des limbes. Donc le limbe n'est pas la même chose que l'enfer.

Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 33): Je ne vois pas comment nous croyons que ce repos que Lazare a reçu est dans les enfers. Or, l'âme de Lazare est descendue aux limbes. Donc le limbe n'est pas la même chose que l'enfer.

CONCLUSION. — Le limbe diffère de l'enfer des damnés quant à la qualité du lieu; mais quant à la situation, ce sont des lieux continus, sinon que le limbe des saints de l'ancienne loi était la partie supérieure de l'enfer.

Il faut répondre qu'on peut distinguer de deux manières les demeures des âmes après la mort. On peut les distinguer d'après la situation ou la qualité des lieux, c'est-à-dire selon que les âmes sont récompensées ou punies en certains lieux. Si donc on considère le limbe des patriarches et l'enfer selon cette qualité des lieux, dans ce cas il n'est pas douteux qu'ils soient distincts; soit parce que dans l'enfer on éprouve une peine sensible qui n'existait pas dans le limbe des patriarches; soit parce que dans l'enfer la peine est éternelle, tandis que dans les limbes les saints n'y étaient retenus que pour un temps. Mais si on les considère quant à la situation du lieu, alors il est probable que c'est le même lieu continu qui forme l'enfer et le limbe; de telle sorte cependant qu'on donne le nom de limbe à la partie supérieure de l'enfer. Car ceux qui sont dans l'enfer subissent des châtiments différents selon la diversité de leurs fautes. C'est pourquoi selon que les damnés sont coupables de fautes plus graves, ils ont dans l'enfer une place plus obscure et plus profonde. Les saints de l'ancienne loi qui n'étaient coupables d'aucune faute ont donc occupé un lieu moins ténébreux et plus élevé que tous ceux qui devaient être punis.

Il faut répondre au *premier* argument, que suivant que l'enfer et le limbe sont une même chose quant à la situation, on dit que le Christ a déchiré l'enfer et qu'il y est descendu, lorsqu'il a fait sortir des limbes en y descendant les saints qui y étaient renfermés.

La réponse au *second* argument est donc évidente.

Il faut répondre au *troisième,* que Job n'est pas descendu dans l'enfer des damnés, mais au limbe des patriarches. Il est dit que ce lieu est très-profond, non par rapport aux lieux des supplices, mais comparativement aux autres lieux, selon qu'on comprend sous la même expression tout lieu

d'affliction. — Ou bien il faut répondre comme saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 33 ad fin.) qui dit de Jacob : que quand il adressa ces paroles à ses enfants : *Vous conduirez ma vieillesse dans les enfers en l'accablant de tristesse*, il semble avoir craint que sa tristesse excessive ne le troublât tellement qu'au lieu d'aller jouir du repos des bienheureux, il ne descendît dans les enfers des pécheurs (1). On peut aussi expliquer de même les paroles de Job, en les considérant plutôt comme des paroles de crainte que comme des expressions affirmatives (2).

ARTICLE VI. — LE LIMBE DES ENFANTS EST-IL LE MÊME QUE CELUI DES SAINTS DE L'ANCIENNE LOI (3)?

1. Il semble que le limbe des enfants soit le même que le limbe des saints de l'ancienne loi. Car la peine doit répondre à la faute. Or, les patriarches étaient retenus dans le limbe pour la même faute que les enfants, c'est-à-dire pour la faute originelle. Ils doivent donc avoir les uns et les autres le même lieu de peines.

2. Saint Augustin dit (*Enchir.* cap. 93) : La peine la plus douce est celle des enfants qui meurent seulement avec le péché originel. Or, aucune peine n'est plus douce que celle des saints de l'ancienne loi. Ils avaient donc les uns et les autres le même lieu de supplice.

Mais c'est le *contraire*. Comme le péché actuel mérite une peine temporelle dans le purgatoire et une peine éternelle dans l'enfer; de même le péché originel méritait une peine temporelle dans le limbe des patriarches et une peine éternelle dans le limbe des enfants. Si donc l'enfer et le purgatoire ne sont pas une même chose, il semble que le limbe des enfants et le limbe des patriarches ne soient pas le même non plus.

CONCLUSION. — Puisque les enfants qui sont dans les limbes n'ont pas l'espérance qu'avaient les patriarches d'arriver à la vie bienheureuse, leur limbe diffère de celui de ces derniers pour la nature de la récompense et de la peine, mais non sous le rapport de la situation, seulement on croit que le repos des saints de l'ancienne loi était dans un lieu plus élevé.

Il faut répondre que le limbe des anciens Pères et le limbe des enfants diffèrent sans aucun doute selon la nature de la récompense ou de la peine. Car les enfants n'ont pas l'espérance de la vie bienheureuse comme l'avaient dans le limbe les anciens patriarches en qui brillait avec éclat la lumière de la foi et de la grâce. Mais par rapport à la situation on croit avec probabilité que le lieu des uns et des autres fut le même; sinon que le limbe des anciens Pères était dans un lieu supérieur au limbe des enfants, comme nous l'avons dit au sujet du limbe et de l'enfer (art. préc.).

Il faut répondre au *premier* argument, que les anciens Pères et les enfants n'avaient pas la faute originelle de la même manière. Car dans les patriarches la faute originelle avait été expiée selon qu'elle souille la personne, mais il restait un empêchement du côté de la nature, pour laquelle il n'avait pas été pleinement satisfait. Mais dans les enfants il y a un empêchement et du côté de la nature et du côté de la personne. C'est pour

(1) Saint Augustin s'exprime *disputativè* plutôt que *affirmativè*. C'est pour cela qu'il dit au sujet de cet ouvrage dans son livre des Rétractations (lib. II, cap. 24) : *Quod plura fuerint quæsita quàm inventa, et eorum quæ inventa sunt, pauciora firmata; cœtera verò ita posita, velut adhuc requirenda sint.*

(2) Nicolaï traite ici du purgatoire; mais cette question ayant été omise par les auteurs du Supplément, nous avons mieux aimé la renvoyer à la fin du volume, sous forme d'appendice, pour ne pas troubler les sens des questions suivis dans tous les *indices*.

(3) Cet article est une réfutation de l'erreur de Pélage, qui prétendait que les enfants morts sans baptême seraient néanmoins heureux, quoiqu'ils fussent hors du royaume de Dieu; ce que le concile de Trente a condamné (decret. *De peccat. orig.* sess. V).

cela qu'on assigne des lieux différents aux enfants et aux anciens patriarches.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin parle des peines qui sont dues à quelqu'un en raison de sa personne; et la plus douce de ces peines c'est celle que méritent ceux qui n'ont que le péché originel. Mais la peine de ceux qui ne sont pas empêchés d'arriver à la gloire par un défaut personnel, mais seulement par un défaut de nature, est plus douce encore, car elle n'était pas autre chose que le délai de leur gloire.

ARTICLE VII. — DOIT-ON DISTINGUER UN AUSSI GRAND NOMBRE DE DEMEURES DIFFÉRENTES (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas distinguer autant de demeures différentes. Car comme les âmes doivent avoir une demeure en raison de leur péché après leur mort, de même elles doivent aussi en avoir une en raison de leur mérite. Or, on ne leur doit qu'une demeure en raison de leur mérite, c'est le paradis. Donc on ne leur doit non plus qu'une demeure en raison de leurs péchés, et c'est l'enfer.

2. Les demeures sont assignées aux âmes après la mort, en raison de leurs mérites ou de leurs démérites. Or, il n'y a qu'un lieu où elles méritent ou déméritent. Donc on ne doit leur assigner qu'un seul lieu de retraite après la mort.

3. Les lieux des peines doivent répondre aux fautes elles-mêmes. Or, il n'y a que trois genres de fautes, le péché originel, le péché véniel et le péché mortel. Il ne doit donc y avoir que trois demeures pénales.

4. Mais au *contraire*. Il semble qu'il doive y avoir beaucoup plus de demeures qu'on en assigne. Car cet air ténébreux est la prison des démons, comme le dit saint Pierre (II. Pet. II), et cependant on ne le compte pas parmi les cinq lieux que quelques auteurs assignent. Il y a donc plus de cinq lieux de retraite différents.

5. Le paradis terrestre est autre que le paradis céleste. Or, il y en a qui après cette vie ont été transportés dans le paradis terrestre, comme on le dit d'Enoch et d'Elie. Par conséquent puisque le paradis terrestre n'est pas compté parmi les cinq demeures des âmes, il semble qu'il y en ait un plus grand nombre.

6. Il doit y avoir un lieu pénal qui réponde à chaque état des pécheurs. Or, si l'on vient à mourir dans le péché originel avec un seul péché véniel, aucune des demeures assignées ne conviendra à celui qui sera dans cet état. Car il est certain qu'il n'irait pas dans le paradis, puisqu'il n'aurait pas la grâce et que pour la même raison il n'irait pas dans le limbe des anciens pères. Il n'irait pas non plus dans le limbe des enfants, puisqu'il n'y a pas dans ce limbe la peine sensible qui lui est due, en raison de son péché véniel. Il ne pourrait être également dans le purgatoire, puisque là il n'y a qu'une peine temporelle et qu'il mérite une peine perpétuelle. Enfin il ne pourrait être dans l'enfer des damnés, parce qu'il n'a pas de péché mortel actuel. Il faut donc lui assigner un sixième lieu.

7. L'étendue des peines et des récompenses varie selon la diversité des fautes et des mérites. Or, il y a des degrés infinis de mérites et de fautes. On doit donc distinguer une infinité de demeures dans lesquelles les âmes soient punies ou récompensées après la mort.

8. Les âmes sont quelquefois punies dans les lieux où elles ont péché, comme on le voit dans saint Grégoire (*Dial.* lib. IV, cap. 30, 31, 32 et 40).

(1) Ces demeures, que l'on distingue en raison de la diversité des états des âmes après la mort, sont au nombre de cinq : le paradis, le limbe des justes avant Jésus-Christ, le limbe des enfants morts sans baptême, le purgatoire et l'enfer.

Or, elles ont péché dans le lieu où nous habitons. Donc ce lieu doit être compté parmi les demeures des âmes, et surtout puisqu'il y en a qui sont punis pour leurs péchés en ce monde, comme l'a dit le Maître des sentences (*Sent.* lib. IV, dist. 21).

9. Comme ceux qui meurent en état de grâce ont des péchés véniels pour lesquels ils méritent une peine, de même ceux qui meurent dans le péché mortel ont des biens pour lesquels ils mériteraient une récompense. Or, on assigne à ceux qui meurent dans la grâce avec des péchés véniels un lieu où ils sont punis, avant de recevoir leurs récompenses, et ce lieu est le purgatoire. Pour la même raison on doit donc, dans le sens contraire, assigner un lieu pour ceux qui meurent dans le péché mortel avec quelques bonnes œuvres.

10. Comme les anciens pères étaient empêchés de jouir pleinement de la gloire de l'âme avant l'avénement du Christ, de même les saints sont actuellement empêchés de jouir de la gloire du corps. Par conséquent comme on distingue la demeure des saints avant l'avénement du Christ de celle où ils sont reçus maintenant ; de même on doit aussi distinguer leur demeure actuelle de celle où ils seront reçus après la résurrection.

CONCLUSION. — C'est avec raison qu'on compte cinq demeures pour les âmes délivrées de leurs corps, selon leurs divers états : le paradis, le limbe des anciens justes, le purgatoire, l'enfer et le limbe des enfants.

Il faut répondre que les demeures des âmes se distinguent d'après leurs divers états. L'âme unie à un corps mortel est en état de mériter; mais délivrée du corps elle est en état d'être punie ou récompensée selon ses mérites. Ainsi après la mort elle est dans l'état de recevoir sa récompense finale, ou elle est dans un état où elle en est empêchée. Si elle est dans l'état de recevoir ce qui lui revient finalement, ce doit être de deux manières : ou par rapport au bien, et alors c'est le paradis ; ou par rapport au mal, et alors en raison du péché actuel c'est l'enfer, tandis qu'en raison du péché originel c'est le limbe des enfants. Mais si elle est dans un état où elle est empêchée de recevoir ce qui lui revient finalement, ou c'est à cause d'un défaut personnel, et alors c'est le purgatoire dans lequel les âmes sont retenues par suite des péchés qu'elles ont commis, pour qu'elles n'obtiennent pas immédiatement leur récompense ; ou c'est à cause du défaut de la nature, et alors c'est le limbe des anciens justes dans lequel ils étaient empêchés d'arriver à la gloire, à cause de la dette de la nature humaine qui ne pouvait encore être expiée.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien n'arrive que d'une manière, mais le mal se fait de beaucoup de façons, comme le disent saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) et Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6). Et c'est pour cela qu'il ne répugne pas que le lieu des récompenses soit unique, tandis que les lieux des peines sont multiples.

Il faut répondre au *second*, que l'état du mérite et du démérite est un, puisqu'il appartient au même de pouvoir mériter et démériter. C'est pourquoi on ne doit convenablement à tous qu'un seul lieu. Mais les états de ceux qui sont traités selon leurs mérites sont différents, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut être puni pour le péché originel de deux manières, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (in corp. et art. præc. ad 1), soit en raison de la personne, soit en raison de la nature seulement, et c'est pour cela qu'il y a deux sortes de limbe qui répondent à cette faute.

Il faut répondre au *quatrième*, que cet air nébuleux n'est pas assigné aux démons uniquement comme le lieu où ils reçoivent ce qu'ils ont mérité, mais comme le lieu qui convient à leur office, selon qu'ils sont chargés de nous tenter. C'est pour cela qu'on ne le compte pas parmi les demeures dont il s'agit maintenant. Car on leur assigne pour demeure le feu de l'enfer, comme on le voit (Matth. xxv).

Il faut répondre au *cinquième*, que le paradis terrestre appartient plus à l'état de l'homme voyageur qu'à l'état de celui qui reçoit ce qu'il mérite. C'est pour ce motif qu'on ne le compte pas parmi les demeures dont il s'agit ici.

Il faut répondre au *sixième*, que cette hypothèse est impossible (1). Si cependant elle était possible, celui qui mourrait ainsi serait puni éternellement dans l'enfer. Car si le péché véniel est temporellement puni dans le purgatoire, cela lui arrive en raison de ce qu'il est joint à la grâce. Par conséquent s'il est joint au péché mortel qui existe sans la grâce, il sera puni de la peine éternelle dans l'enfer. Et parce que celui qui meurt avec le péché originel a le péché véniel sans la grâce, il ne répugne pas qu'il soit placé dans un lieu pour y être puni éternellement.

Il faut répondre au *septième*, que la diversité des degrés dans les peines ou les récompenses ne change pas l'état d'après la diversité duquel on distingue les demeures, et c'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *huitième*, que quoique les âmes séparées soient quelquefois punies dans le lieu où nous habitons, cela ne se fait cependant pas parce que ce lieu est proprement un lieu de peines; mais cela se fait pour notre instruction, afin qu'en voyant leurs peines nous soyons éloignés de leurs fautes. — D'ailleurs que les âmes qui sont dans les corps soient punies ici-bas pour leurs péchés, cela ne fait rien à notre thèse, parce que cette peine ne met pas l'homme hors de l'état de celui qui mérite ou de celui qui démérite, au lieu qu'ici nous parlons des demeures qui sont dues à l'âme après l'état de mérite ou de démérite.

Il faut répondre au *neuvième*, que le mal ne peut être pur, sans un mélange de bien, comme le bien souverain existe sans aucun mélange de mal. C'est pourquoi ceux qui doivent être élevés à la béatitude qui est le souverain bien doivent être purs de tout mal. C'est pour ce motif qu'il faut qu'il y ait un lieu où les âmes se purifient si elles ne sortent pas de ce monde absolument purifiées. Mais ceux qui seront précipités dans l'enfer ne seront pas exempts de tout bien. C'est ce qui fait qu'il n'y a pas de parité, parce que ceux qui sont dans l'enfer peuvent recevoir la récompense de leurs biens, en tant que leurs bonnes œuvres passées servent à mitiger leurs peines.

Il faut répondre au *dixième*, que la récompense essentielle consiste dans la gloire de l'âme; au lieu que la gloire du corps, puisqu'elle vient de l'âme, consiste tout entière dans l'âme comme dans le principe qui en est la source. C'est pour cela que la privation de la gloire de l'âme change l'état, tandis qu'il n'en est pas de même de la privation de la gloire du corps. Et c'est ce qui fait que le même lieu, c'est-à-dire le ciel empyrée, est dû aux âmes saintes qui sont séparées de leurs corps et aux corps glorieux qui leur sont unis. Mais les anciens justes avant qu'ils eussent

(1) Saint Thomas a démontré que le péché véniel ne pouvait pas exister dans quelqu'un avec le seul péché originel (Cf. 1 2, quest. LXXXIX, art. 5).

reçu la gloire de l'âme ne devaient pas être dans le même lieu que depuis qu'ils l'ont reçue.

QUESTION LXX.

DE L'ÉTAT DE L'AME A SA SORTIE DU CORPS ET DE LA PEINE QUI LUI EST INFLIGÉE PAR LE FEU CORPOREL.

Nous devons ensuite nous occuper de l'état général de l'âme à sa sortie du corps et de la peine qui lui est infligée par le feu corporel. A cet égard trois questions se présentent : 1° Les puissances sensitives subsistent-elles dans l'âme séparée ? — 2° Les actes de ces puissances subsistent-ils en elle ? — 3° L'âme séparée peut-elle souffrir du feu corporel ?

ARTICLE I. — LES PUISSANCES SENSITIVES SUBSISTENT-ELLES DANS L'AME SÉPARÉE (1) ?

1. Il semble que les puissances sensitives subsistent dans l'âme séparée. Car saint Augustin dit (alius auctor, *De spirit. et anim.* cap. 15, circ. med.) : L'âme se sépare du corps en emportant tout avec elle, les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence, le concupiscible et l'irascible. Or, les sens et l'imagination, le concupiscible et l'irascible sont des puissances sensitives. Donc les puissances sensitives subsistent dans l'âme séparée.

2. Saint Augustin dit (Gennade, lib. *De ecclesiast. dogmat.* cap. 16) : Nous croyons que l'homme seul a une âme substantielle qui vit après qu'elle est séparée du corps et qui conserve ses sens et la vivacité de son intelligence. L'âme séparée du corps a donc des puissances sensitives.

3. Les puissances de l'âme existent essentiellement en elle, comme quelques-uns le disent, ou elles en sont au moins des propriétés naturelles. Or, ce qui existe essentiellement dans une chose ne peut en être séparé et un sujet ne peut perdre ses propriétés naturelles. Il est donc impossible que l'âme séparée du corps perde quelques-unes de ses puissances.

4. Un tout auquel il manque quelques-unes de ses parties n'est pas entier. Or, on dit que les puissances de l'âme sont ses parties. Si donc l'âme perd quelques-unes de ses puissances après la mort, elle ne sera plus entière, ce qui répugne.

5. Les puissances de l'âme coopèrent plus au mérite que le corps ; puisque le corps n'est qu'un instrument de l'acte, tandis que les puissances en sont les principes. Or, il est nécessaire que le corps soit récompensé simultanément avec l'âme, parce qu'il coopérait à ses mérites. Donc à plus forte raison est-il nécessaire que les puissances de l'âme soient simultanément récompensées avec elle, et par conséquent l'âme séparée ne les perd pas.

6. Si l'âme, lorsqu'elle se sépare du corps, perd la puissance sensitive, il faut que cette puissance soit anéantie. Car on ne peut dire qu'elle se résout en une matière quelconque, puisqu'elle n'a pas de matière qui fasse partie d'elle-même. Or, ce qui est absolument anéanti, ne se reproduit plus le même numériquement. Par conséquent, l'âme n'aura pas à la résurrection la même puissance sensitive numériquement. Et parce que d'après Aristote (*De anima*, lib. II, text. 9) ce que l'âme est au corps, les puissances de l'âme le sont aux parties du corps, comme la vue à l'œil ; si l'âme qui reviendra dans le corps n'était pas la même numériquement,

(1) Cette question a déjà été traitée par saint Thomas dans la première partie de la Somme (quæst. LXXVII, art. 8). Voyez cet article, où l'illustre docteur est plus précis et plus affirmatif.

l'homme ne serait pas le même numériquement. Donc pour la même raison l'œil ne serait pas le même numériquement, si la puissance visuelle n'était pas numériquement la même. Pour une raison semblable aucune partie ne ressusciterait la même numériquement, et par conséquent l'homme tout entier ne serait pas numériquement le même. Il ne peut donc pas se faire que l'âme séparée perde ses puissances sensitives.

7. Si les puissances sensitives étaient corrompues lorsque le corps l'est, il faudrait qu'elles s'affaiblissent, lorsque le corps s'affaiblit. Or, il n'en est pas ainsi ; car, comme le dit Aristote (*De anima*, lib. I, text. 65) : Si un vieillard reçoit l'œil d'un jeune homme, il verra certainement comme un jeune homme. Donc les puissances sensitives ne se perdent pas lorsque le corps se corrompt.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (Gennade, lib. *De eccles. dogm.* cap. 19) : que l'homme ne se compose que de deux substances, de l'âme et du corps ; de l'âme avec sa raison et du corps avec ses sens. Les puissances sensitives appartiennent donc au corps et par conséquent elles ne subsistent plus dans l'âme après que le corps est dissous.

Aristote dit en parlant de la séparation de l'âme (*Met.* lib. XII, text. 17) : S'il reste quelque chose en dernier lieu, il faut faire à ce sujet des recherches, car cela n'est pas impossible sous certain rapport, par exemple, si on ne comprend pas sous cette disposition l'âme tout entière, mais l'intellect ; car l'âme tout entière ce serait peut-être impossible. Il semble d'après cela que l'âme tout entière ne soit pas séparée du corps, mais qu'il n'y ait que les puissances intellectuelles de l'âme, et que par conséquent il n'en soit pas de même des puissances sensitives ou végétatives.

Le Philosophe dit encore en parlant de l'intellect (*De an.* lib. II. text. 21 et 22) : Il n'y a que lui qui puisse être isolé du reste, comme l'éternel s'isole du périssable ; quant aux autres parties de l'âme, il est évident qu'elles ne sont pas séparables, ainsi que quelques-uns le disent. Les puissances sensitives ne subsistent donc pas dans l'âme séparée.

CONCLUSION. — Les puissances sensitives et les autres puissances semblables qui dépendent du corps ne subsistent pas absolument dans l'âme séparée, mais elles y subsistent seulement selon l'origine, c'est-à-dire à la manière dont les effets des principes subsistent dans les principes eux-mêmes.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a plusieurs opinions différentes. En effet il y en a qui, supposant que toutes les puissances sont dans l'âme à la manière dont la couleur est dans le corps, disent que l'âme séparée du corps emporte avec elle toutes ses puissances. Car si une d'elles lui manquait, il faudrait que l'âme fût changée selon ses propriétés naturelles qui ne peuvent varier tant que le sujet subsiste. Mais cette opinion est fausse. Car puisque la puissance est ce qui fait que nous pouvons faire quelque chose ou pâtir et puisque c'est au même qu'il appartient d'agir et de pouvoir agir, il faut que la puissance appartienne à celui qui agit ou qui pâtit comme sujet. D'où Aristote dit au commencement de son livre (*De somno et vigilia*) que l'acte appartient au principe auquel se rapporte la puissance. Or, nous voyons évidemment que certaines opérations dont les puissances de l'âme sont les principes, n'appartiennent pas à l'âme, à proprement parler, mais à l'homme ; parce qu'elles ne s'accomplissent que par l'intermédiaire du corps, comme voir, entendre, etc. Il faut donc que ces puissances appartiennent à l'homme, comme à leur sujet, et à l'âme comme au principe qui les détermine, selon que la forme est le principe des propriétés de l'être composé. Mais il y a des opérations que l'âme exerce sans organe

corporel, comme comprendre, contempler et vouloir. Par conséquent puisque ces actions sont propres à l'âme, les puissances qui en sont les principes appartiendront à l'âme non-seulement comme leur principe, mais encore comme leur sujet. Et parce qu'il faut que tant que le sujet propre subsiste, ses passions propres subsistent aussi, et que du moment qu'il tombe elles doivent aussi disparaître; il s'ensuit nécessairement que ces puissances qui ne font pas usage d'un organe corporel dans leurs actions, subsistent dans l'âme séparée ; tandis que celles qui se servent de l'organe corporel, s'évanouissent aussitôt que le corps n'existe plus. Et telles sont toutes les puissances qui appartiennent à l'âme sensible et végétative. C'est pour cela qu'il y en a qui distinguent les puissances de l'âme sensible. Car ils disent qu'il y en a de deux sortes : les unes qui sont les actes des organes et qui découlent de l'âme sur le corps; celles-là s'éteignent avec le corps; les autres qui sont les sources de celles qui existent dans l'âme, parce que c'est par elles que l'âme anime le corps pour qu'il voie et entende. Ces puissances originelles subsistent dans l'âme séparée. Mais ce sentiment ne paraît pas convenable. Car l'âme par son essence, sans l'intermédiaire d'aucune autre puissance, est la source de ces puissances qui sont les actes des organes, comme toute forme, par là même qu'elle détermine la matière par son essence, est l'origine des propriétés qui résultent naturellement de l'être composé. Car s'il fallait supposer dans l'âme d'autres puissances, par l'intermédiaire desquelles les puissances qui perfectionnent les organes découleraient de l'essence de l'âme, pour la même raison il faudrait admettre d'autres puissances par l'intermédiaire desquelles ces puissances moyennes découleraient de l'essence de l'âme et ainsi indéfiniment. Car si on s'arrête quelque part il vaut mieux que ce soit dès le début.—C'est pourquoi d'autres disent que les puissances sensitives et les autres puissances semblables ne subsistent dans l'âme séparée que sous un rapport, c'est-à-dire comme dans leur racine, à la manière dont les choses qui naissent des principes sont dans leurs principes. Car dans l'âme séparée subsiste la vertu ou l'énergie nécessaire pour mettre de nouveau en jeu ces puissances, si elle était de nouveau unie au corps; il n'est pas nécessaire que cette efficacité soit quelque chose de surajouté à l'essence même de l'âme, comme nous l'avons dit *(in corp.)*, et cette opinion paraît la plus raisonnable (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Augustin doit s'entendre de ce que l'âme emporte avec elle quelques-unes de ses puissances en acte, comme l'intelligence et l'intellect, tandis qu'elle en emporte d'autres radicalement, comme nous l'avons dit *(in corp. art.)*.

Il faut répondre au *second*, que les sens que l'âme emporte avec elle ne sont pas ces sens extérieurs, mais les sens intérieurs (2), c'est-à-dire ceux qui appartiennent à la partie intellective; parce que quelquefois on donne à l'intellect le nom de sens, comme on le voit dans saint Basile (hom. in princ. Proverb. int. med. et fin.) et Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 11). Ou bien si on l'entend des sens extérieurs, on doit faire la même réponse qu'au premier.

Il faut répondre au *troisième*, que comme on le voit d'après ce que nous

(1) Saint Thomas s'exprime ici avec la modestie et la réserve que lui imposait alors sa jeunesse ; mais dans la Somme il ne craint pas d'affirmer positivement que les sentiments contraires sont des erreurs.

(2) Par sens intérieurs les péripatéticiens entendaient le sens commun, l'imagination, l'estimative ou la raison particulière, et la mémoire.

avons dit (*in corp. art.*), les puissances sensitives ne se rapportent pas à l'âme comme les passions naturelles à leur sujet, mais comme elles se rapportent à leur origine. Par conséquent cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *quatrième*, que les puissances de l'âme ne sont pas appelées des parties intégrantes, mais des parties potentielles. Or, la nature de ces touts est telle que la vertu totale du tout consiste dans l'une des parties parfaitement, mais dans les autres partiellement. C'est ainsi que dans l'homme, la vertu de l'âme consiste parfaitement dans la partie intellectuelle, au lieu qu'elle consiste dans les autres partiellement. Par conséquent puisque les facultés de la partie intellectuelle subsistent dans l'âme séparée, elle restera entière sans être diminuée, quoique les puissances sensitives ne subsistent plus en acte; comme la puissance du roi n'est pas affaiblie après la mort du chef qui participait à sa puissance.

Il faut répondre au *cinquième*, que le corps coopère au mérite, comme étant une partie essentielle de l'homme qui mérite. Mais les puissances sensitives ne coopèrent pas de la sorte, puisqu'elles sont du genre des accidents. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *sixième*, que les puissances sensitives de l'âme ne sont appelées les actes des organes, comme étant leurs formes essentielles, qu'en raison de l'âme à laquelle elles appartiennent; mais elles sont leurs actes selon qu'elles les perfectionnent, par rapport à leurs propres opérations, comme la chaleur est l'acte du feu qu'elle perfectionne pour échauffer. Ainsi comme le feu resterait le même numériquement, quand même il y aurait en lui numériquement une autre chaleur (comme on le voit à l'égard du froid de l'eau qui ne revient pas le même numériquement, après que l'eau a été échauffée, quoique l'eau reste la même numériquement), pareillement les organes seront aussi les mêmes numériquement, quoique les puissances ne soient pas numériquement les mêmes.

Il faut répondre au *septième*, que Aristote parle en cet endroit de ces puissances selon qu'elles consistent radicalement dans l'âme, ce qui est évident d'après ce qu'il dit, que la vieillesse ne vient pas de quelque modification de l'âme, mais de la modification du corps dans lequel elle existe; car les puissances de l'âme ne sont ni affaiblies, ni détruites à cause du corps.

ARTICLE II. — LES ACTES DES PUISSANCES SENSITIVES SUBSISTENT-ILS DANS L'AME SÉPARÉE (1)?

2. Il semble que les actes des puissances sensitives subsistent dans l'âme séparée. Car saint Augustin dit (alius auctor in lib. *De spir. et anima*, cap. 15) : L'âme qui quitte le corps éprouve, selon ses mérites, du plaisir ou de la douleur dans l'imagination, le concupiscible et l'irascible. Or, l'imagination, le concupiscible et l'irascible sont des puissances sensitives. Donc l'âme séparée sera affectée selon ses puissances sensitives, et elle sera ainsi en acte par rapport à elles.

2. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 24) que le corps ne sent pas, mais que l'âme sent au moyen du corps; et plus loin : que l'âme ne sent pas certaines choses par le moyen du corps, mais sans le corps. Or, ce qui convient à l'âme sans le corps, peut exister dans l'âme séparée du corps. Donc l'âme pourra alors sentir en acte.

3. Il appartient à la vision imaginaire qui existe dans la partie sensitive, de voir les images des corps, comme il arrive dans le sommeil. Or,

(1) Pour plus de détails on peut voir sur cette même question ce que dit saint Thomas (in quæstionibus disputatis quæst. *De anima*, art. 19).

il peut se faire que l'âme séparée voie les images des corps, comme cela arrive en songe. D'où saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 32) : Je ne vois pas pourquoi l'âme aurait l'image de son corps, lorsque le corps étant privé de ses sens, quoiqu'il ne soit pas encore absolument mort, on voit des choses comme en racontent aux vivants ceux qui reviennent de cet état, et pourquoi elle ne l'aurait pas après la mort lorsqu'elle sera absolument hors du corps. Car on ne peut concevoir que l'âme ait l'image du corps qu'autant qu'il la regarde. C'est pourquoi il dit auparavant au sujet de ceux qui sont privés de leurs sens, qu'ils portent une image de leur corps, par laquelle ils peuvent être portés vers les lieux corporels, et éprouver par les images des sens, des choses telles que celles qu'ils voient. L'âme séparée peut donc passer à l'acte des puissances sensitives.

4. La mémoire est une puissance de la partie sensitive, comme on le prouve (*De mem. et reminisc.* cap. 1, ant. med.). Or, les âmes séparées se rappelleront en acte les choses qu'elles ont faites en ce monde. D'où il est dit au riche (Luc. XVI, 25) : *Souvenez-vous que vous avez reçu vos biens dans votre vie.* L'âme séparée produira donc des actes de la puissance sensitive.

5. D'après Aristote (*De an.* lib. III, text. 41, et *Eth.* lib. II, cap. 5), l'irascible et le concupiscible existent dans la partie sensitive. Or, il y a dans l'irascible et le concupiscible la joie et la tristesse, l'amour et la haine, la crainte et l'espérance, et toutes les affections semblables, que d'après notre foi nous plaçons dans les âmes séparées. Les âmes séparées ne seront donc pas privées des actes des puissances sensitives.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est commun à l'âme et au corps ne peut pas rester dans l'âme séparée. Or, toutes les opérations des puissances sensitives sont communes à l'âme et au corps : ce qui est évident, parce qu'aucune puissance sensitive n'a d'acte que par un organe corporel. L'âme séparée ne produira donc pas les actes des puissances sensitives.

Aristote dit (*De an.* lib. I, text. 66) que lorsque le corps est détruit, l'âme n'a ni souvenir, ni amour; et la même raison existe pour tous les autres actes des puissances sensitives. L'âme séparée ne produit donc les actes d'aucune puissance sensitive.

CONCLUSION. — Les actes des puissances sensitives étant des actes de l'être composé tout entier, ils ne restent d'aucune manière dans l'âme séparée du corps, à moins qu'on ne dise qu'ils y sont comme dans leur source éloignée.

Il faut répondre qu'il y en a qui distinguent deux sortes d'actes des puissances sensitives : des actes extérieurs, que l'âme exerce au moyen du corps, et qui ne subsistent plus dans l'âme séparée, et des actes intérieurs que l'âme exerce par elle-même, et qui subsisteront dans l'âme après sa séparation. Cette hypothèse paraît venir du système de Platon, qui a supposé, comme le rapporte Aristote (*De an.* lib. I, text. 45), que l'âme est unie au corps comme une substance parfaite, qui ne dépend en rien du corps, mais seulement comme le moteur du mobile ; ce qui est manifeste d'après la transcorporation qu'il supposait. Car, d'après lui, rien ne donnait le mouvement que ce qui était mû ; et pour ne pas aller indéfiniment, il disait que le premier moteur se meut lui-même, et il supposait que l'âme se mouvait ainsi. D'après cela, il y avait dans l'âme un double mouvement : l'un par lequel elle se mouvait elle-même, et l'autre par lequel elle mouvait le corps. Ainsi, l'âme avait l'acte qui consiste à voir, premièrement en elle-même, selon qu'elle se mouvait, et secondement dans l'organe corporel, selon qu'elle mouvait le corps. Aristote détruit ce système (*De an.* lib. I, text. 36 et 46 et seq.), en montrant que l'âme ne se meut pas elle-même et

qu'elle n'est mue d'aucune manière selon ses opérations, qui consistent à voir, à sentir, etc., mais que ces opérations sont seulement des mouvements de l'âme et du corps réunis. Il faut donc dire que les actes des puissances sensitives ne restent d'aucune manière dans l'âme séparée, à moins qu'on ne dise qu'ils sont en elle comme dans leur source éloignée.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y en a qui disent que ce livre n'est pas de saint Augustin. Car on l'attribue à un cistercien qui l'a compilé d'après les ouvrages de saint Augustin et qui y a ajouté du sien. Par conséquent ce qui s'y trouve ne doit pas faire autorité. — Si cependant on l'admet, on doit répondre qu'il ne faut pas entendre que l'âme séparée est affectée par l'imagination et les autres puissances semblables, comme si cette affection était l'acte de ces puissances ; mais cela signifie que par suite des choses que l'âme a faites dans le corps, par l'imagination et par les autres puissances de cette nature, elle est affectée en bien ou en mal dans l'autre vie ; de telle sorte que l'on ne se représente pas l'imagination et ces puissances inférieures comme produisant cette affection, mais comme ayant produit le mérite ou le démérite qui en est la cause, pendant que l'âme était dans le corps.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que l'âme sent au moyen du corps, non comme si l'acte de sentir appartenait à l'âme en elle-même, mais parce qu'il appartient à tout l'être composé en raison de l'âme, d'après cette manière de parler qui nous fait dire que la chaleur échauffe. — Quant à ce que saint Augustin ajoute, que l'âme sent certaines choses sans le corps, comme la crainte, on doit entendre qu'elle les sent sans le mouvement extérieur du corps qui arrive dans les actes des sens propres. Car la crainte et les autres passions semblables n'ont pas lieu sans un mouvement corporel. — Ou bien on peut dire que saint Augustin parle d'après le sentiment des platoniciens, qui croyaient qu'il en était ainsi, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que saint Augustin parle en cet endroit sous une forme dubitative, mais non d'une manière positive, comme il le fait d'ailleurs dans presque tout cet ouvrage. En effet il est évident que l'on ne peut pas faire le même raisonnement sur l'âme de celui qui dort, et sur l'âme séparée. Car l'âme de celui qui dort fait usage de l'organe de l'imagination, dans laquelle sont gravées les ressemblances des corps ; ce qu'on ne peut dire de l'âme séparée. — Ou bien il faut répondre que les ressemblances des choses sont dans l'âme, quant à la puissance sensitive et imaginative, et quant à la puissance intellective selon une abstraction plus ou moins grande de la matière et des conditions matérielles. La ressemblance, d'après saint Augustin, subsiste donc en ce que comme les ressemblances des choses corporelles sont d'une manière imaginative dans l'âme de celui qui dort ou qui rêve en extase ; de même elles sont d'une manière intellectuelle dans l'âme séparée, mais cela ne signifie pas qu'elles y sont imaginativement.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme nous l'avons dit (*Sent.* lib. I, dist. 3, quæst. IV, art. 1) la mémoire s'entend de deux manières. Quelquefois on la considère comme une puissance de la partie sensitive, c'est-à-dire, selon qu'elle se rapporte au temps passé. L'acte de la mémoire ne subsistera plus de la sorte dans l'âme séparée : d'où Aristote dit (*De an.* lib. I, text. 66) que quand le corps est dissous, l'âme ne se ressouvient plus. D'autres fois la mémoire se considère selon qu'elle est une partie de l'imagination appartenant à la partie intellective, c'est-à-dire, selon qu'elle fait abstraction

de toute différence de temps, puisqu'elle n'a pas seulement pour objet les choses passées, mais encore les choses présentes et futures, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 2); et d'après cette mémoire l'âme séparée se rappellera.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'amour et la joie et la tristesse et les autres passions semblables se considèrent de deux manières. Quelquefois on les considère selon qu'elles sont des passions de l'appétit sensitif. Elles ne seront plus de la sorte dans l'âme séparée, car elles ne peuvent ainsi se développer sans un mouvement déterminé du cœur. On les considère d'une autre manière selon qu'elles sont des actes de la volonté qui existe dans la partie intellective. De cette façon elles existeront dans l'âme séparée; comme il y aura aussi délectation sans mouvement corporel, suivant qu'on établit la délectation en Dieu en tant qu'elle est un simple mouvement de la volonté. C'est dans ce sens qu'Aristote dit (*Eth.* lib. VII, circ. fin.) que Dieu jouit d'une délectation qui est simple et une.

ARTICLE III. — L'AME SÉPARÉE PEUT-ELLE SOUFFRIR DU FEU CORPOREL (1)?

1. Il semble que l'âme séparée ne puisse pas souffrir du feu corporel. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 32 à med.) : Ce ne sont pas des choses corporelles, mais ce sont des choses qui ressemblent aux choses corporelles qui affectent les âmes dépouillées des corps en bien ou en mal. L'âme séparée n'est donc pas punie par un feu corporel.

2. Saint Augustin dit (eod. lib. cap. 16 in med.) que l'agent est toujours plus noble que le patient. Or, il est impossible qu'un corps soit plus noble que l'âme séparée. Elle ne peut donc pas souffrir de la part d'un corps.

3. D'après Aristote (*De gener.* lib. I, text. 87) et d'après Boëce (in lib. *De duabus naturis*, aliquant. à med.), il n'y a que les choses qui ont la même matière qui soient actives et passives les unes à l'égard des autres. Or, l'âme et le feu corporel n'ont pas la même matière; parce que les choses spirituelles et corporelles n'ont pas une matière commune, par conséquent elles ne peuvent pas se transformer les unes dans les autres, comme le dit Boëce (ibid. circ. med.). L'âme séparée ne souffre donc pas du feu corporel.

4. Tout ce qui pâtit reçoit quelque chose de l'agent. Si donc l'âme souffre du feu corporel elle en reçoit quelque chose. Comme tout ce qui est reçu dans un sujet y est à la manière du sujet qui le reçoit, il s'ensuit que ce que l'âme reçoit du feu n'existe pas en elle matériellement, mais spirituellement. Et comme les formes des choses qui existent spirituellement dans les âmes sont ses perfections, il en résulte que si l'on suppose que l'âme souffre du feu corporel, ce n'est pas pour elle une peine, mais c'est plutôt une perfection.

5. Si on dit que l'âme est punie par le feu par là même qu'elle le voit, comme paraît le dire saint Grégoire (*Dialog.* IV, cap. 29), on peut objecter. Si l'âme voit le feu de l'enfer, elle ne peut le voir que d'une vision intellectuelle; puisqu'elle n'a pas les organes par lesquels la vision sensitive ou imaginaire s'accomplit. Or, il ne semble pas que la vision intellectuelle puisse être une cause de tristesse. Car il n'y a pas de tristesse contraire à la délectation que l'on goûte dans la contemplation, d'après Aristote (*Top.*

(1) Il n'est pas de foi que le feu de l'enfer soit un feu matériel de même nature que le nôtre, puisqu'il n'y a là-dessus aucune décision positive de l'Eglise; cependant ce sentiment est le plus communément suivi par les Pères et les théologiens. Cf. Basil. orat. XXIII, Chrysost. hom. 44 in Matth. August. lib. XXI *De civ. Dei*, cap. 9 et 10, Greg. lib. IV *Dialog.*, cap. 29, S. Thomas, hìc et part. I, quest. LXIV, art. 4, et *Cont. gent.* lib. IV, cap. 90, et Opusc. X, art. 4, Scot, Durand et tous les scolastiques.

lib. I. cap. 13, parum à princ.). L'âme n'est donc pas punie en vertu de cette vision.

6. Si on dit que l'âme souffre du feu corporel, parce qu'elle est tenue par lui, comme elle est maintenant tenue par le corps, pendant qu'elle vit en lui ; on peut objecter. Pendant que l'âme vit dans le corps elle est retenue par lui, selon qu'il ne résulte de l'âme et du corps qu'un seul être, comme de la matière et de la forme. Mais l'âme n'étant pas la forme de ce feu corporel, elle ne peut être tenue par ce feu comme par le corps.

7. Tout agent corporel agit par le contact. Or, il ne peut y avoir de contact entre le feu corporel et l'âme ; puisqu'il n'y a de contact qu'entre les choses corporelles dont les extrémités se touchent. Donc l'âme ne souffre pas de ce feu.

8. Un agent organique n'agit sur ce qui est éloigné que par ce qui agit sur les choses intermédiaires; ainsi il peut agir par une distance déterminée proportionnée à sa vertu. Or, les âmes ou au moins les démons, dont on peut raisonner de même, sont quelquefois hors de l'enfer ; puisque quelquefois ils apparaissent aux hommes en ce monde, et ne sont cependant pas alors exempts de peine. Car comme la gloire des saints n'est jamais interrompue, de même le tourment des damnés ne cesse pas. Cependant nous ne voyons pas que tous les intermédiaires souffrent du feu de l'enfer. Il n'est pas non plus croyable qu'une chose corporelle de la nature d'un élément ait tant de vertu qu'elle exerce son action à une aussi grande distance. Il ne semble donc pas que les peines que souffrent les âmes des damnés viennent du feu corporel.

Mais c'est le *contraire*. C'est la même raison qui fait que les âmes séparées et les démons peuvent souffrir du feu corporel. Or, les démons en souffrent ; puisqu'ils sont punis par ce feu dans lequel on jettera les corps des damnés après la résurrection et que ce feu doit être corporel. Ce qui est évident d'après cette sentence du Seigneur (Matth. xxv, 41) : *Allez loin de moi, maudits, au feu éternel qui a été préparé,* etc. Donc les âmes séparées peuvent aussi souffrir du feu corporel.

La peine doit répondre à la faute. Or, l'âme se soumet au corps par la faute au moyen de la concupiscence dépravée. Donc il est juste qu'en punition elle soit soumise à une chose corporelle par la souffrance.

L'union de la forme avec la matière est plus profonde que celle de l'agent avec le patient. Or, la diversité de la nature spirituelle et corporelle n'empêche pas que l'âme ne soit la forme du corps. Elle n'empêche donc pas non plus qu'elle ne puisse souffrir de la part d'un corps.

CONCLUSION. — L'âme voyant le feu de l'enfer comme une chose qui lui est très-funeste, selon qu'il est l'instrument de la justice divine, on dit que sa vue est pour elle un véritable tourment.

Il faut répondre qu'en supposant que le feu de l'enfer ne soit pas ainsi appelé métaphoriquement, que ce ne soit pas un feu imaginaire, mais un feu corporel véritable, il faut dire que l'âme souffrira des peines de ce feu corporel, puisque le Seigneur dit qu'il a été préparé pour le diable et ses anges (Matth. xxv) qui sont incorporels, comme l'âme elle-même. Mais on explique de différentes manières comment l'âme peut souffrir (1).—En effet, les uns ont dit que la souffrance que l'âme ressent du feu consiste en ce qu'elle le voit. D'où saint Grégoire dit (*Dialog.* IV, cap. 29, par. à princ.) :

(1) Tout en admettant communément que les âmes souffrent dans l'enfer du feu matériel, les théologiens ne sont pas d'accord quand il s'agit de déterminer de quelle manière se produit cette souffrance.

que l'âme souffre du feu par là même qu'elle le voit. Mais cela ne paraît pas suffisant ; parce que tout ce qui est vu par là même qu'on le voit est la perfection de celui qui le voit. Il ne peut donc pas se faire qu'une chose soit une punition en raison de ce qu'on la voit. Mais elle peut être quelquefois une affliction ou une cause de tristesse par accident, selon qu'on la perçoit comme une chose nuisible. Par conséquent, indépendamment de ce que l'âme voit ce feu, il faut qu'il y ait un rapport de l'âme avec lui qui repose sur le mal qu'il cause à l'âme. — C'est pourquoi d'autres ont dit que quoique le feu corporel ne puisse brûler l'âme, cependant l'âme le perçoit selon qu'il lui est nuisible, et cette perception la remplit de crainte et de douleur selon l'accomplissement de ces paroles (*Ps.* XIII, 5) : *Ils ont tremblé de frayeur où il n'y avait pas lieu de craindre.* C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Dial.* IV, loc. cit.), que l'âme brûle parce qu'elle se voit brûler. Mais cette explication ne paraît pas encore suffisante; parce que suivant cette opinion la souffrance de l'âme ne viendrait pas du feu d'après la vérité de la chose, mais uniquement d'après sa perception. Car quoiqu'on puisse véritablement éprouver de la tristesse ou de la douleur par suite d'une imagination fausse, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 19 et 32), cependant on ne peut pas dire que dans ce cas on souffre véritablement de la chose, mais de l'image qu'on s'en forme. De plus, ce mode de souffrance s'éloignerait plus de la souffrance réelle que celui qui résulte de visions imaginaires; puisque ce dernier est produit par les images véritables des choses que l'âme porte avec elle ; tandis que l'autre provient des idées fausses que se forme l'âme qui est dans l'erreur. D'ailleurs il n'est pas probable que les âmes séparées ou les démons qui sont doués d'un esprit si pénétrant croient que le feu corporel peut leur nuire, s'ils n'en étaient aucunement incommodés. — C'est pourquoi d'autres disent qu'il faut reconnaître que l'âme souffre réellement du feu corporel. D'où saint Grégoire dit (*Dial.* IV, cap. 29, à med.) : Nous pouvons conclure des paroles de l'Evangile que l'âme souffre du feu, non-seulement en le voyant, mais encore en l'éprouvant. Ils supposent que cela se fait de cette manière. Ils disent que l'on peut considérer ce feu matériel de deux façons. 1° Selon qu'il est une chose corporelle et qu'à ce point de vue il n'est pas possible qu'il agisse sur l'âme. 2° Selon qu'il est un instrument de la justice vengeresse de Dieu. Car l'ordre de la justice divine exige que l'âme qui se soumet aux choses corporelles par le péché leur soit aussi soumise par la peine. Comme un instrument n'agit pas seulement en vertu de sa propre nature, mais encore en vertu de l'agent principal ; il ne répugne pas par conséquent que ce feu, puisqu'il agit en vertu d'un agent spirituel, agisse sur l'esprit de l'homme ou du démon, à la manière dont nous avons dit que les sacrements sanctifient l'âme (*Sent.* IV, dist. 1, quæst. I, art. 4, quæst. I, II et III, et part. III, quæst. LXII, art. 1 et 4).—Mais cela ne paraît pas encore suffisant; parce que tout instrument a sur la chose à l'égard de laquelle il opère instrumentalement une action propre qui lui est naturelle et n'a pas seulement cette action d'après laquelle il agit en vertu de l'agent principal. Et même en exerçant la première action il faut qu'il produise la seconde; comme l'eau en lavant le corps dans le baptême sanctifie l'âme, et la scie en coupant le bois produit la forme d'une maison. Il faut donc donner au feu une action sur l'âme qui lui soit naturelle pour qu'il soit un instrument de la justice divine qui venge les péchés. C'est pourquoi il faut dire qu'un corps ne peut agir sur l'esprit naturellement, ni lui nuire de quelque manière ou lui être à charge qu'autant que l'esprit est uni à ce corps de quelque façon. Car c'est ainsi que nous trouvons que le

corps *qui se corrompt appesantit l'âme* (*Sap.* IX, 15). Or, l'esprit est uni au corps de deux manières : 1° Il lui est uni comme la forme à la matière, de telle sorte qu'il en résulte un être qui est un absolument. L'esprit qui est ainsi uni au corps le vivifie et est appesanti d'une certaine façon par lui. Mais l'esprit de l'homme ou du démon n'est pas ainsi uni au feu corporel. 2° Il lui est uni comme le moteur au mobile, ou comme ce qui est localisé au lieu d'après la manière dont les choses incorporelles sont dans un lieu : et c'est en ce sens que les esprits incorporels qui ont été créés sont circonscrits dans un lieu de telle sorte qu'ils sont dans un lieu ce qu'ils ne sont pas dans un autre. Mais quoique la chose corporelle ait par sa nature la propriété de limiter un esprit incorporel à un lieu, elle ne peut cependant pas par sa nature retenir l'esprit incorporel limité à un lieu, de façon qu'il soit fixé à ce lieu au point qu'il ne puisse se porter vers d'autres ; puisque l'esprit n'est pas naturellement dans un lieu de sorte qu'il soit soumis au lieu. Mais cette propriété est surajoutée au feu corporel selon qu'il est l'instrument de la justice vengeresse de Dieu, et à ce titre il retient l'esprit et il devient ainsi pour lui un tourment en l'empêchant d'exécuter sa propre volonté, c'est-à-dire en lui ôtant le pouvoir d'opérer où il veut et comme il veut. Saint Grégoire établit aussi ce mode (*Dial.* lib. IV, cap. 29, circ. med.). Car en expliquant comment l'âme souffre au sein des flammes, il dit : Puisque la vérité rapporte que le mauvais riche a été condamné au feu, quel est le sage qui niera que les âmes des réprouvés soient en proie au feu ? C'est aussi ce que dit Julien (1) (episc. Tolet. lib. II *Prognost.* cap. 17), comme le rapporte le Maître des sentences (IV, dist. 44). Si l'esprit incorporel de l'homme qui est vivant est renfermé dans son corps, pourquoi le feu corporel ne le posséderait-il pas après la mort? Saint Augustin dit aussi (*De civ. Dei*, lib. XX, cap. 10) : que comme l'âme dans la condition de l'homme est unie au corps selon qu'elle lui donne la vie (quoique l'un soit spirituel et l'autre corporel), et que par suite de cette union elle conçoive pour le corps un vif amour : de même elle est enchaînée au feu selon qu'elle en reçoit son châtiment, et elle conçoit pour lui de l'horreur par suite de cette union. Il est donc nécessaire de réunir tous ces modes en un seul pour qu'on voie parfaitement comment l'âme souffre du feu corporel ; de telle sorte que nous disions que le feu a par sa nature ce qu'il faut pour que l'esprit incorporel puisse lui être uni, comme l'objet localisé l'est au lieu. Mais selon qu'il est un instrument de la justice divine il a le pouvoir de le retenir enchaîné d'une certaine manière. Et c'est en cela que le feu nuit véritablement à l'esprit ; et l'âme voyant le feu comme une chose qui lui nuit est ainsi tourmentée par lui. C'est pourquoi saint Grégoire indique successivement toutes ces choses (*Dial.* lib. IV), comme on le voit d'après les passages que l'on a cités en faveur de chaque opinion.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle là d'une manière dubitative ; aussi il établit un autre mode lorsqu'il exprime son sentiment (*De civ. Dei*, lib. XXI), comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*). — Ou bien il faut dire que saint Augustin prétend que les choses qui font éprouver à l'âme le plus prochainement de la douleur ou de la tristesse sont des choses spirituelles. Car elle ne serait pas affligée, si elle ne considérait pas le feu comme une chose qui lui nuit. L'idée du feu est donc le principe le plus prochain de la douleur, tandis que le feu corporel qui est hors de l'âme en est le principe éloigné.

(1) Il s'agit en cet endroit de l'archevêque de Tolède, qui emprunta à saint Grégoire ce qu'il dit dans son ouvrage qu'il a intitulé : *Prognosticum de futuro sæculo*.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'âme soit absolument plus noble que le feu; cependant le feu est sous un rapport plus noble que l'âme, c'est-à-dire en tant qu'il est un instrument de la justice divine.

Il faut répondre au *troisième*, que Aristote et Boëce parlent de cette action par laquelle le patient est transformé dans la nature de l'agent. Mais telle n'est pas l'action du feu sur l'âme. Et c'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *quatrième*, que le feu agit sur l'âme, non pas en influant sur elle, mais en la retenant captive dans ses flammes, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi cette raison ne revient pas à la question.

Il faut répondre au *cinquième*, que dans la vision intellectuelle il ne résulte pas de tristesse de ce qu'une chose est vue; puisque ce qu'on voit ne peut être contraire à l'intellect d'aucune manière, en tant qu'il est vu. Mais ce qu'on voit par les sens peut, d'après l'action même par laquelle il agit sur la vue pour être vu, altérer la vue par accident en troublant l'harmonie de l'organe. Néanmoins la vision intellectuelle peut être aussi une cause d'affliction, selon qu'on regarde comme une chose nuisible ce que l'on voit; non comme si la chose nuisait par là même qu'on la voit, mais d'une autre manière quelle qu'elle soit. C'est ainsi que l'âme souffre en voyant le feu.

Il faut répondre au *sixième*, qu'il n'y a pas ressemblance sous tous les rapports, mais seulement sous un point de vue, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp.*).

Il faut répondre au *septième*, que quoiqu'il n'y ait pas de contact corporel entre l'âme et le corps, cependant il y a entre eux un contact spirituel (1). C'est ainsi que le moteur du ciel, puisqu'il est spirituel, touche par un contact spirituel le ciel qu'il meut, à la manière dont on dit que celui qui contriste touche, suivant l'expression d'Aristote (*De Gen.* lib. I, text. 45). Et ce mode suffit pour l'action.

Il faut répondre au *huitième*, que les esprits des damnés ne sont jamais hors de l'enfer sinon par une dispense de Dieu, soit pour instruire, soit pour éprouver les élus. Mais en quelque lieu qu'ils soient hors de l'enfer, ils voient cependant toujours le feu de l'enfer, comme étant préparé pour leur châtiment. Par conséquent puisque cette vue est pour eux une cause immédiate d'affliction, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), partout où ils sont, ils souffrent du feu de l'enfer, comme des prisonniers qui sont hors de leur prison sont encore affligés d'une certaine manière par leur détention, lorsqu'ils se voient condamnés à la perte de leur liberté. Ainsi, comme la gloire des élus n'est diminuée ni quant à leur récompense essentielle, ni quant à leur récompense accidentelle, s'ils sortent quelquefois du ciel empyrée, mais que cela tourne d'une certaine façon à leur gloire; de même la peine des damnés n'est diminuée en rien si Dieu leur permet d'être pendant un temps hors de l'enfer. C'est ce que dit la glose (ord. Bedæ), sur ces paroles de saint Jacques (III) : *Inflammat rotam nativitatis nostræ.* Le diable partout où il existe, soit dans l'air, soit sur la terre, emporte avec lui les tourments que lui causent ses flammes. L'objection procède comme si le feu corporel affligeait immédiatement les esprits, comme il afflige les corps (2).

(1) C'est la distinction du contact physique et du contact virtuel. Voyez dans le Lexique les mots *contactus physicus, contactus virtutis.*

(2) Entre cette question et la suivante Nicolaï en intercale deux autres : l'une sur l'état des âmes qui sortent de ce monde avant le péché originel seul, et l'autre sur l'état des âmes qui sont dans le purgatoire. Les auteurs du Supplé-

QUESTION LXXI.

DES SUFFRAGES DES MORTS.

Nous devons ensuite nous occuper des suffrages des morts. A ce sujet quatorze questions se présentent : 1° Les suffrages qui sont faits par l'un peuvent-ils servir aux autres? — 2° Les morts peuvent-ils être aidés par les œuvres des vivants? — 3° Les suffrages faits par les pécheurs servent-ils aux morts? — 4° Les suffrages faits pour les morts servent-ils à ceux qui les font? — 5° Les suffrages servent-ils à ceux qui sont dans l'enfer? — 6° Servent-ils à ceux qui sont dans le purgatoire? — 7° Servent-ils aux enfants qui sont dans le limbe? — 8° Servent-ils d'une autre manière à ceux qui sont dans le ciel? — 9° La prière de l'Eglise et le sacrement de l'autel et les aumônes servent-ils aux défunts? — 10° Les indulgences que l'Eglise accorde leur servent-elles? — 11° Le culte des obsèques sert-il aux défunts? — 12° Les suffrages qui se font pour un seul défunt lui servent-ils plus qu'aux autres? — 13° Les suffrages faits pour plusieurs valent-ils autant pour chacun que si on les faisait en particulier pour chacun d'eux? — 14° Les suffrages sont-ils aussi profitables à ceux pour lesquels on ne fait pas de suffrages particuliers qu'à ceux pour lesquels on fait des suffrages communs et particuliers tout ensemble?

ARTICLE I. — LES SUFFRAGES FAITS PAR L'UN PEUVENT-ILS PROFITER AUX AUTRES (1)?

1. Il semble que les suffrages faits par l'un ne puissent pas profiter aux autres. Car il est dit (*Gal.* VI, 8): que *l'homme moissonnera ce qu'il aura semé.* Or, si l'un venait à retirer du fruit des suffrages d'un autre, il moissonnerait ce que les autres auraient semé. Donc on ne retire aucun fruit des suffrages des autres.

2. Il appartient à la justice de Dieu d'accorder à chacun selon ses mérites, d'où il est dit (*Ps.* LXI, 12): *Vous rendrez à chacun selon ses œuvres.* Or, il est impossible que la justice de Dieu défaille. Donc il est impossible que l'un soit aidé par les œuvres de l'autre.

3. Une œuvre est louable et méritoire sous le même rapport, c'est-à-dire en raison de ce qu'elle est volontaire. Or, l'un n'est pas loué d'après les œuvres de l'autre. Donc l'œuvre de l'un ne peut pas être non plus méritoire et fructueuse pour l'autre.

4. Il appartient à la justice divine de rendre pareillement le bien pour le bien et le mal pour le mal. Or, personne n'est puni pour les mauvaises actions d'un autre; même, comme le dit le prophète (Ezech. XVIII, 20): *L'âme qui aura péché mourra.* L'un n'est donc pas aidé par les bonnes actions de l'autre.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Ps.* CXVIII, 63) : *Je participe à tous ceux qui vous craignent,* etc.

Tous les fidèles unis par la charité sont les membres d'un même corps qui est l'Eglise. Or, un membre est aidé par un autre. Donc un homme peut être aidé par les mérites d'un autre.

CONCLUSION. — Puisque chacun est disposé à recevoir sa récompense non d'après l'acte d'un autre, mais d'après son acte propre, l'œuvre de l'un ne peut servir à l'autre comme mérite pour arriver à l'état de la béatitude, mais à titre de prière.

Il faut répondre que nos actes peuvent avoir une double valeur. 1° Ils peuvent servir à acquérir un état, comme l'homme acquiert l'état de la

ment n'ayant pas traité ces deux questions, nous les renvoyons à l'appendice pour ne pas troubler l'ordre ancien des questions tel qu'il est établi dans toutes les *tables*.

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur de Pélage qui prétendait que la prière est absolument inutile et de Wicleff qui disait qu'on ne doit pas prier pour une personne en particulier; ce qui est contraire à la doctrine de l'Eglise.

béatitude par une œuvre méritoire. 2° Ils peuvent servir à quelque chose qui est une conséquence de cet état. C'est ainsi que l'homme mérite par un acte une récompense accidentelle ou une remise de peine. Nos actes peuvent servir de deux manières à l'égard de ces deux choses; ils peuvent servir par voie de mérite et par voie de prière. Il y a cette différence entre ces deux voies; c'est que le mérite repose sur la justice, tandis que la prière s'appuie sur la miséricorde. Car celui qui prie attend ce qu'il demande de la libéralité seule de celui qu'il supplie. On doit donc dire que l'œuvre de l'un ne peut d'aucune manière profiter à un autre pour arriver à un état par voie de mérite, c'est-à-dire que personne ne peut mériter la vie éternelle d'après ce que je fais. Car la béatitude est accordée proportionnellement à la capacité de celui qui la reçoit, et chacun est disposé d'après ses actes et non d'après les actes d'autrui, et par disposition j'entends ce qui rend digne de la récompense. Mais par voie de prière, même relativement à l'état que l'on doit atteindre, l'œuvre de l'un peut profiter à l'autre, tant qu'il est sur cette terre; comme quand un homme obtient pour un autre la première grâce. L'impétration de la prière se rapportant à la libéralité de Dieu qu'on invoque, elle peut s'étendre à toutes les choses qui sont soumises à la puissance divine. Mais relativement à ce qui est une conséquence de l'état définitif de l'homme ou qui lui est accessoire, l'œuvre de l'un peut profiter à l'autre, non-seulement par voie de prière, mais encore par voie de mérite. Ce qui arrive de deux manières : 1° Parce que l'on communique ensemble dans le principe radical de l'œuvre qui est la charité pour les œuvres méritoires. C'est pourquoi tous ceux qui sont unis ensemble par la charité, retirent actuellement un certain profit des œuvres qu'ils font, mais dans la proportion de l'état de chacun. Car même dans le ciel chacun se réjouira des biens d'autrui; et c'est de là que vient la *communion des saints* qui est un article de foi. 2° En vertu de l'intention de l'œuvre, lorsqu'on fait des œuvres spécialement pour qu'elles profitent à tels ou tels individus. Ces œuvres deviennent d'une certaine façon les œuvres de ceux pour lesquels elles sont faites, puisque celui qui en est l'auteur leur en fait don. Par conséquent elles peuvent leur servir pour l'accomplissement de leur satisfaction, ou pour quelque chose de semblable qui ne change pas leur état.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette moisson consiste à recevoir la vie éternelle, comme on le voit d'après ces paroles (Joan. IV, 36): *Et celui qui moissonne... amasse du fruit pour la vie éternelle.* Mais on ne fait participer quelqu'un à la vie éternelle que pour ses propres œuvres; parce que quoique l'on obtienne pour un autre qu'il parvienne à la vie, cela ne se fait cependant jamais que par l'intermédiaire de ses propres œuvres, comme lorsque d'après les prières de quelqu'un un autre obtient la grâce par laquelle il mérite la vie éternelle.

Il faut répondre au *second*, que l'œuvre qu'on fait pour quelqu'un devient l'œuvre de celui pour lequel on la fait. De même l'œuvre qui appartient à celui qui ne fait qu'un avec moi est aussi la mienne d'une certaine manière. Ainsi il n'est pas contraire à la justice divine que l'un profite des œuvres faites par un autre qui ne fait qu'un avec lui dans la charité, ou des œuvres faites pour lui. D'ailleurs d'après la justice humaine il arrive aussi que la satisfaction de l'un est acceptée pour un autre.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne donne de louange à quelqu'un que par rapport à ses actes. Ainsi la louange n'existe que par rapport à quelque chose, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 12, circ. princ.). Et

parce que personne ne devient ou ne se montre bien ou mal disposé à l'égard de quelque chose d'après les œuvres d'un autre, il s'ensuit que personne n'est loué d'après les œuvres d'un autre, sinon par accident, selon qu'il est lui-même cause de ces œuvres d'une certaine façon, soit en les conseillant, soit en aidant à les faire ou de toute autre manière. Mais une œuvre est méritoire pour quelqu'un, non-seulement d'après sa disposition, mais encore par rapport à quelque chose qui résulte de sa disposition ou de son état, comme on le voit évidemment d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il répugne directement à la justice d'enlever à quelqu'un ce qui lui est dû. Mais il n'est pas contraire à cette vertu de donner à quelqu'un quelque chose qu'on ne lui doit pas. C'est un acte qui dépasse les bornes de la justice, car c'est un acte de libéralité. Or, on ne pourrait punir quelqu'un pour le mal fait par un autre qu'en lui enlevant quelque chose du sien. Par conséquent il ne convient pas qu'on soit puni pour les fautes d'un autre, comme il convient que l'on profite du bien fait par autrui.

ARTICLE II. — LES MORTS PEUVENT-ILS ÊTRE AIDÉS PAR LES VIVANTS (1)?

1. Il semble que les morts ne puissent pas être aidés par les œuvres des vivants. D'abord d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* v, 10) : *Nous devons tous comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qui est dû aux bonnes ou aux mauvaises œuvres qu'il aura faites dans son corps.* Donc l'homme ne pourra tirer profit des œuvres des autres qui auront été faites après sa mort, quand son âme sera hors de son corps.

2. La même conséquence paraît résulter de ces paroles (*Apoc.* xiv, 13): *Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur; car leurs œuvres les suivent.*

3. Il n'appartient qu'à celui qui est *in via* de tirer profit d'une œuvre quelconque. Or, les hommes après leur mort ne sont plus voyageurs, car c'est d'eux qu'on entend ces paroles (Job, xix, 8) : *Le Seigneur a fermé d'une haie mon chemin et je ne puis plus passer.* Donc les morts ne peuvent être aidés des suffrages de quelqu'un.

4. Personne n'est aidé par l'œuvre d'un autre à moins qu'il n'y ait une communication de vie entre eux. Or, il n'y a pas de communication entre les morts et les vivants, suivant Aristote (*Eth.* lib. i, cap. 11). Donc les suffrages des vivants ne sont pas utiles aux morts.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (II. Mach. xii, 46) : *C'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés.* Or, cela ne serait pas utile, si cela ne leur était d'aucun secours. Les suffrages des vivants sont donc utiles aux morts.

Saint Augustin dit (lib. *De cura pro mortuis agenda*, cap. 1 in fin. et cap. 4) : Ce n'est pas une faible autorité que celle de l'Eglise universelle qui a coutume, dans les prières que le prêtre adresse à Dieu à l'autel, de ne pas oublier de recommander les morts. Cette coutume a été établie par les apôtres eux-mêmes, comme le dit saint Jean Damascène, dans un sermon sur les suffrages des morts (à princ.) où il s'exprime ainsi : Les disciples du Sauveur qui ont connu nos mystères et les saints apôtres ont établi l'usage de faire mémoire dans nos redoutables et sacrés mystères de ceux qui sont morts dans la foi. Ce qui est aussi évident d'après saint

(1) Il est de foi contre Luther et les novateurs modernes que les œuvres des vivants peuvent être utiles aux morts. C'est ce qui a été défini par le concile de Florence et par le concile de Trente (sess. XXII, can. 3, et sess. XXV, in princ.).

Denis qui rapporte (*De eccles. hierarch.* cap. ult.) le rite d'après lequel on priait pour les morts dans l'Eglise primitive, et il affirme dans ce même endroit que les suffrages des vivants sont utiles aux morts. On doit donc le croire fermement.

CONCLUSION. — Puisque la charité ne s'éteint jamais, les œuvres des vivants sont utiles aux morts pour diminuer leurs peines, mais non pour changer leur état.

Il faut répondre que la charité qui est le lien qui unit les membres de l'Eglise ne s'étend pas seulement aux vivants, mais encore aux morts qui sont décédés en état de grâce. Car la charité, qui est la vie de l'âme comme l'âme est la vie du corps, ne s'éteint pas. *La charité ne finira jamais*, dit l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 8). De même les morts vivent encore dans la mémoire des vivants. C'est pourquoi l'intention de ceux-ci peut se diriger vers eux. Par conséquent les suffrages des vivants servent aux morts de deux manières, comme ils servent aux vivants eux-mêmes. Ils leur servent à cause de l'union de la charité et à cause de l'intention dirigée en leur faveur. Cependant il ne faut pas croire que les suffrages des vivants aient assez de puissance à leur égard pour changer leur état (1) et les faire passer de la misère à la félicité ou réciproquement. Mais ils sont utiles pour diminuer leurs peines ou pour produire quelque chose de semblable qui ne change pas leur état.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme tant qu'il a été vivant sur cette terre a mérité que ces œuvres lui fussent utiles après la mort. C'est pourquoi si après cette vie il reçoit du secours, cela provient néanmoins des choses qu'il a faites dans son corps. — Ou bien il faut dire d'après saint Jean Damascène (in serm. prædicto, aliquant. à princ.) que cela doit s'entendre de la rétribution qui se fera au jugement dernier et qui aura pour objet la gloire éternelle ou la damnation éternelle, dans laquelle chacun ne recevra qu'en raison de ce qu'il a fait sur la terre. Mais en attendant on peut être aidé par les suffrages des vivants.

Il faut répondre au *second*, que ce passage s'entend expressément de ce qui doit suivre la rétribution éternelle, ce qui est évident d'après les paroles qui précèdent : *heureux les morts*, etc. — Ou bien on doit dire que les œuvres faites pour eux sont aussi les leurs d'une certaine manière, comme nous l'avons dit (art. præc. in corp. et ad 2).

Il faut répondre au *troisième*, que quoique les âmes après la mort ne soient plus absolument à l'état de voyageuses, néanmoins elles sont encore sous un rapport *in via*, dans le sens que leur marche est encore retardée et qu'elles ne sont pas arrivées à leur récompense dernière. C'est pourquoi leur voie est absolument fermée, de telle sorte qu'il n'y a plus d'œuvres qui puissent changer leur état heureux et malheureux ; mais elle n'est pas fermée sous un autre rapport, car relativement à ce qui les tient éloignées de leur récompense dernière, elles peuvent être aidées par les autres, parce qu'à cet égard elles sont encore *in via*.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique la communication des œuvres civiles dont parle Aristote ne puisse avoir lieu entre les morts et les vivants, parce que les morts sont en dehors de la vie civile, cependant il peut y avoir entre eux communication quant aux œuvres de la vie spirituelle qui existe par la charité envers Dieu pour qui les esprits des morts vivent.

ARTICLE III. — LES SUFFRAGES FAITS PAR LES PÉCHEURS SERVENT-ILS AUX MORTS ?

1. Il semble que les suffrages faits par les pécheurs ne soient pas utiles

(1) C'est-à-dire les prières des vivants ne peuvent pas faire passer quelqu'un de l'état de la damnation au salut, parce que les damnés ne peuvent être aidés par nos suffrages.

aux morts. Car, comme le dit l'Evangile (Joan. IX, 31) : *Dieu n'écoute pas les pécheurs.* Or, si leurs prières profitaient à ceux pour lesquels ils prient, Dieu les exaucerait. Les suffrages faits par eux ne servent donc pas aux morts.

2. Saint Grégoire dit dans son Pastoral (*Past.* I, cap. 11, à princ.) que quand on envoie pour intercéder quelqu'un qui déplaît, l'esprit de celui qui est irrité se laisse aller à de plus grands excès. Or, tout pécheur déplaît à Dieu. Donc les suffrages des pécheurs ne rendent pas Dieu miséricordieux, et c'est pour ce motif que ces suffrages ne sont pas utiles.

3. L'œuvre de quelqu'un paraît être plus fructueuse pour celui qui la fait que pour un autre. Or, le pécheur ne mérite rien pour lui par ses œuvres. Donc il peut encore moins mériter pour un autre.

4. Toute œuvre méritoire doit être vivifiée, c'est-à-dire animée par la charité. Or, les œuvres faites par les pécheurs sont des œuvres mortes. Donc les morts pour lesquels se font ces œuvres ne peuvent être aidés par elles.

5. Mais ce qui est *contraire* c'est que personne ne peut savoir au sujet d'un autre s'il est en état de péché ou en état de grâce. Si donc il n'y avait d'utiles que les suffrages qui sont faits par ceux qui sont en état de grâce, l'homme ne pourrait savoir par qui il pourrait obtenir des suffrages pour ses défunts, et un grand nombre serait ainsi éloigné d'en demander.

6. Comme le dit saint Augustin (in *Enchir.* cap. 109), et dans le Maître des sentences (IV, dist. 45) un mort est aidé par les suffrages en raison de ce qu'il a mérité de l'être après sa mort, pendant qu'il vivait. Donc la valeur des suffrages s'apprécie d'après la condition de celui pour lequel on les fait. Il semble donc qu'il n'y ait aucune différence, qu'ils soient faits par les bons ou par les méchants.

CONCLUSION. — Les suffrages faits par un pécheur sont toujours utiles *ex opere operato,* quoiqu'ils ne servent pas *ex opere operantis,* selon qu'ils sont l'œuvre d'un pécheur; ils servent cependant selon qu'il représente la personne de l'Eglise ou qu'il agit comme l'instrument d'un autre.

Il faut répondre que l'on peut considérer deux choses dans les suffrages qui sont faits par les méchants : 1° L'œuvre opérée elle-même, comme le sacrifice de l'autel. Et, parce que nos sacrements sont efficaces par eux-mêmes sans l'œuvre de celui qui les opère et qu'ils produisent également leur effet de quelque main qu'ils soient administrés, sous ce rapport les suffrages faits par les méchants sont utiles aux morts. 2° On peut les considérer quant à l'œuvre de celui qui les opère, et alors il faut distinguer. Car l'œuvre du pécheur qui fait les suffrages peut être considérée d'une manière selon qu'elle est la sienne. A ce point de vue elle ne peut être méritoire ni pour lui, ni pour un autre. On peut la considérer selon qu'elle appartient à un autre; ce qui a lieu de deux manières. D'abord selon que le pécheur qui fait les suffrages représente la personne de l'Eglise entière, comme un prêtre quand il fait les obsèques des morts dans une église. Comme on comprend que la chose est faite par celui au nom ou à la place duquel on la fait, selon la remarque de saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 13, par. à princ.), il s'ensuit que les suffrages de ce prêtre servent aux défunts quoiqu'il soit un pécheur. Cela arrive ensuite quand il agit comme l'instrument d'un autre; car l'œuvre de l'instrument appartient plutôt à l'agent principal. Ainsi quoique celui qui agit comme l'instrument d'un autre ne soit pas en état de mériter, cependant son action peut être méritoire en raison de l'agent principal; comme dans le cas où un serviteur qui est en état de péché fait une œuvre de miséricorde d'après l'ordre de son maître

qui est en état de grâce. Par conséquent si quelqu'un qui meurt en état de grâce ordonne qu'on lui fasse des prières, ou qu'un autre qui a la grâce l'ordonne, ces prières sont utiles au mort, quoique ceux qui les font soient dans le péché. Cependant elles vaudraient mieux s'ils étaient dans l'état de grâce, parce qu'alors ces œuvres seraient méritoires de la part des deux parties (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la prière faite par un pécheur quelquefois n'est pas la prière du pécheur, mais d'un autre; et c'est pour cela que sous ce rapport elle mérite d'être exaucée par Dieu. Cependant quelquefois aussi Dieu exauce les pécheurs, par exemple, quand les pécheurs demandent quelque chose qui lui est agréable. Car Dieu ne répand pas ses biens seulement sur les justes, mais encore sur les pécheurs, comme on le voit (Matth. v), non d'après leurs mérites, mais en vertu de sa clémence. C'est pourquoi sur ces paroles (Joan. IX) : *Deus peccatores non audit*, la glose dit (interl. August. tract. XLIV in Joan. à med.) que ce juif parle comme n'ayant pas reçu l'onction, et non comme étant pleinement éclairé (2).

Il faut répondre au *second*, que quoique la prière du pécheur ne soit pas agréée en raison de ce qu'il y a en lui qui déplaît, cependant elle peut être agréable à Dieu en raison de l'autre à la place ou d'après l'ordre duquel elle est faite.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui est cause que le pécheur qui fait ces suffrages n'en retire aucun avantage, c'est qu'il n'est pas capable d'en profiter à cause de son propre défaut de disposition, et néanmoins il peut être utile d'une certaine manière à un autre qui est bien disposé, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique l'œuvre d'un pécheur ne soit pas vivante, selon qu'elle lui appartient, elle peut cependant être vivante selon qu'elle appartient à un autre, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Mais parce que les raisons que l'on donne dans le sens opposé paraissent établir qu'il est indifférent que les suffrages viennent des bons ou des méchants, il faut pour ce motif leur répondre.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoiqu'on ne puisse pas savoir avec certitude au sujet d'un autre s'il est en état de grâce, cependant on peut le penser avec probabilité d'après ce qu'on voit de lui à l'extérieur. Car on connaît l'arbre par ses fruits, comme le dit l'Evangile (Matth. VII).

Il faut répondre au *sixième*, que pour que le suffrage soit utile à un autre on requiert de la part de celui pour qui on le fait qu'il soit apte à en recueillir les fruits; et l'homme a acquis cette aptitude par ses propres œuvres qu'il a faites lorsqu'il était vivant. C'est ainsi que parle saint Augustin. Néanmoins on requiert la qualité de l'œuvre qui doit être utile; et cette condition ne dépend pas de celui pour lequel on la fait, mais plutôt de celui qui la fait soit en l'exécutant, soit en la commandant.

ARTICLE IV. — LES SUFFRAGES QUI SONT FAITS PAR LES VIVANTS POUR LES MORTS SERVENT-ILS A CEUX QUI LES FONT?

1. Il semble que les suffrages qui sont faits par les vivants pour les morts ne servent pas à ceux qui les font. Car si quelqu'un payait une dette pour un autre, d'après la justice humaine il ne serait pas quitte lui-même de sa propre dette. Donc par là même qu'en faisant des suffrages on acquitte

(1) S. Thomas examine *ex professo* si la messe d'un mauvais prêtre a moins de valeur que celle d'un bon (part. III, quest. LXXXII, art. 6).

(2) Voyez encore ce qu'a dit S. Thomas sur l'efficacité de la prière du pécheur (2 2, quest. LXXXIII, art. 16, et quest. CLXXVIII, art. 2).

une dette au profit de celui pour qui on les fait, on ne s'acquitte pas par là de sa propre dette.

2. Chacun doit faire ce qu'il fait de la meilleure manière qu'il le peut. Or, il est mieux d'aider deux personnes qu'une seule. Si donc en payant la dette d'un mort par des suffrages on s'affranchit de sa propre dette, il semble qu'on ne devrait jamais satisfaire pour soi-même, mais toujours pour un autre.

3. Si la satisfaction de celui qui satisfait pour un autre lui était aussi utile qu'à celui pour lequel il satisfait, pour la même raison elle sera également utile à un troisième, s'il satisfait tout à la fois pour lui, et également à un quatrième et ainsi de suite. Donc un seul individu par une seule satisfaction pourrait satisfaire pour tous ; ce qui est absurde.

Mais le *contraire*, c'est ce qui est dit (*Ps.* XXXIV, 13) : *Ma prière se retournera dans mon sein.* Donc pour la même raison les suffrages qu'on fait pour les autres servent à ceux qui les font.

Saint Jean Damascène dit (in serm. *De his qui in fide dormierunt*, in med.) : Comme celui qui veut oindre un infirme du saint chrême ou d'une autre huile sainte, participe d'abord lui-même à l'onction et oint ensuite celui qui est malade ; de même celui qui travaille pour le salut du prochain, est d'abord utile à lui-même et ensuite à ses semblables ; et c'est ce que nous voulons établir.

CONCLUSION. — Le suffrage que l'on fait pour les morts sert à celui qui le fait en ce qui regarde le mérite de la vie éternelle, mais selon qu'il est expiatoire de la peine et comme œuvre satisfactoire il ne lui sert d'aucune manière.

Il faut répondre que le suffrage que l'on fait pour un autre peut se considérer de deux manières. 1° Selon qu'il est expiatoire de la peine à la manière de la compensation qui s'observe dans la satisfaction. De cette façon l'œuvre du suffrage qui est comptée comme appartenant à celui pour lequel on le fait le délivre de la peine qu'il doit, sans délivrer celui qui l'accomplit de la peine qu'il doit lui-même. Car dans cette compensation on considère l'égalité de la justice. Or, cette œuvre satisfactoire peut être adéquate par rapport à une dette sans l'être par rapport à une autre. Car les dettes de deux pécheurs demandent une satisfaction plus grande que les dettes d'un seul. 2° On peut le considérer selon qu'il est méritoire de la vie éternelle, ce qu'il possède en raison de ce qu'il a la charité pour principe. Sous ce rapport il ne sert pas seulement à celui pour lequel on le fait, mais il sert encore beaucoup plus à celui qui le fait.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les premières raisons s'appuient sur le suffrage selon qu'il est satisfactoire et les autres selon qu'il est méritoire.

ARTICLE V. — LES SUFFRAGES SERVENT-ILS A CEUX QUI SONT DANS L'ENFER ?

1. Il semble que les suffrages servent à ceux qui sont dans l'enfer, d'après ce passage de l'Ecriture où il est dit (II. Mach. XII, 40) : *Ils trouvèrent sous les tuniques de ceux qui avaient été tués des choses qui avaient été consacrées aux idoles et que la loi défendait aux Juifs*, et néanmoins on ajoute que *Judas envoya douze mille dragmes d'argent à Jérusalem, afin qu'on offrît des sacrifices pour les péchés de ces personnes qui étaient mortes.* Or, il est certain que ces hommes avaient péché mortellement en agissant contre la loi, et que par conséquent ils étaient morts dans le péché mortel et qu'ils étaient tombés en enfer. Les suffrages servent donc à ceux qui sont dans l'enfer.

2. Le Maître des sentences dit (*Sent.* IV, dist. 45) d'après les paroles de saint

Augustin (in *Ench.* cap. 110 in fin.) : Les suffrages sont utiles aux autres, soit en leur servant pour obtenir une pleine rémission de leur dette, soit pour rendre leur damnation plus tolérable. Or, il n'y a que ceux qui sont dans l'enfer qui soient appelés des damnés. Les suffrages sont donc aussi utiles à ceux qui sont dans cet état.

3. Saint Denis dit (*De eccles. hier.* cap. ult. circ. med.) : Si les prières des justes produisent de l'effet dès cette vie, combien n'en produisent-elles pas encore davantage après la mort dans ceux qui sont dignes des prières sacrées? D'où l'on peut conclure que les suffrages servent plus aux morts qu'aux vivants. Or, ils servent aux vivants qui sont dans le péché mortel, puisque tous les jours l'Eglise prie pour les pécheurs afin qu'ils se convertissent à Dieu. Donc les suffrages sont aussi utiles aux morts qui sont dans le péché mortel.

4. Dans les vies des Pères (lib. III, num. 172, et lib. VI, num. 16) on lit un fait que rapporte aussi saint Jean Damascène dans son sermon (*De defunct.* aliquant. à princ.), c'est que saint Macaire (1) ayant trouvé sur son chemin le crâne d'un mort, il se mit en prière pour savoir à qui ce chef avait appartenu ; et la tête répondit qu'elle avait appartenu à un prêtre des gentils qui était damné en enfer. Néanmoins il avoua que la prière de Macaire lui avait été utile ainsi qu'aux autres. Les suffrages de l'Eglise servent donc aussi à ceux qui sont dans l'enfer.

5. Saint Jean Damascène raconte dans le même sermon que saint Grégoire priant pour Trajan entendit une voix divine qui lui dit : J'ai entendu ta prière et je pardonne à Trajan. Tout l'Orient et tout l'Occident attestent ce fait, ajoute ce saint docteur (*loc. cit.*). Or, il est certain que Trajan était dans l'enfer, puisqu'il a fait périr cruellement une foule de martyrs, comme le dit le même Père. Les suffrages de l'Eglise sont donc aussi utiles à ceux qui sont dans l'enfer.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De eccles. hier.* cap. 7) : Le prêtre souverain ne prie pas pour ceux qui sont impurs, parce qu'il s'éloignerait en cela de l'ordre divin ; et il ajoute conséquemment qu'il ne demande pas pour les pécheurs leur pardon, parce qu'il ne serait pas exaucé. Les suffrages ne servent donc pas à ceux qui sont dans l'enfer.

Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXIV, cap. 16 vers. fin.) : La cause pour laquelle on ne prie pas alors, c'est-à-dire après le jour du jugement, pour ceux qui ont été condamnés au feu éternel, c'est la même que celle qui fait qu'on ne prie pas pour le diable ou pour les anges qui sont destinés au supplice éternel ; c'est la même qui fait que les saints ne prient pas pour les infidèles et les impies qui sont morts; parce qu'à l'égard de ceux qu'ils savent certainement condamnés au supplice éternel ils ne veulent pas rendre nul le mérite de leur prière en présence du juste juge. Les suffrages ne servent donc pas à ceux qui sont dans l'enfer.

Le Maître des sentences dit (*Sent.* IV, dist. 45) d'après saint Augustin (serm. XXXII, *De verb. Apost.* à med.) que pour ceux qui meurent sans la foi qui opère par l'amour et sans les sacrements, c'est en vain que leurs parents remplissent à leur égard ces devoirs. Or, tous les damnés sont dans ce cas. Donc les suffrages ne leur servent pas.

CONCLUSION. — Puisque les damnés sont parvenus au dernier terme de la vie après avoir reçu ce qu'ils ont mérité, et puisqu'ils n'ont pas la charité d'après laquelle les

(1) Ce récit est purement fabuleux, car on ne trouve rien de semblable dans les monuments authentiques de cette époque.

œuvres des vivants s'étendent jusqu'aux morts, il est évident que ces suffrages ne leur sont point du tout utiles.

Il faut répondre qu'à l'égard des damnés il y a eu trois opinions différentes. Car il y en a qui ont dit que l'on devait faire à ce sujet une double distinction. L'une se rapporte au temps, prétendant qu'après le jour du jugement aucun de ceux qui seront en enfer ne pourra être aidé par un suffrage quelconque, mais qu'avant cette époque il y a des damnés qui sont aidés par les suffrages de l'Eglise. L'autre distinction porte sur les individus qui sont en enfer, parmi lesquels ils disaient qu'il y en avait de très-méchants, comme par exemple ceux qui meurent sans la foi et les sacrements. Pour ceux-là les suffrages de l'Eglise ne peuvent leur être utiles, parce qu'ils n'ont été de l'Eglise ni quant au mérite, ni quant au nombre. Mais il y en a d'autres qui ne sont pas très-méchants, ce sont ceux qui ont été de l'Eglise numériquement, qui avaient la foi, qui ont reçu les sacrements et qui ont fait certaines bonnes œuvres dans leur genre. Les suffrages de l'Eglise doivent profiter à ces derniers. — Mais il se présentait aux partisans de cette opinion un doute qui les troublait, parce qu'il paraissait résulter de là, comme la peine de l'enfer est finie en intensité quoiqu'elle soit infinie en durée, qu'en multipliant les suffrages cette peine serait totalement détruite, ce qui est l'erreur d'Origène (lib. I *Periarch.* cap. 6, circa med.). C'est pourquoi ils ont voulu échapper à cet inconvénient de plusieurs manières. En effet, Prépositivus a dit que les suffrages pour les damnés peuvent être tellement multipliés qu'ils se trouvent délivrés de leur peine entière, non absolument, comme l'a prétendu Origène, mais pendant un temps, par exemple jusqu'au jour du jugement. Car alors les âmes unies aux corps de nouveau seront plongées dans les peines de l'enfer sans espoir de pardon. Mais cette opinion paraît répugner à la providence divine qui ne laisse rien dans la nature qui ne soit à sa place. Comme la faute ne peut être mise à sa place que par la peine, il s'ensuit qu'il ne peut se faire que la peine soit enlevée si la faute n'est expiée auparavant. C'est pourquoi la faute subsistant continuellement dans les damnés, leur peine n'est interrompue d'aucune manière. — C'est pour ce motif que les disciples de Gilbert de la Porrée imaginèrent un autre mode en disant que par les suffrages on agit pour la diminution des peines comme on procède dans la division des lignes, qui, quoiqu'elles soient finies, peuvent cependant se diviser à l'infini sans que jamais on les épuise, quand on en retranche non pas toujours la même quantité, mais une quantité proportionnelle ; comme par exemple si on enlève d'abord le quart et qu'on prenne ensuite le quart de ce premier quart et ensuite le quart de ce dernier et ainsi de suite indéfiniment. Et ils disent que de même par un premier suffrage on diminue une partie quelconque de la peine, et que par un second on diminue une partie de ce qui reste selon la même proportion. Mais ce mode est défectueux sous une foule de points de vue. 1° Parce que la division à l'infini qui convient à la quantité continue ne paraît pas pouvoir être ainsi appliquée à la quantité spirituelle. 2° Parce qu'il n'y a pas de raison pour que le second suffrage retranche moins de la peine que le premier, s'il est d'égale valeur. 3° Parce que la peine ne peut être diminuée qu'autant que la faute l'est aussi, comme elle ne peut cesser qu'autant que la faute est effacée. 4° Parce que dans la division de la ligne on parvient enfin à quelque chose qui n'est plus sensible. Car le corps sensible n'est pas divisible à l'infini ; et par conséquent il s'ensuivrait qu'après beaucoup de suffrages la peine qui resterait serait tellement faible qu'on ne la sentirait plus, et par conséquent

ce ne serait plus une peine. — C'est pourquoi d'autres ont inventé un autre mode. Guillaume d'Auxerre (*Sent.* lib. IV, tract. IV, quæst. 1) a dit que les suffrages servent aux damnés non parce qu'ils diminuent ou interrompent la peine, mais parce qu'ils fortifient celui qui souffre ; comme si un homme portait un lourd fardeau et que l'on versât de l'eau sur son visage. Car on lui donnerait des forces pour le mieux porter, quoiqu'on ne rendît nullement son fardeau plus léger. Mais cela ne peut pas être non plus. Car on est plus ou moins en proie au feu éternel, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. IX, cap. 39 à princ.), selon le mérite de sa faute. D'où il arrive que le même feu tourmente plus les uns et moins les autres. Ainsi puisque la faute d'un damné reste la même, il ne peut pas se faire qu'il souffre une peine plus légère. De plus cette opinion est présomptueuse, comme étant contraire à ce que disent les Pères, elle est vaine n'étant appuyée d'aucune autorité et elle est déraisonnable ; soit parce que les damnés en enfer sont en dehors du lien de la charité qui fait que les œuvres des vivants s'étendent aux morts ; soit parce qu'ils sont parvenus totalement au terme de la vie, et qu'ils ont reçu ce qui leur revient définitivement selon leurs mérites, comme les saints qui sont dans le ciel. Car ce qui reste encore de la peine ou de la gloire du corps ne leur donne pas la condition de voyageur ; puisque la gloire consiste essentiellement et radicalement dans l'âme et qu'il en est de même de la misère des damnés. C'est pour ce motif que leur peine ne peut pas être diminuée, comme la gloire des saints ne peut pas être augmentée quant à la récompense essentielle. — Cependant on pourrait soutenir d'une certaine manière le mode que quelques-uns établissent pour expliquer comment les suffrages servent aux damnés. Ainsi ils disent qu'ils ne leur servent ni par rapport à la diminution ou à l'interruption de la peine, ni quant à l'affaiblissement de la sensation qu'on éprouve ; mais parce que ces suffrages leur enlèvent une cause de douleur qui pourrait exister pour eux, s'ils se croyaient tellement méprisés qu'on ne s'inquiète d'eux aucunement. Cette cause de douleur leur est enlevée, quand on fait pour eux des prières. Mais cela ne peut pas être non plus d'après la loi commune ; parce que, comme le dit saint Augustin (lib. *De cura pro mortuis agenda*, cap. 13), ce qui est principalement vrai des damnés, les esprits des morts sont dans un lieu où ils ne voient pas tout ce qui se fait ou tout ce qui arrive en cette vie aux hommes. Par conséquent ils ne savent pas quand on fait pour eux des suffrages ; à moins qu'au-dessus de la loi commune ce soulagement soit accordé par Dieu à quelques-uns des damnés ; ce qui est absolument incertain. — Il est donc plus sûr de dire simplement que les suffrages ne servent pas aux damnés, et que l'Eglise n'a pas l'intention de prier pour eux, comme on le voit d'après les passages cités.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on n'a pas trouvé sur ces morts les offrandes faites aux idoles, de manière qu'on pût en tirer une preuve qu'ils les portaient par respect pour les idoles eux-mêmes ; mais ils les reçurent comme vainqueurs, parce qu'elles leur étaient dues d'après le droit de la guerre. Néanmoins ils péchèrent véniellement par avarice ; ils ne furent donc pas damnés dans l'enfer, et par conséquent les suffrages pouvaient leur être utiles. — Ou bien il faut dire d'après d'autres que dans le combat, quand ils ont vu le péril qui les menaçait, ils se sont repentis de leur péché, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXVII, 34) : *Lorsque Dieu les faisait mourir, ils le recherchaient.* On peut le penser avec probabilité, et c'est pour cela que l'on fit pour eux une oblation.

Il faut répondre au *second,* que dans ce passage le mot damnation se

prend dans un sens large pour toute punition ; de telle sorte qu'on y comprend aussi la peine du purgatoire qui est quelquefois expiée totalement par les suffrages et qui d'autres fois ne l'est pas, mais qui est affaiblie.

Il faut répondre au *troisième*, que sous un rapport le suffrage pour un mort s'accepte plutôt que pour un vivant, parce qu'il en a plus besoin, puisqu'il ne peut pas s'être utile à lui-même, comme un vivant le peut; mais sous un autre rapport le vivant est dans une condition meilleure, parce qu'il peut passer de l'état du péché mortel à l'état de grâce; ce qu'on ne peut dire des morts. C'est pourquoi on n'a pas le même motif de prier pour les morts que pour les vivants.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce secours ne consistait pas dans la diminution de leur peine, mais uniquement en ce que pendant qu'il priait on leur accordait de se voir mutuellement, comme il est dit (*ibid.*). Ils n'en recevaient pas une joie véritable, mais une joie fantastique en ce que leur désir était rempli : comme on dit aussi que les démons se réjouissent quand ils entraînent les hommes au péché ; quoique par là leur peine ne soit point du tout diminuée, comme la joie des anges n'est pas non plus affaiblie en raison de ce qu'on dit qu'ils compatissent à nos maux.

Il faut répondre au *cinquième*, que pour le fait de Trajan (1) on peut ainsi penser avec probabilité qu'il a été rappelé à la vie par les prières de saint Grégoire, et qu'ainsi il a obtenu la grâce par laquelle ses péchés lui ont été remis et que par suite il a été exempt de sa peine; comme on le voit aussi dans tous ceux qui ont été miraculeusement ressuscités, parmi lesquels il y en a plusieurs qui étaient idolâtres et qui avaient été damnés. Car il faut penser de même de tous ceux qui n'étaient pas finalement destinés à l'enfer, mais selon la justice présente de leurs propres mérites, et dont il devait être autrement disposé d'après les causes supérieures selon lesquelles il était prévu qu'ils reviendraient à la vie. — Ou bien il faut dire d'après quelques-uns que l'âme de Trajan ne fut pas absolument délivrée de la peine éternelle, mais que sa peine fut suspendue pour un temps, par exemple jusqu'au jour du jugement. Toutefois il n'est pas nécessaire que le même effet soit communément produit par les suffrages, parce que les choses qui arrivent d'après la loi commune sont autres que celles qui sont accordées en particulier à quelques individus d'après un privilége ; comme les limites des choses humaines sont autres que les prodiges des vertus divines, suivant l'expression de saint Augustin (lib. *De cura pro mort. agenda*, cap. 16 à princ.).

ARTICLE VI. — LES SUFFRAGES SERVENT-ILS A CEUX QUI SONT DANS LE PURGATOIRE (2)?

1. Il semble que les suffrages ne servent pas non plus à ceux qui sont dans le purgatoire. Car le purgatoire est une partie de l'enfer. Or, *il n'y a pas de rédemption dans l'enfer*, et il est dit (*Ps.* VI, 6) : *Qui vous louera dans l'enfer?* Les suffrages ne servent donc pas à ceux qui sont dans le purgatoire.

2. La peine du purgatoire est une peine limitée. Si donc par les suffrages

(1) Sur cette histoire de Trajan on peut consulter Bellarmin (*De purgat.* lib. II, cap. 8), Baronius (Annal. ad an. Christi 604). Nous ferons seulement observer que S. Thomas rapporte ce récit apocryphe d'après l'opinion de ses contemporains, mais qu'il doute de sa véracité. Car il dit (in *Sent.* I, dist. 44, quest. II, art. 2 ad 5) : Idem est de Trajano qui *fortè* post trecentos annos suscitatus est.

(2) Il est de foi que les suffrages des vivants servent aux âmes qui sont dans le purgatoire. Le concile de Florence (sess. ult.) et le concile de Trente (sess. XXV, decret. *De purgat.* et sess. XXII, cap. 2 *De sacrif. missæ*) l'ont expressément défini.

on obtient une remise de la peine, on pourra multiplier les suffrages au point que la peine soit totalement enlevée, et alors le péché restera totalement impuni; ce qui paraît répugner à la justice divine.

3. Les âmes sont dans le purgatoire pour qu'après s'y être purifiées elles parviennent pures au royaume céleste. Or, une chose ne peut être purifiée si l'on ne fait quelque chose à son égard. Les suffrages faits par les vivants ne diminuent donc pas la peine du purgatoire.

4. Si les suffrages étaient utiles à ceux qui sont dans le purgatoire, les choses qui sont faites d'après leur ordre devraient principalement leur être profitables. Or, ces choses ne leur sont pas toujours utiles : comme dans le cas où un mort aurait déterminé qu'on ferait pour lui tant de suffrages que s'ils étaient faits ils suffiraient pour effacer toute sa peine. Si l'on suppose qu'on diffère ces suffrages jusqu'à ce qu'il ait accompli sa peine, ces suffrages ne lui serviront de rien. Car on ne peut pas dire qu'ils servent avant d'être faits, et après qu'ils sont faits le mort n'en a plus besoin puisqu'il a subi sa peine. Les suffrages ne sont donc pas utiles à ceux qui sont dans le purgatoire.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Sent.* lib. IV, dist. 45) d'après saint Augustin (in *Ench.* cap. 110, à princ.) : Les suffrages sont utiles à ceux qui sont médiocrement bons ou mauvais. Or, tels sont ceux qui sont dans le purgatoire.

Saint Denis dit (*De eccles. hier.* cap. 7) que le divin prêtre qui prie pour les morts, prie pour ceux qui ont vécu saintement et qui ont néanmoins contracté quelques taches par suite de la faiblesse humaine. Or, ceux-là sont dans le purgatoire. Donc, etc.

CONCLUSION. — Les suffrages des vivants sont utiles à ceux qui sont dans le purgatoire, puisque les œuvres de l'un peuvent servir à un autre pour la satisfaction.

Il faut répondre que la peine du purgatoire sert à suppléer à la satisfaction qui n'avait pas été pleinement consommée ici-bas. C'est pourquoi, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst. et quæst. XIII, art. 2), les œuvres de l'un pouvant servir à un autre pour la satisfaction, qu'il soit vivant ou mort, il n'est pas douteux que les suffrages faits par les vivants ne soient utiles à ceux qui sont dans le purgatoire.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage s'entend de l'enfer des damnés, dans lequel il n'y a aucune rédemption, par rapport à ceux qui sont finalement condamnés à cette peine. — Ou bien il faut dire d'après saint Jean Damascène (in serm. *De dormient.* inter princip. et med.), que ces passages doivent s'entendre des causes inférieures, c'est-à-dire, selon l'exigence des mérites de ceux qui sont destinés aux peines ; mais selon la miséricorde divine, qui l'emporte sur les mérites des hommes, quelquefois d'après les prières des justes il en est autrement que la sentence exprimée dans ces passages ne le comporte. Dieu change sa sentence, mais non ses desseins, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XX, cap. 23, in med.). C'est pourquoi saint Jean Damascène cite à ce sujet (*loc. cit.*) les exemples des Ninivites, d'Achab et d'Ezéchias, dans lesquels on voit que la sentence portée contre eux fut ensuite changée par la miséricorde divine.

Il faut répondre au *second*, qu'il ne répugne pas qu'en multipliant les suffrages, on éteigne la peine de ceux qui sont dans le purgatoire. Cependant il ne s'ensuit pas que les péchés restent impunis, parce que la peine de l'un est comptée pour l'autre en faveur duquel elle est reçue.

Il faut répondre au *troisième*, que la purification de l'âme par les peines du purgatoire n'est pas autre chose que l'expiation de la dette qui empêche de jouir de la gloire. Et comme par la peine que l'un supporte pour un autre, la dette de ce dernier peut être expiée, ainsi que nous l'avons dit (quest. xiii, art. 2), il n'y a pas d'inconvénient que l'un soit purifié par la satisfaction de l'autre.

Il faut répondre au *quatrième*, que les suffrages sont utiles de deux manières, *ex opere operante*, et *ex opere operato*. J'appelle *opus operatum*, non-seulement un sacrement de l'Eglise, mais l'effet qui résulte d'une œuvre. C'est ainsi que du don des aumônes il en résulte le soulagement du pauvre, et la prière qu'ils font à Dieu pour le mort. De même l'*opus operans* peut se prendre ou de la part de l'agent principal, ou de la part de celui qui l'exécute. Je dis donc, qu'aussitôt que le mort a déterminé qu'on lui fît des suffrages, il jouit pleinement de la récompense de ces suffrages, même avant qu'ils soient faits, pour ce qui est de l'efficacité qu'ils devaient avoir *ex opere operante*, de la part de l'agent principal. Mais quant à l'efficacité qui vient *ex opere operato* ou *ex opere operante* de la part de celui qui l'exécute, il n'en retire pas de fruit avant qu'ils ne soient faits (1). S'il arrive qu'il soit auparavant quitte de sa peine, il sera privé sous ce rapport du fruit des suffrages, ce qui retombera sur ceux qui l'en auront privé par leur faute. Car il ne répugne pas que dans les choses temporelles on soit frustré par la faute d'un autre, et la peine du purgatoire est temporelle, quoiqu'on ne puisse être frustré à l'égard de la récompense éternelle que par sa propre faute.

ARTICLE VII. — LES SUFFRAGES SERVENT-ILS AUX ENFANTS QUI SONT DANS LES LIMBES ?

1. Il semble que les suffrages servent aux enfants qui sont dans les limbes. Car ils ne sont retenus là que pour le péché d'un autre. Il est donc très-convenable qu'ils soient aidés par les suffrages des autres.

2. Le Maître des sentences dit (*Sent.* iv, dist. 45), d'après saint Augustin (in *Ench.* cap. 110 ad fin.), que les suffrages de l'Eglise sont propices à ceux qui ne sont pas très-méchants. Or, on ne compte pas les enfants parmi ceux qui sont très-méchants, puisque leur peine est la plus douce. Donc les suffrages de l'Eglise les aident.

Mais c'est le *contraire*. Le Maître des sentences dit (*loc. cit.*), d'après saint Augustin (serm. xxxii, *De verb. Apost.* à med.) que les suffrages ne servent de rien à ceux qui sont sortis de ce monde sans la foi qui opère par la charité. Or, les enfants en sont ainsi sortis. Les suffrages ne leur sont donc pas utiles.

CONCLUSION. — Puisque l'état des morts ne peut être changé par les suffrages des vivants, ils ne sont pas utiles aux enfants qui sont dans le limbe, dont il faudrait que l'état fût changé relativement au mérite de la récompense essentielle.

Il faut répondre que les enfants qui n'ont pas été baptisés ne sont retenus dans le limbe que parce qu'ils ne sont pas dans l'état de grâce. Par conséquent puisque l'état des morts ne peut être changé par les œuvres des vivants, surtout relativement au mérite de la récompense ou de la peine essentielle, les suffrages des vivants ne peuvent pas servir aux enfants qui sont dans les limbes.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le péché originel soit de telle nature, qu'on puisse être aidé par un autre pour en obtenir la ré-

(1) Ce qui prouve que l'on doit exécuter les volontés des morts le plus tôt possible.

mission, cependant les âmes des enfants qui sont dans les limbes, sont dans un état tel, qu'on ne peut les aider ; parce qu'après cette vie ce n'est plus le temps d'acquérir la grâce.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin parle de ceux qui ne sont pas très-méchants et qui néanmoins ont été baptisés : ce qui est évident d'après ce qu'il dit auparavant : Puisque l'on offre pour tous ceux qui sont baptisés le sacrifice de l'autel ou des aumônes, etc.

ARTICLE VIII. — LES SUFFRAGES SERVENT-ILS AUX SAINTS QUI SONT DANS LE CIEL ?

1. Il semble qu'ils servent d'une certaine manière aux saints qui sont dans le ciel, d'après ces paroles qui se trouvent dans une collecte de la messe : Comme ces sacrements servent à vos saints pour leur gloire, que de même ils nous soient profitables pour notre guérison. Or, entre tous les suffrages le sacrement de l'autel est le principal. Les suffrages servent donc aux saints qui sont dans le ciel.

2. Les sacrements produisent ce qu'ils figurent. Or, la troisième partie de l'hostie, c'est-à-dire celle qu'on met dans le calice, signifie ceux qui mènent la vie bienheureuse dans le ciel. Les suffrages de l'Eglise sont donc utiles aux saints qui sont dans le ciel.

3. Les saints dans le ciel ne se réjouissent pas seulement de leurs biens propres, mais encore des biens des autres. D'où il est dit (Luc. xv, 10) : *Il y a une grande joie parmi les anges de Dieu quand un seul pécheur fait pénitence.* Donc la joie des saints augmente en raison des bonnes œuvres que font les vivants, et par conséquent nos suffrages leur sont utiles.

4. Saint Jean Damascène dit (in serm. *De dorm.* par. à princ.) en rapportant les paroles de saint Chrysostome : Si les Gentils brûlent avec ceux qui sont morts ce qui leur appartenait, combien n'est-il pas plus convenable que vous fidèle vous envoyiez avec le fidèle ce qui lui a appartenu, non pour en faire des cendres à la façon des Gentils, mais pour que vous en retiriez une plus grande gloire, et pour effacer ses péchés, si celui qui est mort était un pécheur, ou pour ajouter à sa récompense et à ses mérites, s'il était juste. Donc, etc.

Mais c'est le *contraire*. Le Maître des sentences dit (*Sent.* iv, dist. 45) d'après les paroles de saint Augustin (serm. xvii, *De verb. Apost.* cap. 1, à med.) : C'est une injure de prier dans l'église pour un martyr aux prières duquel nous devons nous recommander.

On aide celui qui est dans le besoin. Or, les saints dans le ciel sont absolument sans aucun besoin. Donc ils ne sont pas aidés par les suffrages de l'Eglise.

CONCLUSION. — Puisque les saints n'ont besoin de rien dans le royaume céleste et qu'ils sont enivrés de la gloire divine, ils ne sont pas aidés par nos suffrages.

Il faut répondre que le suffrage implique par sa nature un secours (1) qui ne convient qu'à celui qui manque de quelque chose. Car on ne peut aider quelqu'un qu'autant qu'il en a besoin. Par conséquent puisque les saints qui sont dans le ciel sont exempts de toute espèce de besoin et qu'ils sont enivrés de l'abondance de la maison de Dieu, d'après le Psalmiste (*Ps.* xxxv), il ne leur convient pas d'être aidés par les suffrages.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles ne doivent pas s'entendre comme si les saints tiraient eux-mêmes profit pour leur gloire de leurs fêtes que nous célébrons, mais elles signifient qu'il nous est pro-

(1) Ainsi toute prière n'est pas un suffrage ; on ne donne le nom de suffrage qu'à la prière qu'on fait pour obtenir en faveur de quelqu'un une chose dont il a besoin.

fitable de célébrer leur gloire avec plus de solennité; comme de ce que nous connaissons ou louons Dieu, on dit que sa gloire croît en nous d'une certaine manière (1), ce qui ne signifie pas qu'elle croît pour Dieu, mais pour nous.

Il faut répondre au *second*, que quoique les sacrements produisent ce qu'ils figurent, ils ne produisent cependant pas cet effet maintenant à l'égard de tout ce qu'ils figurent; autrement puisqu'ils figurent le Christ, ils produiraient quelque chose dans le Christ lui-même (ce qui est absurde), mais ils ont de l'efficacité à l'égard de celui qui reçoit le sacrement d'après la vertu de ce que le sacrement signifie. Ainsi il ne s'ensuit pas que les sacrifices offerts pour les fidèles défunts servent aux saints; mais que d'après les mérites des saints qui sont rappelés ou signifiés dans le sacrement, ils servent aux autres pour lesquels ils sont offerts.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique les saints qui sont dans le ciel se réjouissent de tous nos biens, il ne s'ensuit cependant pas que la multiplication de nos joies augmente la leur formellement, mais elle est augmentée matériellement selon la raison de son objet. Or, dans les saints, de quelque chose qu'ils se réjouissent, la raison qu'ils ont de s'en réjouir c'est Dieu lui-même dont ils ne peuvent pas se réjouir plus ou moins; parce que dans ce cas il y aurait une variation dans leur récompense essentielle qui consiste en ce qu'ils jouissent de Dieu. Par conséquent si on multiplie les biens dont Dieu est pour eux la raison de se réjouir, il ne s'ensuit pas qu'ils se réjouissent plus vivement, mais qu'ils se réjouissent d'un plus grand nombre de choses. C'est pourquoi il n'en résulte pas qu'ils soient aidés par nos œuvres.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'on ne doit pas attendre que les suffrages faits par quelqu'un ajoutent à la récompense de celui qui est dans la béatitude, mais qu'ils servent à celui qui les fait. — Ou bien on doit dire que les suffrages peuvent ajouter à la récompense d'un mort qui est bienheureux, en raison de ce qu'il a déterminé pendant qu'il était encore vivant au sujet des suffrages que l'on devait faire pour lui; ce qui a été une chose méritoire pour lui.

ARTICLE IX. — LES PRIÈRES DE L'ÉGLISE, LE SACRIFICE DE L'AUTEL ET LES AUMONES SERVENT-ILS AUX DÉFUNTS?

1. Il semble que les âmes des morts ne soient pas seulement secourues par les prières de l'Eglise, le sacrifice de l'autel et les aumônes, ou qu'elles ne soient pas principalement aidées par ces moyens. Car la peine doit être compensée par la peine. Or, le jeûne est plus pénal que l'aumône ou la prière. Donc le jeûne sert plus dans les suffrages que l'une de ces œuvres.

2. Saint Grégoire ajoute le jeûne à ces trois choses, comme on le voit (*Decr.* XIII, quest. II, cap. 22). Les âmes des morts sont, dit-il, délivrées de quatre manières, ou par les oblations des prêtres, ou par les aumônes de leurs amis, ou par les prières des saints, ou par le jeûne de leurs proches. L'énumération précédente faite d'après saint Augustin (lib. *De cura pro mort. agenda*, cap. 18) est donc insuffisante.

3. Le baptême est le premier des sacrements, surtout quant à son effet. On devrait donc administrer le baptême ou les autres sacrements pour les défunts de la même manière ou plutôt que le sacrement de l'autel.

4. C'est ce qui paraît résulter de ces paroles (I. *Cor.* XV. 29) : *S'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas, pourquoi sont-ils baptisés en cet état?* Donc le baptême sert aussi pour les suffrages des défunts.

(1) Il s'agit dans ce cas de sa gloire extrinsèque et non de sa gloire intrinsèque.

5. Dans les différentes messes il y a le même sacrement de l'autel. Si donc on compte le sacrifice parmi les suffrages et non la messe, il semble que toutes les messes qu'on dit pour les défunts aient la même valeur, que ce soit une messe de la sainte Vierge ou du Saint-Esprit ou toute autre : ce qui paraît être contraire à la pensée de l'Eglise qui a établi une messe spéciale pour les défunts.

6. Saint Jean Damascène enseigne (in serm. *De dormient.* à med.) que l'on offre des cierges et de l'huile pour les défunts. On ne doit donc pas compter seulement l'oblation du sacrifice de l'autel, mais encore les autres offrandes parmi les suffrages des morts.

CONCLUSION. — C'est avec raison que saint Augustin a établi qu'il y avait trois secours principaux que les vivants pouvaient accorder aux morts : l'eucharistie et l'aumône en raison de la charité par laquelle les morts sont unis aux vivants, et la prière en raison de leur intention qu'ils dirigent vers les morts.

Il faut répondre que les suffrages des vivants sont utiles aux morts, selon qu'ils sont unis avec les vivants dans la charité et selon que l'intention des vivants se porte vers eux. C'est pourquoi les œuvres qui sont principalement faites pour venir en aide aux morts sont celles qui appartiennent le plus à la communication de la charité ou à la direction de l'intention vers un autre. Or, le sacrement de l'eucharistie appartient principalement à la charité; puisqu'il est le sacrement de l'union de l'Eglise et qu'il contient celui en qui l'Eglise entière est unie et consolidée, c'est-à-dire le Christ. L'eucharistie est par conséquent comme la source ou le lien de la charité. D'ailleurs parmi les effets de la charité l'aumône est le principal. C'est pourquoi du côté de la charité ces deux choses sont principalement utiles aux morts : le sacrifice de l'Eglise et l'aumône. Mais de la part de l'intention dirigée vers les morts ce qui est le plus profitable, c'est la prière, parce que la prière par sa nature n'indique pas seulement un rapport avec celui qui prie, comme les autres œuvres, mais elle se rapporte plus directement à la chose pour laquelle on prie. C'est pour ce motif qu'on établit ces trois choses comme les secours principaux que l'on peut accorder aux morts, quoiqu'on doive croire que toutes les autres bonnes œuvres que l'on fait par charité pour les défunts leur sont profitables.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans celui qui satisfait pour un autre, on doit plutôt considérer, pour que l'effet de la satisfaction parvienne à l'autre, le moyen par lequel la satisfaction de l'un passe à l'autre que la peine de la satisfaction ; quoique la peine expie mieux la dette de celui qui satisfait, selon qu'elle est médicinale. C'est pourquoi ces trois sortes d'œuvres servent plus aux défunts que le jeûne.

Il faut répondre au *second*, que le jeûne peut aussi servir aux défunts en raison de la charité et de l'intention dirigée vers eux; mais cependant le jeûne dans sa nature ne contient pas quelque chose qui appartienne à la charité ou à la direction de l'intention; ces conditions lui sont, pour ainsi dire, extrinsèques. C'est pourquoi saint Augustin n'a pas mis le jeûne parmi les suffrages des morts, mais saint Grégoire l'a fait.

Il faut répondre au *troisième*, que le baptême est une régénération spirituelle. Par conséquent comme par la génération l'être n'est acquis que par celui qui est engendré; de même le baptême n'a de l'efficacité que dans celui qui est baptisé, pour ce qui est de l'œuvre opérée ; quoique d'après l'œuvre opérante de celui qui baptise ou qui est baptisé il puisse servir aux autres, comme toutes les autres œuvres méritoires. Mais l'eucharistie est le signe de l'union de l'Eglise, et c'est pour cela que d'après

l'œuvre opérée elle-même son efficacité peut passer à un autre ; ce qui n'a pas lieu au sujet des autres sacrements.

Il faut répondre au *quatrième*, que la glose (ord.) explique de deux manières ce passage. D'abord elle l'explique ainsi : Si les morts ne ressuscitent pas et si le Christ n'est pas ressuscité, pourquoi baptise-t-on pour eux? C'est-à-dire pour les péchés, puisqu'ils ne sont pas pardonnés, si le Christ n'est pas ressuscité ; parce que dans le baptême non-seulement la passion du Christ, mais encore sa résurrection opère et c'est elle qui est en quelque sorte cause de notre résurrection spirituelle. Ou bien elle dit qu'il y avait des ignorants qu'on baptisait pour ceux qui étaient morts sans baptême dans la pensée que cela leur serait utile. Ainsi l'Apôtre ne parle dans ce passage que d'après l'erreur de quelques individus.

Il faut répondre au *cinquième*, que dans l'office de la messe il n'y a pas seulement le sacrifice, mais il y a encore les prières. C'est pourquoi le suffrage de la messe contient deux choses que saint Augustin énumère (loc. cit. in arg. 2), la prière et le sacrifice. Ainsi donc, de la part du sacrifice qui est offert, la messe sert également au mort, peu importe quelle messe on dise, et le sacrifice est ce qu'il y a de principal dans la messe. Mais de la part des prières, la messe qui est la plus utile c'est celle où se trouvent des oraisons déterminées à cette intention. Toutefois ce défaut peut être compensé par un surcroît de dévotion dans celui qui dit la messe, ou dans celui qui la fait dire, ou encore par l'intercession du saint dont le suffrage est imploré à la messe (1).

Il faut répondre au *sixième*, que cette offrande de cierge ou d'huile peut être utile au défunt en tant que ces choses sont des aumônes. Car on les donne pour servir au culte de l'Eglise ou pour l'usage des fidèles.

ARTICLE X. — LES INDULGENCES SERVENT-ELLES AUX MORTS (2)?

1. Il semble que les indulgences que l'Eglise accorde servent aussi aux morts. C'est ce qui se prouve par la coutume de l'Eglise qui fait prêcher la croisade, pour qu'on gagne l'indulgence pour soi et pour deux ou trois et quelquefois même pour dix âmes des vivants ou des morts ; ce qui serait une déception, si elles n'étaient utiles aux morts. Donc les indulgences servent aux morts.

2. Le mérite de l'Eglise entière est plus efficace que celui d'une seule personne. Or, le mérite d'une personne vient en aide aux morts, comme on le voit dans la dispensation des aumônes. Donc à plus forte raison le mérite de l'Eglise sur lequel les indulgences s'appuient.

3. Les indulgences de l'Eglise servent à ceux qui sont sous la juridiction de l'Eglise. Or, ceux qui sont dans le purgatoire sont sous sa juridiction, autrement les suffrages de l'Eglise ne leur serviraient pas. Il semble donc que les indulgences servent aux morts.

Mais au *contraire*. Pour que les indulgences servent à quelqu'un, on requiert une cause convenable pour laquelle on accorde les indulgences. Or, cette cause ne peut exister de la part d'un mort ; parce qu'il ne peut pas

(1) Cependant le prêtre doit, autant que les rubriques le permettent, dire la messe même qu'on lui a demandée. Qui stipendium pro sacro accipit, dit saint Alphonse, tenetur dicere missam pro defunctis, vel votivam, vel in hoc aut in isto altari, prout pecuniam offerens petivit (quantùm tamen Rubicæ permittunt, quibus neglectis, Ecclesiæ ordinem invertere ob alterius devotionem non convenit); quia ob ejus devotionem et speciales orationes, major fructus provenire solet. Si tamen aliter faciat, non erit grave, imò nullum, si fiat justâ de causâ (lib. VI, nº 328).

(2) Il est de foi que les indulgences sont applicables aux morts, contrairement à l'erreur des vaudois et des hérétiques modernes qui ont prétendu que le pape n'avait pas le pouvoir de les appliquer aux âmes du purgatoire.

faire quelque chose qui soit utile à l'Eglise, et c'est principalement pour cette cause que les indulgences s'accordent. Il semble donc que les indulgences ne servent pas aux morts.

Les indulgences sont déterminées selon la volonté de celui qui les accorde. Si donc les indulgences pouvaient servir aux morts, il serait au pouvoir de celui qui accorde l'indulgence de délivrer un mort absolument de sa peine; ce qui paraît absurde.

CONCLUSION. — Puisque les morts ne peuvent faire aucune des choses pour lesquelles on accorde les indulgences, elles ne leur profitent pas absolument et directement, mais elles leur servent secondairement et indirectement, si leur forme est telle qu'elles puissent leur être appliquées.

Il faut répondre que les indulgences peuvent être utiles à quelqu'un de deux manières : 1° principalement; 2° secondairement. Elles servent principalement à celui qui les reçoit, c'est-à-dire à celui qui fait l'œuvre pour laquelle on les accorde; comme celui qui visite l'église d'un saint. Par conséquent puisque les morts ne peuvent pas faire quelques-unes des choses pour lesquelles on accorde les indulgences; elles ne peuvent directement leur être utiles. Elles servent secondairement et indirectement à celui pour lequel on fait ce qui est la cause de l'indulgence ; ce qui est possible quelquefois et ce qui quelquefois ne l'est pas, selon la forme diverse de l'indulgence. Car si la forme de l'indulgence est ainsi conçue : Celui qui fait ceci ou cela gagnera tant d'indulgences; celui qui le fait ne peut transporter sur un autre le fruit de l'indulgence; parce qu'il ne lui appartient pas d'appliquer à quelqu'un l'intention de l'Eglise, qui dispense les suffrages communs d'où les indulgences tirent leur valeur, comme nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 3 ad 2). Mais si l'indulgence est conçue sous cette forme: Celui qui fera telle ou telle chose, gagnera tant d'indulgences pour lui et pour son père ou pour tout autre de ses parents ou amis détenus dans le purgatoire, cette indulgence sera utile, non-seulement aux vivants, mais encore aux morts. Car il n'y a pas de raison pour que l'Eglise puisse transférer les mérites communs sur lesquels les indulgences s'appuient aux vivants et non aux morts. Cependant il ne s'ensuit pas qu'un prélat de l'Eglise (1) puisse délivrer les âmes du purgatoire à son gré; parce que pour que les indulgences aient de la valeur, il faut une cause convenable pour les accorder, comme nous l'avons dit (quest. XXVI, art. 3).

ARTICLE XI. — LA CÉRÉMONIE DES OBSÈQUES SERT-ELLE AUX DÉFUNTS?

1. Il semble que la cérémonie des obsèques serve aux défunts. Car saint Jean Damascène cite (in serm. *De dormient.* à med.) les paroles de saint Athanase qui s'exprime ainsi : Quoique celui qui a été consommé dans la piété ait été déposé dans l'air, ne craignez pas de brûler sur son tombeau de l'huile et des cierges, en invoquant le Seigneur; car ces choses sont agréables à Dieu et obtiennent de lui une grande récompense. Or, ces choses appartiennent à la cérémonie des obsèques. Cette cérémonie est donc utile aux morts.

2. Comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 13, à princ.), on s'est occupé avec une grande piété des funérailles des anciens justes, on a célébré leurs obsèques, et on a pourvu à leur sépulture, et pendant qu'ils étaient vivants ils ont ordonné à leurs enfants d'ensevelir leurs corps ou

(1) Les évêques ne peuvent accorder des indulgences que dans la proportion déterminée par le souverain pontife, et le souverain pontife lui-même, quand il s'agit des âmes du purgatoire, les indulgences qu'il accorde ne leur servent pas *per modum absolutionis*, mais *per modum suffragii*.

de les transporter dans un lieu désigné. Or, ils n'auraient pas fait toutes ces choses, si la sépulture et toutes les autres cérémonies de ce genre n'étaient utiles aux morts. Il en résulte donc pour eux certains avantages.

3. Personne ne fait l'aumône à quelqu'un que pour lui être utile. Or, parmi les différentes espèces d'aumônes on compte la sépulture des morts. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. I, loc. cit.) : Tobie, en ensevelissant les morts, a acquis devant Dieu des mérites, comme l'ange l'atteste. Donc la cérémonie de la sépulture est utile aux morts.

4. Il est inconvenant de dire que la dévotion des fidèles soit vaine. Or, il y en a qui, par dévotion, veulent qu'on les ensevelisse dans des lieux religieux. Le culte de la sépulture est donc utile aux défunts.

5. Dieu est plus porté à faire miséricorde qu'à condamner. Or, la sépulture dans des lieux sacrés nuit à quelques-uns, s'ils en sont indignes. D'où saint Grégoire dit (*Dialog.* lib. IV, cap. 1) : Ceux qui ont sur la conscience de grandes fautes et qui font mettre leurs corps dans des églises, ajoutent plutôt à la gravité de leur condamnation qu'ils n'aident à leur délivrance. Par conséquent, à plus forte raison, le culte de la sépulture sert-il aux bons.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (lib. *De cura pro mort. agenda*, cap. ult. circ. med.) : Tout ce qu'on fait pour le corps de l'homme n'est pas un secours qui l'aide à se sauver, mais un devoir d'humanité.

Ce même docteur dit encore (in eod. lib. cap. 2 ad fin. et *De civ. Dei*, lib. I, cap. 12, à med.) : Le soin des funérailles, la condition de la sépulture, la pompe des obsèques sont plutôt des consolations pour les vivants que des secours pour les morts.

Le Seigneur dit (Matth. X, 28, et Luc. XII, 4) : *Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui après cela ne peuvent rien faire de plus.* Or, après la mort des saints on peut empêcher d'ensevelir leurs corps, comme l'histoire ecclésiastique (Euseb. lib. V, cap. 1, ad fin.) le rapporte des martyrs de l'Eglise de Lyon. Les morts n'en souffrent donc pas, si leurs corps restent inhumés et par conséquent la cérémonie de la sépulture ne leur est pas utile.

CONCLUSION. — La cérémonie des obsèques n'ayant pas d'autre effet que de toucher les hommes de compassion pour qu'ils prient pour les morts, elle n'est pas utile aux morts par elle-même, mais par accident.

Il faut répondre que la sépulture a été établie à cause des vivants et à cause des morts. A cause des vivants pour que leurs yeux ne fussent pas blessés par le spectacle hideux d'un cadavre et pour que leurs corps ne fussent pas souillés par les miasmes qui s'en exhalent. Ces avantages se rapportent au corps, mais la sépulture sert encore aux vivants d'une manière spirituelle, dans le sens que c'est par là que se forme la foi dans la résurrection. Elle est utile aussi aux morts, parce qu'en voyant les tombeaux on se rappelle ceux qui ne sont plus et on prie pour eux. C'est ainsi que le mot *monumentum* vient du mot mémoire (*memoria*). Car on donne au tombeau le nom de *monument*, parce qu'il avertit en quelque sorte l'âme (*monens mentem*), comme le dit saint Augustin (lib. *De civ. Dei*, et in lib. *de cura pro mort. agenda*, cap. 4, in med.). Toutefois les païens tombèrent à ce sujet dans l'erreur en pensant que la sépulture sert au mort pour que son âme soit en repos. Car ils ne croyaient pas que l'âme pût jouir du repos avant que le corps n'eût reçu la sépulture; ce qui est absolument ridicule et absurde. Quant à la sépulture faite dans un lieu sacré, si elle est plus utile au mort, ce n'est pas *ex ipso opere operato*, mais c'est plutôt *ex ipso opere*

operante; comme par exemple, quand le défunt lui-même, ou un autre qui a voulu que son corps fût enterré dans un lieu saint, le met sous le patronage d'un saint dont on doit croire que les prières lui seront d'un certain secours, et quand on le confie aussi au patronage de ceux qui desservent ce lieu saint et qui prient plus souvent et plus spécialement pour ceux qui y sont enterrés. Pour les choses qu'on emploie à l'ornement de la sépulture, elles servent aux vivants en ce qu'elles sont pour eux des consolations, mais elles peuvent aussi servir aux morts non par elles-mêmes, mais par accident, dans le sens que par là les hommes sont excités à la compassion et par conséquent à la prière; ou bien parce que les frais de sépulture servent à nourrir les pauvres ou à décorer l'église. Car c'est à ce point de vue que l'on compte la sépulture parmi les autres aumônes.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'huile et la cire que l'on porte sur le tombeau des morts, servent au défunt par accident, soit parce qu'on les offre à l'église, soit parce qu'on les donne aux pauvres, soit parce qu'on fait ces choses pour honorer Dieu. C'est pour cela qu'aux paroles citées dans l'objection, l'auteur ajoute : Car l'huile et toutes les autres choses sont un holocauste.

Il faut répondre au *second*, que les saints patriarches ont eu soin de la sépulture de leurs corps, non pour prouver que les corps ont encore quelque sentiment, mais pour montrer que les corps des morts appartiennent à la Providence, et pour établir la foi dans la résurrection, comme on le voit dans saint Augustin (*De civ.* lib. I, cap. 13). Ils ont voulu aussi être ensevelis dans la terre promise où ils croyaient que naîtrait et mourrait le Christ, dont la résurrection est la cause de la nôtre.

Il faut répondre au *troisième*, que la chair étant une partie de la nature humaine, l'homme est naturellement attaché à sa chair, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* v, 29) : *Personne n'a jamais haï sa chair.* Ainsi, par suite de cette affection naturelle, tout homme vivant s'inquiète de ce que deviendra son corps après la mort et il serait affligé s'il pressentait qu'il lui arrivera quelque indignité. C'est pourquoi ceux qui aiment un homme par là même qu'ils ont des sentiments conformes à la volonté de celui qu'ils aiment, ils prennent soin de sa chair. Car comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. I, loc. cit.): Si l'habit d'un père, si un anneau ou toute autre chose semblable est d'autant plus cher aux descendants qu'ils ont plus d'affection pour leurs parents; on ne doit mépriser d'aucune manière leurs corps qui leur sont assurément plus intimement et plus profondément unis que tous les vêtements que nous portons. C'est pour cela qu'en raison de ce qu'en ensevelissant le corps d'un mort on satisfait à son désir, lorsqu'il ne peut à cet égard se satisfaire lui-même, on dit qu'on lui fait une aumône.

Il faut répondre au *quatrième*, que la dévotion des fidèles, comme le dit saint Augustin (lib. *De cura pro mort. agenda,* cap. 4), qui tient à faire ensevelir en lieu saint ceux qui leur sont chers n'est pas frustrée, puisque par là ils confient leur mort au suffrage des saints, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *cinquième,* qu'un impie ne souffre pas d'être enseveli dans un lieu saint, sinon en raison de ce qu'il s'est procuré par gloire humaine cette sépulture dont il n'était pas digne.

ARTICLE XII. — LES SUFFRAGES QUI SE FONT POUR UN MORT EN PARTICULIER SERVENT-ILS PLUS A CELUI POUR QUI ON LES FAIT QU'AUX AUTRES (1)?

1. Il semble que les suffrages que l'on fait pour un défunt ne servent pas

(1) Le concile de Constance dans sa VIII[e] session a condamné cette proposition de Wicleff qui

plus à celui pour qui on les fait qu'aux autres. Car la lumière spirituelle est plus communicable que la lumière corporelle. Or, la lumière corporelle, par exemple des flambeaux, quoiqu'on ne les allume que pour un seul, servent cependant à tous ceux qui habitent avec lui, bien que ce ne soit pas pour eux qu'ils brûlent. Par conséquent, puisque les suffrages sont des lumières spirituelles, quoiqu'on les fasse spécialement pour un seul, ils ne valent pas mieux pour lui que pour les autres qui sont dans le purgatoire.

2. Comme le dit le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 45), les suffrages servent aux morts, parce que, pendant qu'ils vivaient ici-bas, ils ont mérité qu'ils puissent ensuite leur être utiles. Or, il y en a qui ont plus mérité que ces suffrages leur servissent que ceux pour lesquels on les fait. Ils leur sont donc plus utiles; autrement leur mérite serait frustré.

3. On ne fait pas tant de suffrages pour les pauvres que pour les riches. Si donc les suffrages faits pour quelques individus ne valaient que pour eux ou s'ils leur étaient plus utiles qu'aux autres, les pauvres seraient d'une condition pire; ce qui est contraire à cette parole du Seigneur (Luc. VI, 20): *Bienheureux les pauvres, parce que le royaume de Dieu est à eux.*

Mais au *contraire*. La justice humaine a pour modèle la justice divine. Or, la justice humaine, si quelqu'un paye une dette pour un autre, n'absout que ce dernier. Donc, puisque celui qui fait les suffrages paye d'une certaine manière la dette de celui pour qui il les fait, ils ne servent qu'à celui-ci.

Comme l'homme qui fait des suffrages satisfait d'une certaine manière pour un mort, de même il peut aussi quelquefois satisfaire pour un vivant. Or, quand on satisfait pour un vivant, cette satisfaction ne compte que pour celui pour qui on la fait. Donc celui qui fait les suffrages n'est également utile qu'à celui pour qui il les fait.

CONCLUSION. — Les suffrages faits pour un seul défunt servent aux autres en raison de la charité qui rend les biens communs entre les justes, mais en raison de l'intention ils servent plus à celui pour qui on les fait, et même ils ne servent qu'à lui seul, si on ne considère que la nature de la remise de la peine.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinions. Car les uns ont dit, comme Prépositivus, que les suffrages faits pour un mort ne servent pas non plus à celui pour qui on les fait, mais à ceux qui en sont plus dignes. Ils donnaient pour exemple le flambeau qu'on allume pour un riche et qui ne sert pas moins à ceux qui sont avec lui qu'au riche lui-même, et qui leur sert même davantage, s'ils ont des yeux meilleurs. Il en est de même aussi de la lecture, qui ne sert pas plus à celui pour qui on lit qu'aux autres qui écoutent simultanément avec lui, mais qui est même plus profitable à ceux qui sont plus intelligents. Et si on leur objectait que l'Eglise a établi spécialement des prières pour certains individus et que d'après cela ces dispositions seraient vaines, ils répondaient que l'Eglise l'a fait pour exciter la dévotion des fidèles (1) qui sont plus portés à faire des suffrages spéciaux que des suffrages communs, et qui prient aussi avec plus de ferveur pour leurs proches que pour les étrangers. — D'autres au contraire ont dit que les suffrages servent plus à ceux pour lesquels on les fait. Ces deux opinions sont vraies l'une et l'autre sous un rapport. Car la valeur des suffrages peut être appréciée à deux points de vue.

prétendait que les prières faites spécialement pour quelqu'un ne lui étaient pas plus utiles que les prières générales : *Speciales rationes applicatæ uni personæ per prælatos, vel religiosos, non plus prosunt eidem quàm generales cæteris paribus.*

(1) Cet expédient serait bien peu digne de la gravité de l'Eglise et de son enseignement.

En effet, ils valent d'abord d'après la vertu de la charité qui rend tous les biens communs. Sous ce rapport ils valent davantage pour celui qui est plus rempli de charité, quoiqu'on ne les fasse pas spécialement pour lui. En ce sens la valeur des suffrages se considère plus d'après la consolation intérieure qu'éprouve celui qui est dans la charité, lorsqu'il se réjouit des biens d'un autre qui consistent après la mort dans la diminution de la peine qu'il doit expier. Car après la mort ce n'est plus le lieu d'acquérir la grâce, ou de l'augmenter, ce qui est l'effet que produisent pour nous en cette vie les œuvres des autres d'après la vertu de charité. Ensuite les suffrages tirent leur valeur de ce que par l'intention de l'un ils sont appliqués à un autre. De la sorte la satisfaction de l'un est comptée pour un autre. De cette manière il est certain qu'ils valent davantage pour celui pour qui on les fait; et même ils ne valent ainsi que pour lui seul. Car la satisfaction se rapporte proprement à la rémission de la peine. Par conséquent, quant à la rémission de la peine le suffrage est principalement utile à celui pour qui on le fait. Sous ce rapport la seconde opinion est plus vraie que la première.

Il faut répondre au *premier* argument, que les suffrages servent à la manière de la lumière, selon qu'ils sont reçus par les morts et qu'ils en tirent une certaine consolation, et cette consolation est d'autant plus grande qu'ils sont doués d'une charité plus parfaite. Mais selon que les suffrages sont une satisfaction transférée sur un autre par l'intention de celui qui les fait, ils ne ressemblent pas à la lumière, mais plutôt au payement d'une dette. Or, il n'est pas nécessaire, si on paye une dette pour l'un, que les dettes des autres soient par là payées.

Il faut répondre au *second*, que ce mérite est conditionnel. Car ils ont mérité que les suffrages leur servissent, si on en faisait pour eux; ce qui n'a pas été autre chose que de se rendre aptes à les recevoir. D'où il est évident qu'ils n'ont pas mérité directement le secours des suffrages, mais par leurs mérites antérieurs ils se sont rendus aptes à en recevoir les fruits. C'est pourquoi il ne s'ensuit pas que leur mérite soit rendu vain.

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche que les riches ne soient sous un rapport d'une condition meilleure que les pauvres, comme par rapport à l'expiation de la peine; mais cet avantage n'est rien pour ainsi dire comparativement à la possession du royaume des cieux, dans laquelle les pauvres auront une condition meilleure, d'après le passage cité.

ARTICLE XIII. — LES SUFFRAGES FAITS POUR PLUSIEURS SONT-ILS AUSSI PROFITABLES POUR CHACUN D'EUX QUE SI ON LES FAISAIT EN PARTICULIER POUR CHAQUE INDIVIDU?

1. Il semble que les suffrages faits pour plusieurs valent autant pour chacun que si on les faisait pour chaque individu en particulier. Car nous voyons que de la lecture faite pour un seul il ne se perd rien, si on la fait tout à la fois pour d'autres. Donc, pour la même raison, celui pour qui on fait un suffrage ne perd rien si on lui associe quelqu'un; et par conséquent si on fait le suffrage pour plusieurs, il vaut autant pour chacun que si on le faisait en particulier pour chaque individu.

2. D'après l'usage commun de l'Eglise nous voyons que quand on dit une messe pour un défunt, on y adjoint tout à la fois des oraisons pour d'autres défunts. Or, on ne le ferait pas, si le défunt pour lequel on dit la messe en souffrait un dommage. Donc, etc.

3. Les suffrages des prières s'appuient principalement sur la vertu divine. Or, comme devant Dieu il n'y a pas de différence entre être aidé par beau-

coup ou par peu, de même il n'y en a pas non plus entre secourir un grand nombre ou quelques-uns. Par conséquent si on fait la même prière pour un grand nombre, chacun d'eux sera aussi secouru qu'un seul le serait par la même prière qu'on ferait uniquement pour lui.

Mais au *contraire*. Il est mieux d'aider plusieurs qu'un seul. Si donc un suffrage fait pour plusieurs vaut autant pour chacun que si on ne le faisait que pour un seul, il semble que l'Eglise n'aurait pas dû établir qu'on dirait la messe ou une oraison en particulier pour une personne, mais elle aurait commandé de la dire toujours pour tous les fidèles défunts; ce qui est évidemment faux.

Le suffrage a une efficacité finie. Par conséquent, divisé entre plusieurs, il est moins utile à chacun qu'il ne le serait, si on ne le faisait que pour un seul.

CONCLUSION. — Les suffrages, selon qu'ils sont des satisfactions que l'intention de celui qui les fait applique aux morts, ils servent plus à celui pour qui on les fait en particulier que ceux qu'on fait en général pour lui et pour les autres; mais selon qu'on les considère comme tirant leur valeur de la vertu de charité, ils servent autant à chaque individu que si on ne les faisait que pour un seul.

Il faut répondre que si on considère la valeur des suffrages, selon qu'elle provient de la vertu de la charité qui unit les membres de l'Eglise, les suffrages faits pour plusieurs valent autant pour chacun que si on les faisait uniquement pour un seul; parce que la charité ne s'affaiblit pas si on divise ses effets entre plusieurs, elle s'augmente plutôt. De même la joie est aussi d'autant plus grande qu'elle est commune à un plus grand nombre, comme le dit saint Augustin (*Confess*. lib. VIII, cap. 4). Par conséquent une bonne œuvre qu'on fait ne cause pas moins de joie dans le purgatoire à plusieurs qu'à un seul. Mais si l'on considère la valeur des suffrages, selon qu'ils sont des satisfactions que l'intention de celui qui les fait transfère aux morts, alors le suffrage qu'on fait pour quelqu'un en particulier lui est plus utile que celui qu'on fait pour lui et pour beaucoup d'autres avec lui. Car dans ce cas l'effet des suffrages est réparti d'après la justice divine entre ceux pour lesquels on les fait. D'où il est évident que cette question dépend de la première, et on voit par là d'une manière manifeste le motif pour lequel il a été établi qu'on ferait dans l'Eglise des suffrages spéciaux.

Il faut répondre au *premier* argument, que les suffrages, selon qu'ils sont des satisfactions, ne servent pas par manière d'action, comme l'enseignement, qui, de même que toute autre action, produit de l'effet selon les dispositions de celui qui le reçoit; mais ils sont utiles à la façon de l'acquittement d'une dette, ainsi que nous l'avons dit (art. præc. ad 1). C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que les suffrages faits pour une personne servant d'une certaine manière aux autres, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.), il s'ensuit que quand on dit la messe pour quelqu'un, il n'y a pas d'inconvénient qu'on fasse aussi des prières pour d'autres. Car on ne dit pas ces prières pour que la satisfaction du suffrage de la première personne soit principalement appliquée à d'autres, mais pour que la prière qu'on fait spécialement pour eux leur soit profitable.

Il faut répondre au *troisième*, que la prière se considère de la part de celui qui prie et de la part de celui qu'on prie, et son effet dépend de l'un et de l'autre. C'est pour cela que quoiqu'il ne soit pas plus difficile à la puissance divine d'en absoudre plusieurs qu'un seul, néanmoins la prière de

celui qui prie n'est pas aussi satisfactoire pour plusieurs que pour un seul.

ARTICLE XIV. — LES SUFFRAGES COMMUNS SONT-ILS AUSSI UTILES A CEUX POUR LESQUELS ON NE FAIT PAS DE SUFFRAGES SPÉCIAUX QU'A CEUX POUR LESQUELS ON FAIT DES SUFFRAGES PARTICULIERS ET COMMUNS TOUT ENSEMBLE?

1. Il semble que les suffrages communs soient aussi utiles à ceux pour lesquels on n'en fait pas de spéciaux, qu'à ceux pour lesquels on en fait de spéciaux et de communs tout à la fois. Car on rendra dans la vie à venir à chacun selon ses propres mérites. Or, celui pour qui on ne fait pas de suffrages a autant mérité d'être aidé après sa mort que celui pour lequel on en fait de particuliers. Donc il sera aidé par les suffrages communs autant que l'autre l'est par les suffrages spéciaux et communs.

2. L'eucharistie est le premier de tous les suffrages de l'Eglise. Or, l'eucharistie, puisqu'elle renferme le Christ tout entier, a d'une certaine manière une efficacité infinie. Donc une seule oblation de l'eucharistie qui se fait communément pour tous, sert pour la pleine délivrance de ceux qui sont dans le purgatoire; et par conséquent les suffrages communs seuls sont d'un aussi grand secours que les suffrages spéciaux et communs tout ensemble.

Mais c'est le *contraire*. Deux biens sont préférables à un seul. Donc les suffrages spéciaux et communs sont plus utiles à celui pour qui on les fait que les suffrages communs seulement.

CONCLUSION. — Pour activer la délivrance de la peine les suffrages spéciaux et communs réunis ont plus de valeur que les suffrages communs seulement, mais par rapport à la délivrance finale de la peine les suffrages généraux seuls ont autant de valeur que les suffrages généraux et particuliers tout ensemble.

Il faut répondre que la solution de cette question dépend de la solution de la douzième. Car si les suffrages faits pour un seul en particulier sont indifféremment utiles à tous, alors tous les suffrages sont communs. C'est pourquoi, à égalité de mérite, celui pour lequel on ne fait pas de suffrages particuliers recevra autant de secours que celui pour lequel on en fait. Mais si les suffrages faits pour quelqu'un ne servent pas à tous indifféremment, et qu'ils servent surtout à ceux pour lesquels on les fait, dans ce cas il n'y a pas de doute que les suffrages communs et spéciaux réunis sont plus utiles à quelqu'un que les suffrages communs tout seuls. C'est pourquoi le Maître des sentences touche ces deux opinions (IV, dist. 45). L'une quand il dit que les suffrages communs et particuliers servent également au riche, et que le pauvre n'a que les suffrages communs. Car quoique l'un soit aidé de plus de manières que l'autre, il ne l'est cependant pas davantage. Il touche l'autre quand il dit que celui pour lequel on fait des suffrages particuliers obtient une absolution plus prompte, mais non plus complète, parce que l'un et l'autre sera finalement délivré de toute peine.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 12 huj. quæst. ad 2), le secours des suffrages ne tombe pas directement et absolument sous le mérite, mais il y tombe pour ainsi dire conditionnellement. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *second*, que quoique la vertu du Christ qui est contenue dans le sacrement de l'eucharistie soit infinie, cependant l'effet auquel ce sacrement se rapporte est déterminé. Il n'est donc pas nécessaire que par un seul sacrifice de l'autel la peine entière de ceux qui sont dans le purgatoire soit expiée; comme il n'est pas nécessaire non plus que par un seul sacrifice que l'on offre on soit délivré de toute la satisfaction qu'on doit

pour ses péchés. C'est pour cela que quelquefois on enjoint plusieurs messes pour la satisfaction d'un seul péché. Cependant il est à croire que s'il reste quelque chose des suffrages particuliers que l'on a faits pour certaines personnes de manière qu'elles n'en aient plus besoin, la miséricorde divine le dispense aux autres pour lesquels les suffrages ne sont pas faits, s'ils en ont besoin, comme on le voit par ces paroles de saint Jean Damascène (in serm. *De dorm.* inter med. et fin.). Dieu, selon qu'il est juste, donnera le pouvoir d'agir à celui qui ne l'a pas, et selon qu'il est sage il négociera l'échange des besoins. Ce négoce aurait lieu en effet si l'un suppléait à ce qui manque à l'autre.

QUESTION LXXII.

DE LA PRIÈRE PAR RAPPORT AUX SAINTS QUI SONT DANS LE CIEL.

Nous devons ensuite nous occuper de la prière par rapport aux saints qui sont dans le ciel. A cet égard trois questions se présentent : 1° Les saints connaissent-ils nos prières? — 2° Devons-nous les interpeller pour qu'ils prient pour nous? — 3° Les prieres qu'ils font pour nous sont-elles toujours exaucées?

ARTICLE I. — LES SAINTS CONNAISSENT-ILS NOS PRIÈRES (1)?

1. Il semble que les saints ne connaissent pas nos prières. Sur ces paroles (Is. LXIII, 16) : *C'est vous qui êtes notre Père; Abraham ne nous connait point et Israël ne sait qui nous sommes*, la glose (interl.) dit que les saints qui sont morts ne savent pas ce que font les vivants, même leurs enfants, et elle est extraite de saint Augustin (in lib. *De cura pro mort. agenda*, cap. 13) qui cite ce passage. D'ailleurs voici les expressions de ce docteur : Si de si grands patriarches ont ignoré ce qui se passait à l'égard du peuple issu de leur sang, comment les morts se mêleraient-ils des affaires et des actes des vivants pour les connaître et les aider. Les saints ne peuvent donc connaître nos prières.

2. Il est dit au roi Josias (IV. *Reg.* XXII, 20) : *C'est pourquoi*, c'est-à-dire parce que vous avez pleuré devant moi, *je vous ferai reposer avec vos pères... pour que vos yeux ne voient point les maux que je dois faire tomber sur ce lieu*. Or, on ne serait pas arrivé à ce but en faisant mourir Josias, si après sa mort il eût su ce qui devait arriver à sa nation. Donc les saints qui sont morts ne connaissent pas nos actes, et par conséquent ils ne comprennent pas nos prières.

3. Plus on est parfait en charité et plus on vient en aide au prochain dans les dangers. Or, les saints qui vivent ici-bas s'occupent dans les dangers de leurs parents et de ceux qui leur sont les plus unis et les aident manifestement. Par conséquent puisque après la mort leur charité est beaucoup plus vive, s'ils connaissaient ce que nous faisons ils prendraient beaucoup plus soin de leurs amis et de leurs parents et les aideraient dans les cas de nécessité, ce qu'ils ne paraissent pas faire. Il ne semble donc pas qu'ils connaissent nos actes et nos prières.

4. Comme les saints voient le Verbe après leur mort, de même aussi les anges dont il est dit (Matth. XVIII, 10) : *Leurs anges voient toujours la face de mon Père*. Or, les anges qui voient le Verbe ne connaissent pas tout à cause de cela; puisque les inférieurs sont délivrés de leur ignorance par ceux

(1) Il est certain que les saints qui sont dans le ciel connaissent les prières que nous leur adressons. C'est ce que prouve la coutume de l'Eglise qui les prie constamment, contrairement à l'erreur des Pauvres de Lyon et des réformés, qui ont prétendu qu'ils n'entendaient pas nos prières.

qui sont au-dessus d'eux, comme on le voit dans saint Denis (cap. 7 *Hier.* à med., et cap. 6 *Eccles. hierarch.* sub fin.). Donc les saints, quoiqu'ils voient le Verbe, ne connaissent pas en lui nos prières et les autres actions que nous faisons.

5. Il n'y a que Dieu qui voie le fond des cœurs. Or, la prière consiste principalement dans le cœur. Il n'appartient donc qu'à Dieu de connaître les prières, et par conséquent les saints ne connaissent pas les nôtres.

Mais au *contraire.* Sur ces paroles de Job (xiv, *Sive nobiles fuerunt filii ejus, sive ignobiles, non intelliget*), saint Grégoire dit (*Moral.* lib. xii, cap. 14, à princ.) : Ces paroles ne doivent pas s'entendre des âmes saintes, parce que pour ceux qui voient intimement la clarté du Dieu tout-puissant, on ne doit pas croire qu'il y ait quelque chose en dehors qu'ils ignorent. Ils connaissent donc nos prières.

Saint Grégoire dit (*Dial.* lib. ii, cap. 35, à med.): Pour l'âme qui voit Dieu toute créature est étroite, car quelque peu qu'elle aperçoive de la lumière du Créateur, tout ce qui est créé lui paraît court. Or, ce qui paraît le plus empêcher les âmes des saints de connaître nos prières et toutes les autres choses qui nous concernent, c'est qu'ils sont éloignés de nous. Donc, puisque la distance n'est pas pour eux un obstacle, comme on le voit d'après le passage que nous avons cité, il semble que les âmes des saints connaissent nos prières et les choses qui se passent ici.

S'ils ne connaissaient pas ce qui nous concerne, ils ne prieraient pas pour nous, parce qu'ils ignoreraient nos défauts. Or, c'est l'erreur de Vigilance, comme le dit saint Jérôme dans son épître contre lui (inter princ. et med.). Les saints connaissent donc les choses qui nous concernent.

CONCLUSION. — Quoique les saints ne connaissent pas toutes choses, puisqu'ils ne comprennent pas l'essence de Dieu, cependant ils connaissent dans le Verbe les choses qui les regardent, par exemple nos prières par lesquelles nous avons recours à leur aide.

Il faut répondre que l'essence divine est un moyen suffisant de connaître toutes choses ; ce qui résulte évidemment de ce que Dieu en voyant son essence voit toutes choses. Cependant il ne s'ensuit pas que tous ceux qui voient l'essence de Dieu connaissent tout, mais il n'y a que ceux qui la comprennent : comme quand on connaît un principe il ne s'ensuit pas que l'on connaisse toutes les connaissances qui en découlent, à moins qu'on ne comprenne toute la vertu du principe. Par conséquent, puisque les âmes des saints ne comprennent pas l'essence divine, il ne s'ensuit pas qu'ils connaissent tout ce qui peut être connu par cette essence. Ainsi quoique tous les anges voient l'essence divine, les anges inférieurs apprennent néanmoins certaines choses des anges supérieurs. Mais il est seulement nécessaire que chaque bienheureux voie dans l'essence divine tout ce que requiert la perfection de sa béatitude. Car pour la perfection de la béatitude il est requis que l'homme ait tout ce qu'il veut et qu'il ne veuille rien de déréglé. Or, tout homme d'une volonté droite veut connaître les choses qui le concernent. Ainsi les saints ne manquent d'aucune espèce de droiture, ils veulent connaître les choses qui les regardent, et c'est pour cela qu'il faut qu'ils les connaissent dans le Verbe. D'ailleurs il appartient à leur gloire de prêter leur secours à ceux qui en ont besoin pour leur salut. Car ils deviennent par là les coopérateurs de Dieu et il n'y a rien de plus divin que cette coopération, comme le dit saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 3, in med.). D'où il est évident que les saints ont connaissance des choses qui sont requises pour cet effet. Et par conséquent il est manifeste qu'ils

connaissent dans le Verbe les vœux, les dévotions et les prières des hommes qui implorent leur secours.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Augustin doit s'entendre de la connaissance naturelle des âmes séparées. Cette connaissance n'est pas obscurcie dans les saints comme elle l'est dans les pécheurs ; mais il ne parle pas de la connaissance qui a lieu dans le Verbe et qu'Abraham évidemment n'avait pas dans le temps que ces paroles ont été prononcées par Isaïe; puisqu'avant la passion du Christ personne n'est parvenu à la vision de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que quoique les saints connaissent après cette vie les choses qui se font ici-bas, il ne faut cependant pas croire qu'ils soient affligés, lorsqu'ils connaissent les malheurs de ceux qu'ils ont aimés dans ce siècle ; car ils sont tellement remplis de la joie de la béatitude que la douleur ne trouve pas de place en eux. Par conséquent quoiqu'ils connaissent les infortunes des leurs après leur mort, néanmoins on leur en a épargné la douleur en les retirant de ce monde avant que ces maux n'éclatent. — Mais peut-être que les âmes non glorifiées éprouveraient de la douleur, si elles connaissaient les afflictions de ceux qui leur sont chers. Et comme l'âme de Josias ne fut pas glorifiée aussitôt qu'elle sortit de son corps, saint Augustin (lib. *De cura pro mortuis gerenda*, cap. 13, 14 et 15) s'efforce de conclure de là que les âmes des morts n'ont pas connaissance de ce que font les vivants.

Il faut répondre au *troisième*, que les âmes des saints ont une volonté pleinement conforme à la volonté divine pour l'objet voulu. C'est pourquoi bien qu'elles conservent l'affection de la charité à l'égard du prochain, cependant elles ne lui viennent pas en aide autrement que selon le mode qu'elles voient que la justice divine a disposé. Cependant il faut croire qu'elles aident beaucoup leurs proches en intercédant pour eux devant Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoiqu'il ne soit pas nécessaire que ceux qui voient le Verbe voient tout en lui ; cependant ils voient ce qui appartient à la perfection de leur béatitude, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *cinquième*, que Dieu seul connaît par lui-même les pensées des cœurs, mais les autres les connaissent selon qu'elles leur sont révélées soit par la vision du Verbe (1), soit de toute autre manière.

ARTICLE II. — DEVONS-NOUS DEMANDER AUX SAINTS DE PRIER POUR NOUS (2) ?

1. Il semble que nous devions demander aux saints de prier pour nous. Car personne ne sollicite les amis de quelqu'un à prier pour lui, sinon pour qu'il croie qu'il peut plus facilement obtenir grâce près d'eux. Or, Dieu est infiniment plus miséricordieux que tous les saints, et par conséquent sa volonté est plus facilement portée à nous exaucer que la volonté d'un saint. Il semble donc inutile de constituer les saints médiateurs entre Dieu et nous, pour qu'ils intercèdent pour nous.

2. Si nous devons les solliciter de prier pour nous, c'est uniquement parce que nous savons que leur prière est agréable à Dieu. Or, plus un saint est élevé parmi les saints et plus sa prière est agréable à Dieu. Nous devrions

(1) Ainsi les saints ne connaissent nos prières que quand Dieu les leur manifeste par une révélation ; c'est ce que dit positivement S. Thomas (2 2, quest. LXXXIII, art. 4 ad 2 : ***Petitiones quas ad eos dirigimus*, *Deo manifestante*, *cognoscunt*** (Cf. *De verit.* quæst. VIII, art. 15).

(2) Il est de foi que l'invocation des saints est une chose utile pour nous et qu'il nous est avantageux de les choisir pour nos intercesseurs. (Voyez à ce sujet le concile de Trente, sess. XXV, decret. De invocat. et venerat. sanctorum.)

donc toujours choisir pour nos intercesseurs près de Dieu des saints d'un ordre supérieur et jamais des saints inférieurs.

3. Le Christ comme homme est appelé le *Saint des saints*, et il lui convient de prier, selon qu'il est homme. Or, jamais nous n'interpellons le Christ pour qu'il prie pour nous. Nous ne devons donc pas non plus interpeller les autres saints.

4. Celui qui est prié d'intercéder pour quelqu'un représente les prières de ce dernier à celui près duquel il intercède en sa faveur. Or, il est superflu de représenter quelque chose à celui à qui tout est présent. Il est donc superflu d'établir les saints pour être nos intercesseurs près de Dieu.

5. C'est une chose superflue que celle qu'on fait pour une chose qui se ferait ou qui ne se ferait pas sans cela de la même manière. Or, les saints prieraient de même pour nous ou ne prieraient pas, soit que nous les priions, soit que nous ne les priions pas. Car si nous sommes dignes qu'ils prient pour nous, ils le feraient quand même nous ne le leur demanderions pas; au lieu que si nous n'en sommes pas dignes, ils ne le feront pas quand même nous le leur demanderions. Il semble donc absolument superflu de les solliciter de prier pour nous.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Job, v, 1) : *Appelez, s'il y a quelqu'un qui vous réponde, et tournez-vous vers quelqu'un des saints*. C'est à nous à appeler, comme le dit saint Grégoire (*Moral.* lib. v, cap. 30 in princ.), et à demander à Dieu avec une humble prière. Par conséquent, quand nous voulons prier Dieu nous devons nous tourner vers les saints pour qu'ils prient Dieu pour nous.

Les saints qui sont dans le ciel sont plus agréables à Dieu que sur la terre. Or, nous devons constituer nos intercesseurs près de Dieu les saints qui sont sur la terre, à l'exemple de l'Apôtre qui disait (*Rom.* xv, 30) : *Je vous conjure, mes frères, par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité de l'Esprit-Saint de m'aider en adressant pour moi vos prières à Dieu*. Donc à plus forte raison nous devons demander des saints qui sont dans le ciel de nous aider par leurs prières près de Dieu.

A cet égard la coutume de l'Eglise qui demande les prières des saints dans les litanies est générale.

CONCLUSION. — Puisque l'ordre de la loi divine demande que nous qui sommes très-éloignés de Dieu nous y soyons ramenés par les saints qui en sont très-proches, nous devons demander d'eux qu'ils prient pour nous.

Il faut répondre que tel est l'ordre établi par Dieu dans l'univers, d'après saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 5), c'est que les derniers êtres soient ramenés à Dieu par les êtres intermédiaires. Par conséquent les saints qui sont dans le ciel étant les plus rapprochés de Dieu, l'ordre de la loi divine demande que nous qui sommes sur cette terre éloignés du Seigneur, nous soyons ramenés à lui par l'intermédiaire des saints : ce qui a lieu quand par eux la bonté divine répand sur nous ses effets. Et parce que notre retour vers Dieu doit répondre au mouvement de ses bontés vers nous; comme ses bienfaits nous arrivent par l'intermédiaire des suffrages des saints; de même il faut que nous soyons ramenés à Dieu pour que nous recevions de nouveau ses bienfaits par l'intermédiaire des saints. D'où il suit que nous les établissons nos intercesseurs et pour ainsi dire nos médiateurs près de Dieu, quand nous leur demandons qu'ils prient pour nous.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme ce n'est pas par faiblesse que la puissance divine agit par le moyen des causes secondes effi-

cientes, mais qu'elle le fait pour compléter l'ordre de l'univers en répandant d'une manière plus multiple sa bonté sur les êtres, puisque les êtres ne reçoivent pas seulement d'elle leurs bontés propres, mais qu'ils ont de plus le pouvoir d'être pour les autres une cause de bonté; de même ce n'est pas à cause de l'imperfection de sa miséricorde qu'il faut que sa clémence soit sollicitée par les prières des saints, mais c'est pour que l'ordre dont nous avons parlé soit observé.

Il faut répondre au *second*, que quoique les grands saints soient plus agréables à Dieu que les saints d'un ordre inférieur; cependant il est utile de prier aussi ces derniers quelquefois, et cela pour cinq raisons: 1° Parce que quelquefois on a plus de dévotion envers un saint inférieur qu'envers un plus grand saint; et c'est de la dévotion principalement que dépend l'effet de la prière. 2° Pour éviter l'ennui; parce que l'assiduité de la même chose produit l'ennui: au lieu qu'en priant divers saints il en résulte pour ainsi dire à l'égard de chacun d'eux une nouvelle ferveur de dévotion. 3° Parce qu'il a été donné à certains saints d'exercer principalement leur patronage pour certaines causes spéciales, comme il a été accordé à saint Antoine de préserver du feu de l'enfer. 4° Pour que nous rendions à tous l'honneur qui leur est dû. 5° Parce qu'on obtient quelquefois par les prières de plusieurs ce qu'on n'obtiendrait pas par la prière d'un seul.

Il faut répondre au *troisième*, que la prière est un acte, et les actes appartiennent aux suppôts particuliers. C'est pourquoi si nous disions: *Christ, priez pour nous*, sans rien ajouter, il semblerait que cela se rapporte à la personne du Christ, et il semblerait que nous disons quelque chose d'analogue ou à l'erreur de Nestorius qui a distingué dans le Christ la personne du fils de l'homme de la personne du Fils de Dieu, ou à l'erreur d'Arius qui a supposé la personne du Fils moindre que le Père. Ainsi pour éviter ces erreurs l'Eglise ne dit pas: *Christ, priez pour nous*, mais: *Christ, écoutez-nous*, ou *ayez pitié de nous*.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme nous le verrons (art. seq.), on ne dit pas que les saints représentent à Dieu nos prières, comme s'ils lui manifestaient des choses inconnues, mais on s'exprime ainsi parce qu'ils demandent à Dieu de les exaucer ou parce qu'ils consultent à leur sujet la volonté divine, pour savoir ce qui doit être fait selon sa providence.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'on devient digne d'avoir un saint pour intercesseur du moment qu'on recourt à lui dans la nécessité avec une vraie dévotion. Et par conséquent il n'est pas inutile que nous priions les saints.

ARTICLE III. — LES PRIÈRES QUE LES SAINTS FONT A DIEU POUR NOUS SONT-ELLES TOUJOURS EXAUCÉES?

1. Il semble que les prières que les saints font à Dieu pour nous ne soient pas toujours exaucées. Car si elles étaient toujours exaucées, les saints seraient surtout exaucés à l'égard de ce qui les concerne. Or, il ne sont pas toujours exaucés au sujet de ces choses. D'où il est dit (*Apoc.* VI, 11) qu'il a été répondu aux martyrs qui demandaient à être vengés de ceux qui habitent sur la terre, *d'attendre en repos encore un peu de temps jusqu'à ce que le nombre de leurs frères fût rempli*. Ils sont donc encore beaucoup moins exaucés à l'égard de ce qui concerne les autres.

2. Le prophète dit (Hier. XV, 1): *Quand Moïse et Samuel se présenteraient devant moi, mon cœur ne se tournerait pas vers ce peuple*. Les saints ne sont donc pas toujours exaucés quand ils prient Dieu pour nous.

3. On dit que les saints dans le ciel sont égaux aux anges, comme on le

voit (Matth. xxii). Or, les anges ne sont pas toujours exaucés dans leurs prières qu'ils adressent à Dieu ; ce qui est évident d'après ces paroles de Daniel (Dan. x, 12) : *Vos prières m'ont fait venir ici, mais le prince du royaume des Perses m'a résisté vingt et un jours.* Or, l'ange qui parlait n'était venu en aide à Daniel qu'en demandant à Dieu sa délivrance, et cependant sa prière n'avait pu s'accomplir. Donc les autres saints qui prient pour nous ne sont pas non plus toujours exaucés.

4. Celui qui obtient une chose par la prière la mérite d'une certaine manière. Or, les saints qui sont dans le ciel ne sont pas en état de mériter. Donc ils ne peuvent pas obtenir de Dieu quelque chose pour nous par leurs prières.

5. Les saints conforment en tout leur volonté à la volonté divine. Ils ne veulent donc que ce qu'ils savent que Dieu veut. Or, personne ne demande que ce qu'il veut. Ils ne prient donc que pour ce qu'ils savent que Dieu veut. Et comme ce que Dieu veut arriverait, quand même ils ne prieraient pas, il s'ensuit que leurs prières ne sont pas efficaces pour obtenir quelque chose.

6. Les prières de toute la cour céleste, si elles pouvaient obtenir quelque chose, seraient plus efficaces que tous les suffrages de l'Eglise présente. Or, si l'on multipliait les suffrages faits par l'Eglise militante pour quelqu'un qui est dans le purgatoire, il serait totalement délivré de la peine. Par conséquent puisque les saints qui sont dans le ciel prient pour ceux qui sont dans le purgatoire, comme ils prient pour nous quand ils nous obtiennent quelque chose, alors leurs prières délivreraient totalement de leurs peines ceux qui sont dans le purgatoire ; ce qui est faux, parce que dans ce cas les suffrages de l'Eglise faits pour les défunts seraient superflus.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (II. Mach. ult. 14) : *C'est là Jérémie, le prophète de Dieu qui prie beaucoup pour le peuple et pour toute la ville sainte.* Ce qui prouve évidemment que sa prière a été exaucée, c'est qu'on ajoute : *Que Jérémie étendit la main et qu'il donna un glaive à Judas en lui disant : Prenez cette épée sainte, comme un présent que Dieu vous fait*, etc.

Saint Jérôme dit dans son épître contre Vigilance (int. princ. et med.) : Tu dis dans ton libelle que tant que nous vivons, nous pouvons prier mutuellement les uns pour les autres, mais qu'après que nous serons morts la prière d'aucun de nous ne doit être exaucée pour un autre. Puis il le réfute en disant : Si les apôtres et les martyrs, pendant qu'ils sont encore sur la terre, peuvent prier pour les autres, quand ils doivent encore s'occuper d'eux, combien plus après qu'ils sont couronnés, victorieux et triomphants.

On a aussi la coutume de l'Eglise qui demande souvent le secours des prières des saints.

CONCLUSION. — Puisque les saints ne désirent rien autre chose que ce que Dieu veut, ils obtiennent toujours ce qu'ils demandent dans leurs prières, quoique le défaut qui vient de notre part empêche du moins leurs prières interprétatives d'avoir leur effet.

Il faut répondre qu'on dit que les saints prient pour nous de deux manières : 1° Par une prière expresse, quand ils font monter leurs vœux en notre faveur aux oreilles de la clémence divine ; 2° par une prière interprétative, c'est-à-dire au moyen de leurs mérites qui, étant en présence de Dieu, ne tournent pas seulement à leur gloire, mais sont encore pour nous des suffrages et des prières, comme on dit également que le sang du Christ répandu pour nous demande pardon. De ces deux manières, les prières

des saints sont, autant qu'il est en elles, efficaces pour obtenir ce qu'ils demandent. Mais de notre part il peut y avoir un défaut qui empêche le fruit de leurs prières, selon qu'on dit qu'ils prient pour nous par là même que leurs mérites nous servent. Mais selon qu'ils prient pour nous, en demandant pour nous quelque chose par leurs vœux, ils ne sont pas toujours exaucés; parce qu'ils ne veulent que ce que Dieu veut et ils ne demandent que ce qu'ils veulent voir arriver. Or, ce que Dieu veut s'accomplit toujours, à moins que nous ne parlions de la volonté antécédente, d'après laquelle *il veut que tous les hommes soient sauvés;* cette volonté n'est pas toujours accomplie. Par conséquent il n'est pas étonnant si ce que les saints veulent à la manière de cette volonté ne s'accomplit pas quelquefois.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette prière des martyrs n'est rien autre chose que le désir qu'ils ont d'être unis à leur corps, de jouir de la société des saints qui doivent être sauvés et l'assentiment qu'ils donnent à la justice divine qui punit les méchants. D'où la glose (ordin.) dit sur ces paroles de l'Apocalyse (*Apoc.* VI) : *Usquequò, Domine*, etc.: Ils désirent une plus grande joie et la société des saints et ils consentent à la justice de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que le Seigneur parle là de Moïse et de Samuel, selon l'état où ils furent dans cette vie. Car l'Ecriture rapporte qu'en priant pour le peuple ils résistèrent à la colère de Dieu. Néanmoins s'ils eussent existé à cette époque, ils n'auraient pu par leurs prières apaiser Dieu à l'égard du peuple, à cause de la malice de ce dernier. Tel est le sens de ce passage (1).

Il faut répondre au *troisième*, que ce combat des bons anges ne s'entend pas de ce qu'ils adressaient à Dieu des prières contraires, mais de ce qu'ils rapportaient à Dieu de parties diverses des mérites contraires en attendant la sentence divine. C'est ce que dit saint Grégoire en expliquant ces paroles de Daniel (*Mor.* lib. XVII, cap. 8): Les esprits supérieurs qui sont à la tête des nations ne combattent jamais pour ceux qui agissent injustement, mais ils examinent leurs actions et les jugent avec justice, et lorsque la faute ou la justice d'une nation est amenée au conseil de la cour suprême, on dit que celui qui est préposé à cette nation l'a emporté dans le combat ou qu'il ne l'a pas emporté (2). Mais la cause unique de toutes ces victoires c'est la volonté suprême de leur auteur, et comme ils l'ont toujours sous les yeux, ils ne veulent jamais ce qu'ils ne peuvent obtenir et par conséquent ils ne le demandent pas. D'où il est évident que leurs prières sont toujours exaucées.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique les saints ne soient plus en état de mériter pour eux, après qu'ils sont au ciel; ils sont cependant en état de mériter pour les autres ou plutôt d'aider les autres en vertu de leur mérite antérieur. Car ceux qui vivent en Dieu ont mérité que leurs prières fussent exaucées après leur mort. — Ou bien il faut dire que la prière est méritoire pour un motif et impétratoire pour un autre. Car le mérite consiste dans une certaine égalité entre l'acte et la fin pour laquelle il existe et qui lui est accordée pour ainsi dire comme une récompense, au lieu que l'impétration de la prière s'appuie sur la libéralité de celui qu'on prie. C'est pour cela que la prière obtient quelquefois de la libéralité de celui qu'on prie ce que n'a mérité ni l'auteur de la prière, ni celui pour qui elle est

(1) Voyez ce que dit S. Thomas à ce sujet (part. III, quest. LXXXVI, art. 4 ad 2).

(2) Cette question a été traitée *ex professo* (part. I, quest. CXIII, art. 8).

faite. Ainsi quoique les saints ne soient pas en état de mériter, il ne s'ensuit cependant pas qu'ils ne soient pas en état d'obtenir pour les autres.

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme on le voit d'après le passage de saint Grégoire cité (in resp. ad 3), les saints ou les anges ne veulent que ce qu'ils voient dans la volonté divine et par conséquent ils ne demandent rien autre chose. Cependant leur prière n'est pas infructueuse; parce que, comme le dit saint Augustin dans son livre de la prédestination des saints (seu *De dono persev.* cap. 22, à med. et Grég. lib. I *Dialog.* cap. 8, à med.), les prières des saints servent aux prédestinés, parce qu'il peut être établi à l'avance qu'ils seront sauvés par les prières de leurs intercesseurs; et par conséquent Dieu veut aussi que ce que les saints voient dans sa volonté soit accompli par leurs prières.

Il faut répondre au *sixième*, que les suffrages de l'Eglise sont pour les défunts comme des satisfactions que les vivants remplissent à la place des morts, et c'est sous ce rapport qu'ils délivrent les morts de la peine qu'ils n'ont pas acquittée. Mais les saints qui sont dans le ciel ne sont pas en état de satisfaire. C'est pourquoi il n'en est pas de même de leurs prières et des suffrages de l'Eglise.

QUESTION LXXIII.

DES SIGNES QUI PRÉCÉDERONT LE JUGEMENT.

Nous devons ensuite nous occuper des signes qui précéderont le jugement. A cet égard trois questions se présentent : 1° Des signes précéderont-ils l'avénement du Seigneur au jour du jugement? — 2° Le soleil et la lune doivent-ils être alors obscurcis en réalité? — 3° Les vertus des cieux seront-elles ébranlées quand le Seigneur viendra?

ARTICLE I. — Y AURA-T-IL DES SIGNES QUI PRÉCÉDERONT L'ARRIVÉE DU SEIGNEUR AU JOUR DU JUGEMENT?

1. Il semble que des signes ne précéderont pas l'avénement du Seigneur au jour du jugement. Car (I. *Thess.* v, 3) : *Lorsqu'ils diront : Nous voici en paix et en sûreté, ils se trouveront tout à coup surpris par une ruine entière.* Or, il n'y aurait pas de paix et de sécurité, si les hommes étaient effrayés par des signes avant-coureurs. Donc des signes ne précéderont pas cet avénement.

2. Les signes ont pour but la manifestation d'une chose. Or, son avénement doit être occulte. D'où il est dit (I. *Thess.* v, 2) : *Le jour du Seigneur doit venir comme un voleur pendant la nuit.* Les signes ne doivent donc pas le précéder.

3. Le temps du premier avénement fut connu à l'avance par les prophètes, et il n'en est pas de même du second. Or, des signes de ce genre n'ont pas précédé le premier avénement du Christ. Ils ne précéderont donc non plus le second.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Luc. XXI, 25) : *Il y aura des signes dans le soleil, la lune et les étoiles,* etc.

Saint Jérôme (id hab. non Hier. sed Lyran. in glos. sup. Luc. XXI) indique quinze signes qui précéderont le jugement en disant que le premier jour toutes les mers s'élèveront de quinze coudées au-dessus des montagnes. Le second jour toutes les mers seront renfermées dans l'abîme au point qu'on pourra à peine les voir. Le troisième jour elles seront ramenées à leur ancien état. Le quatrième jour toutes les bêtes et tous les autres êtres qui se meuvent dans les eaux se réuniront et lèveront leurs

têtes au-dessus de l'Océan, en mugissant les unes contre les autres comme si elles se battaient. Le cinquième jour tous les oiseaux du ciel seront rassemblés dans les champs pleurant les uns sur les autres, sans rien manger ni boire. Le sixième jour des fleuves de feu s'élèveront contre le firmament, se précipitant depuis le coucher du soleil jusqu'au lever. Le septième jour tous les astres errants et fixes laisseront échapper des traînées de feu, comme les comètes. Le huitième jour il y aura un grand tremblement de terre pour que tous les animaux soient renversés. Le neuvième jour toutes les plantes donneront une rosée de sang. Le dixième jour toutes les pierres grandes et petites seront brisées en quatre parties, s'entre-choquant les unes les autres. Le onzième jour toutes les collines, toutes les montagnes et tous les édifices seront réduits en poudre. Le douzième jour tous les animaux viendront des forêts et des montagnes dans les champs, rugissant et ne prenant aucune nourriture. Le treizième jour tous les tombeaux depuis le levant jusqu'au couchant s'ouvriront pour que leurs cadavres ressuscitent. Le quatorzième jour tous les hommes sortiront de leurs demeures, sans rien comprendre, sans rien dire, sans rien discerner. Le quinzième jour tous mourront et ressusciteront avec leurs corps morts longtemps auparavant.

CONCLUSION. — Beaucoup de signes précéderont le jour du jugement, soit à cause de sa dignité, soit pour nous inspirer du respect et de la soumission.

Il faut répondre que le Christ en venant pour juger se montrera sous une forme glorieuse, à cause de l'autorité qui est due au juge. Or, il appartient à la dignité de la puissance judiciaire d'avoir certaines marques qui inspirent du respect et de la soumission. C'est pourquoi beaucoup de signes précéderont l'avénement du Christ lorsqu'il viendra pour juger, afin d'amener les cœurs des hommes à se soumettre au juge qui doit arriver et pour les préparer au jugement, en les avertissant à l'avance par ces signes. — Mais on ne peut pas facilement savoir quels sont ces signes. Car les signes qu'on lit dans l'Evangile, comme l'observe saint Augustin dans son Epitre à Hésychius sur la fin du monde (epist. CXXIX) ne se rapportent pas seulement à l'avénement du Christ pour le jugement, mais encore au temps de la destruction de Jérusalem et à l'avénement par lequel il visite continuellement son Eglise ; de telle sorte que si on y regarde avec soin on trouvera qu'aucune de ces choses n'appartient à l'avénement futur, comme le dit lui-même ce docteur. Car ces signes qui sont indiqués dans l'Evangile, comme les combats et les frayeurs, ont existé dès le commencement du genre humain. A moins par hasard qu'on ne dise qu'à cette époque ils deviendront plus violents, mais jusqu'à quel degré devront-ils s'élever pour annoncer que l'avénement est proche, on ne le sait. Quant aux signes que donne saint Jérôme (Lyran.) il n'est pas affirmatif, mais il dit qu'il les a trouvés dans les annales des Hébreux, et ils sont d'ailleurs peu vraisemblables.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après saint Augustin (in lib. *ad Hesych.* epist. cit.) vers la fin du monde il y aura une persécution universelle des méchants contre les bons ; par conséquent tout à la fois il y en aura qui craindront, ce sont les bons, et il y en aura qui seront tranquilles, ce seront les méchants. Ainsi ces paroles : *Lorsqu'ils diront : nous voici en paix et en sûreté*, doivent se rapporter aux méchants qui ne feront pas attention aux signes du jugement futur, au lieu que ces paroles (Luc. XXI, 26) : *Les hommes sécheront de frayeur*, etc., doivent s'entendre des bons. — Ou bien on peut dire que tous ces signes qui se rap-

porteront au jugement sont comptés dans le temps même du jugement, de manière que le jour du jugement les renferme tous. Ainsi quoique les hommes soient effrayés par les signes qui apparaîtront vers le jour du jugement, les impies, avant que ces signes ne commencent à apparaître, se croiront néanmoins en paix et en sécurité après la mort de l'antechrist, avant l'avénement du Christ, en ne voyant pas le monde immédiatement se consommer, comme ils le pensaient auparavant.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que le jour du Seigneur vient comme un voleur, parce qu'on en ignore l'époque déterminée qui ne pourra être connue par ces signes; puisque d'ailleurs on peut comprendre dans le jour du jugement tous ces signes très-manifestes qui précéderont le jugement immédiatement, comme nous l'avons dit (in corp. et in solut. præc.).

Il faut répondre au *troisième*, que dans le premier avénement le Christ est venu en secret, quoique l'époque déterminée de sa venue eût été connue à l'avance par les prophètes. C'est pourquoi il ne fallait pas que ces signes parussent au premier avénement, comme ils apparaîtront au second dans lequel il viendra avec éclat, quoique l'époque précise en soit secrète.

ARTICLE II. — A L'ÉPOQUE DU JUGEMENT LE SOLEIL ET LA LUNE SERONT-ILS VÉRITABLEMENT OBSCURCIS?

1. Il semble qu'au moment du jugement le soleil et la lune seront véritablement obscurcis. Car, comme le dit Raban sur ces paroles (Matth. cap. XXIV : *Sol obscurabitur*), rien n'empêche d'entendre qu'à cette époque le soleil et la lune avec les autres astres seront véritablement privés de leur lumière; comme il est certain que le soleil le fut au temps de la passion du Seigneur.

2. La lumière des corps célestes a pour but la génération des corps inférieurs, parce que c'est par elle qu'ils agissent sur les corps et que ce n'est pas seulement par le mouvement, comme le dit Averroës dans son livre de la substance de l'univers (cap. 2, ad fin.). Or, la génération cessera dans ce moment. La lumière ne subsistera donc plus dans les corps célestes.

3. Les corps inférieurs seront purifiés (d'après quelques-uns) des qualités par lesquelles ils agissent. Or, le corps céleste n'agit pas seulement par le mouvement, mais par la lumière, comme nous l'avons dit (in arg. præc.). Par conséquent comme le mouvement du ciel cessera, de même aussi la lumière des corps célestes.

Mais c'est le *contraire*. D'après les astronomes le soleil et la lune ne peuvent subir d'éclipse en même temps. Or, on dit que cet obscurcissement du soleil et de la lune sera simultané, lorsque le Seigneur viendra juger. Il n'y aura donc pas d'obscurcissement véritable à la manière d'une éclipse naturelle.

Il ne convient pas que la même chose soit la cause de la diminution d'une chose et de son accroissement. Or, à l'avénement du Seigneur la lumière des astres sera augmentée. D'où il est dit (Is. XXX, 26) : *La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil et la lumière du soleil sera sept fois plus grande.* Il n'est donc pas convenable qu'à l'avénement du Seigneur la lumière de ces corps cesse.

CONCLUSION. — Il n'est pas croyable qu'au moment de l'avénement du Christ le soleil et la lune soient obscurcis, mais dans le temps qui approchera ce moment ils pourront l'être pour inspirer de la terreur aux hommes.

Il faut répondre que si nous parlons du soleil et de la lune au moment même de l'avénement du Christ, il n'est pas croyable qu'ils soient alors

obscurcis par la privation de leur lumière, parce que le monde entier sera renouvelé, lorsque le Christ arrivera et que les saints ressusciteront, comme nous le dirons (quest. seq.). Mais si nous en parlons pour les derniers moments qui précéderont le jugement, alors il pourra se faire que le soleil et la lune et les autres astres du ciel soient obscurcis par la privation de leur lumière, soit dans des temps différents, soit simultanément, la puissance divine opérant ce prodige pour effrayer les hommes.

Il faut répondre au *premier* argument, que Raban parle du temps qui précédera le jugement.

Il faut répondre au *second*, que la lumière existe dans les corps célestes non-seulement pour produire la génération dans ces corps inférieurs, mais encore pour leur perfection et leur beauté. Il n'est donc pas nécessaire que quand la génération cessera la lumière des corps célestes cesse, mais il faudra plutôt qu'elle soit augmentée.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il ne paraît pas probable que les qualités élémentaires soient séparées des éléments, quoique quelques-uns l'aient supposé. Dans le cas où elles en seraient séparées, il n'y aurait pas encore de ressemblance entre elles et la lumière, parce que les qualités élémentaires sont contraires les unes aux autres, d'où il arrive qu'elles agissent en corrompant; au lieu que la lumière n'est pas un principe d'action qui agit par voie de contrariété, mais elle agit à la manière d'un principe qui règle les contraires et qui les ramène à l'harmonie.

Il n'en est pas de même du mouvement des corps célestes. Car le mouvement est l'acte d'un être imparfait; par conséquent il doit cesser quand l'imperfection cessera; ce qu'on ne peut dire de la lumière.

ARTICLE III. — LES VERTUS DES CIEUX SERONT-ELLES ÉBRANLÉES A L'AVÉNEMENT DU SEIGNEUR?

1. Il semble que les Vertus des cieux ne seront pas ébranlées à l'avénement du Seigneur. Car on ne peut appeler les Vertus des cieux que les anges bienheureux. Or, l'immutabilité est de l'essence de la béatitude. Donc ils ne pourront pas être ébranlés.

2. L'ignorance est la cause de l'admiration, comme on le voit (*Met.* lib. I, cap. 2, circ. med.). Car comme la crainte est très-éloignée des anges, de même aussi l'ignorance; parce que, comme le dit saint Grégoire (*Dial.* lib. IV, cap. 33, in fin. et *Moral.* cap. 14) : Qu'y a-t-il que ne voient pas ceux qui voient celui qui voit tout? Ils ne pourront donc pas être émus par l'admiration, comme on le voit dans le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 48).

3. Tous les anges assisteront au jugement de Dieu. D'où il est dit (*Apoc.* VII, 11) : *Tous les anges se tenaient autour du trône.* Or, les Vertus désignent un ordre spécial parmi les anges. On n'a donc pas dû dire d'elles plutôt que des autres anges qu'elles seront ébranlées.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Job, XXVI, 11) : *Les colonnes du ciel tremblent et frémissent à son moindre signe.* Or, on ne peut entendre par les colonnes du ciel que les Vertus des cieux. Donc les Vertus des cieux seront ébranlées.

Il est dit (Matth. XXIV, 29) : *Les étoiles tomberont du ciel et les Vertus des cieux seront ébranlées.*

CONCLUSION. — Les Vertus seront ébranlées à l'avénement du Seigneur à cause de la nouveauté et de l'éclat de la chose, soit qu'on entende par Vertus tous les corps célestes, soit qu'on désigne par là l'ordre particulier des anges qui porte ce nom.

Il faut répondre que les Vertus se disent des anges de deux manières,

comme on le voit par saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 11). Car quelquefois le nom des Vertus est approprié à un seul ordre qui d'après saint Denis tient le milieu dans la hiérarchie intermédiaire, et qui d'après saint Grégoire (hom. xxxiv in Evang.) est le premier de la hiérarchie inférieure. D'autres fois on le prend en général pour tous les esprits célestes. On peut ici l'entendre de ces deux manières. Car dans le Maître des sentences (*loc. cit.*) on l'explique selon qu'on l'entend de la seconde manière, c'est-à-dire pour tous les anges. Dans ce cas on dit qu'ils seront émus à cause de l'admiration que leur causera la nouveauté du spectacle que le monde offrira, comme le dit le même auteur. On peut aussi l'entendre selon que le nom de Vertu est le nom propre d'un ordre, et alors on dit que cet ordre est ébranlé plutôt que les autres en raison de ses effets, parce que d'après saint Grégoire (*loc. cit.*) c'est à cet ordre qu'on attribue les miracles qui seront faits principalement vers cette époque ; ou bien parce que cet ordre étant de la hiérarchie intermédiaire, d'après saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 8 et 11), n'a pas une puissance limitée ; par conséquent il faut que son ministère se rapporte aux causes universelles. Ainsi l'office propre des Vertus paraît être de mouvoir les corps célestes qui sont la cause des choses qui se passent dans la nature inférieure ; et c'est aussi ce que leur nom indique, puisqu'on les appelle les *Vertus des cieux*. Elles seront donc ébranlées puisqu'elles cesseront de produire leur effet ; comme les anges qui sont destinés à garder les hommes n'auront plus à remplir leur ministère d'anges gardiens (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce changement n'amène pas de variation qui touche à leur état, mais il se rapporte ou à leurs effets qui peuvent être changés sans qu'ils soient changés eux-mêmes, ou à une vue nouvelle des choses qu'ils n'avaient pu voir auparavant d'après leurs espèces concréées. D'ailleurs la béatitude ne leur enlève pas cette vicissitude de pensées. D'où saint Augustin dit (*De Trin.* lib. iii, cap. 4 et 5) que Dieu met la créature spirituelle dans le temps.

Il faut répondre au *second*, que l'admiration a coutume d'exister à l'égard des choses qui surpassent notre connaissance ou nos facultés ; et sous ce rapport les Vertus des cieux admireront la vertu divine produisant des choses telles qu'elles ne pourront ni les imiter, ni les comprendre. C'est ainsi que sainte Agnès dit que le soleil et la lune admireront sa beauté. Ainsi on ne suppose pas d'ignorance dans les anges, mais on fait voir qu'ils ne peuvent comprendre Dieu.

La réponse au *troisième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION LXXIV.

DE L'EMBRASEMENT DU MONDE.

Nous devons ensuite nous occuper du feu du dernier embrasement du monde. A cet égard neuf questions se présentent : 1° Doit-il y avoir une purification du monde ? — 2° Doit-elle avoir lieu par le feu ? — 3° Ce feu est-il de la même espèce que le feu élémentaire ? — 4° Ce feu doit-il aussi purifier les cieux supérieurs ? — 5° Ce feu doit-il consumer les autres éléments ? — 6° Doit-il purifier tous les éléments ? — 7° Ce feu précède-t-il le jugement ou le suit-il ? — 8° Tous les hommes doivent-ils être consumés par ce feu ? — 9° Doit-il engloutir les méchants ?

(1) On peut aussi entendre par là les cieux eux-mêmes, leur solidité et leur stabilité qui seront ébranlées par des mouvements extraordinaires, suivant ce passage de Job (xxvi) : *Columnæ cœli contremiscunt et pavent ad nutum ejus.*

ARTICLE I. — LE MONDE DOIT-IL ÊTRE PURIFIÉ?

1. Il semble que le monde ne doive pas être purifié. Car il n'y a que ce qui est impur qui ait besoin de purification. Or, les créatures de Dieu ne sont pas impures. D'où il est dit (*Act.* x, 15) : *Ce que Dieu a purifié, ne l'appelez pas commun*, c'est-à-dire impur. Les créatures du monde ne sont donc pas purifiées.

2. La purification d'après la justice divine a pour but d'enlever l'impureté de la faute, comme on le voit par la purification qui a lieu après la mort. Or, dans les éléments de ce monde, la souillure du péché ne peut exister aucunement. Il semble donc qu'ils n'aient pas besoin d'être purifiés.

3. On dit qu'une chose est purifiée, quand on sépare d'elle ce qui lui est étranger et qui la rendait ignoble. Car la séparation de ce qui fait sa noblesse n'est pas appelée une purification, mais plutôt un amoindrissement. Or, il appartient à la perfection et à la noblesse des éléments d'être mêlés à quelque chose d'une nature étrangère, parce que la forme d'un corps mixte est plus noble que celle d'un corps simple. Il semble donc que les éléments de ce monde ne puissent être purifiés convenablement d'aucune manière.

Mais au *contraire*. Tout renouvellement se fait par une purification. Or, les éléments seront renouvelés. D'où il est dit (*Apoc.* xxi, 1) : *J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu*. Les éléments seront donc purifiés.

Sur ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* vii) : *La figure de ce monde passe*, la glose dit (Aug. lib. xx *De civ. Dei*, cap. 16, antè med.) : la beauté de ce monde périra dans une conflagration générale ; et par conséquent, etc.

CONCLUSION. — Comme il faut que l'homme quand il sera glorifié dans son corps, soit purifié pour enlever ce qui est un obstacle à sa gloire, de même il est convenable que le monde qui a été fait en quelque sorte à cause de l'homme, soit purifié de ses dispositions contraires avant qu'il soit amené à la gloire.

Il faut répondre que le monde ayant été fait en quelque sorte à cause de l'homme, il faut que quand l'homme sera glorifié dans son corps, les autres corps qui composent le monde soient aussi améliorés dans leur état, pour qu'il devienne un lieu plus convenable et d'un aspect plus agréable. Or, pour que l'homme obtienne la gloire du corps, il faut que les choses qui sont opposées à la gloire soient auparavant écartées, et ces choses sont au nombre de deux, ce sont la corruption et la souillure de la faute. Car, comme le dit saint Paul (I. *Cor.* xv, 50) : *La corruption ne possédera point ce qui est incorruptible*, et tous ceux qui sont impurs seront en dehors de la cité de la gloire (*Apoc.* ult.). De même il faut aussi que les éléments soient purifiés des dispositions contraires avant d'être élevés à la nouveauté de la gloire, proportionnellement à ce qu'on a dit de l'homme. Quoique une chose corporelle ne puisse être proprement le sujet de la souillure du péché, cependant le péché fait que les choses corporelles ne sont pas convenables pour être affectées aux choses spirituelles. Ainsi nous voyons que les lieux dans lesquels on a commis des crimes ne sont pas jugés dignes que l'on célèbre au milieu d'eux des choses saintes, sans qu'ils aient été préalablement purifiés. Sous ce rapport les péchés des hommes ont empêché la partie du monde que nous employons à notre usage d'être apte à recevoir la gloire ; par conséquent elle a besoin à cet égard d'une purification. De même, dans les lieux intermédiaires, par suite du contact des éléments, il y a beaucoup de corruptions, de générations et d'al-

térations d'éléments qui dérogent à leur pureté. C'est pourquoi il faut que les éléments soient purifiés de toutes ces choses pour qu'ils soient en état de recevoir convenablement l'état nouveau de la gloire.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on dit que toute créature de Dieu est pure, on doit entendre par là qu'il n'y a dans sa substance aucune perversité qui s'y trouve jointe, comme le supposaient les manichéens qui disaient que le mal et le bien étaient deux substances tantôt divisées et tantôt mélangées; mais on ne nie pas que la créature ne soit mêlée à une nature étrangère qui est bonne en elle-même, mais qui répugne à la perfection de cette créature. On ne nie pas non plus que le mal n'arrive à une créature par accident, quoiqu'il ne soit pas mélangé à elle comme une partie de sa substance.

Il faut répondre au *second*, que quoique les éléments corporels ne puissent pas être le sujet du péché, cependant par suite du péché que l'on a commis il résulte en eux un défaut qui empêche qu'ils ne soient aptes à recevoir la perfection de la gloire.

Il faut répondre au *troisième*, que la forme du corps mixte et la forme de l'élément peuvent se considérer de deux manières : ou quant à la perfection de l'espèce, et alors le corps mixte est plus noble; ou quant à la perpétuité de la durée, et dans ce cas c'est le corps simple qui l'emporte, parce qu'il n'a pas en lui-même de principe de corruption, à moins que sa corruption ne vienne d'une cause extérieure. Au contraire, le corps mixte a en lui-même la cause de sa corruption, qui est la composition des contraires. C'est pourquoi le corps simple quoiqu'il soit corruptible selon une partie est cependant incorruptible selon le tout; ce qu'on ne peut dire d'un corps mixte. Et comme l'incorruptibilité est de la perfection de la gloire, la perfection du corps simple convient plus pour ce motif à la perfection de la gloire que la perfection du corps mixte; à moins que le corps mixte n'ait aussi en lui-même un principe d'incorruptibilité, comme le corps humain dont la forme est incorruptible. Néanmoins quoique le corps mixte soit plus noble d'une certaine manière que le corps simple, le corps simple qui existe en lui-même a cependant un être plus noble que celui qui existe dans un corps mixte; parce que dans un corps mixte les corps simples sont en puissance d'une certaine manière, au lieu que ceux qui existent en eux-mêmes sont à leur dernière perfection.

ARTICLE II. — LA PURIFICATION DU MONDE DOIT-ELLE SE FAIRE PAR LE FEU?

1. Il semble que cette purification ne doive pas se faire par le feu. Car le feu étant une partie du monde, a besoin de purification comme les autres parties. Or, la même chose ne doit pas être purifiante et purifiée. Il semble donc que le feu ne purifiera pas.

2. Comme le feu a la vertu de purifier, de même l'eau. Par conséquent puisque tout ne doit pas être purifié par le feu, mais qu'il est nécessaire qu'il y ait certaines choses qui soient purifiées par l'eau, selon la distinction que fait aussi la loi ancienne, il semble que le feu ne purifiera pas au moins universellement.

3. La purification semble avoir pour but de rendre les parties du monde plus pures en les séparant les unes des autres. Or, la séparation des parties du monde les unes des autres a été faite au commencement du monde par la seule vertu divine, parce que c'est par elle que l'œuvre de distinction a été déterminée. C'est pour cela qu'Anaxagoras a supposé que la séparation était faite par l'acte de l'intellect qui meut toutes choses, comme le rapporte Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 77). Il semble donc qu'à la fin du monde

la purification sera faite par Dieu immédiatement, et non au moyen du feu.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* XLIX, 3) : *Il y aura devant lui un feu dévorant et il sera entouré d'une violente tempête*, et ensuite on ajoute au sujet du jugement : *Il appellera d'en haut le ciel et la terre, afin de juger son peuple.* Il semble donc que la dernière purification du monde doive se faire par le feu.

Il est dit (II. Pet. ult. 12) : *L'ardeur du feu dissoudra les cieux et fera fondre tous les éléments.* Cette purification se fera donc par le feu.

CONCLUSION. — Puisque le feu est le plus noble et le plus pur de tous les éléments, et que sa sphère est la plus éloignée du lieu où nous habitons, il est convenable qu'il purifie le monde.

Il faut répondre que cette purification du monde, comme nous l'avons dit (art. préc.), éloignera du monde la souillure laissée par suite du péché, et l'impureté du mélange, et elle sera une disposition à la perfection de la gloire. C'est pourquoi il sera très-convenable que la purification s'opère par le feu, sous ces trois rapports : 1° Parce que le feu étant le plus noble des éléments, a les propriétés naturelles qui ressemblent le plus aux propriétés de la gloire, comme on le voit évidemment par la lumière. 2° Parce que le feu, à cause de l'efficacité de sa vertu active, ne reçoit pas le mélange d'un corps étranger, comme les autres éléments. 3° Parce que la sphère du feu est éloignée du lieu que nous habitons, et que comme nous ne faisons pas usage du feu aussi communément que de la terre, de l'eau et de l'air, il s'ensuit qu'il n'est pas aussi souillé. Et en outre il a la plus grande efficacité pour purifier et diviser en subtilisant.

Il faut répondre au *premier* argument, que nous ne faisons pas usage du feu, selon qu'il existe dans sa matière propre (car de cette manière il est éloigné de nous), mais nous nous en servons seulement selon qu'il existe dans une matière étrangère ; et sous ce rapport le monde pourra être purifié par le feu existant dans sa pureté. Mais selon qu'il est adjoint à quelque chose d'étranger il pourra être purifié, et c'est ainsi que sous divers rapports la même chose sera purifiante et purifiée, ce qui ne répugne pas.

Il faut répondre au *second*, que la première purification du monde, qui a été faite par le déluge, ne se rapportait qu'à la souillure du péché. Comme c'était principalement le péché de concupiscence qui régnait alors, il s'ensuit qu'il était convenable qu'il fût purifié par le contraire, c'est-à-dire par l'eau. Mais la seconde purification se rapporte à la souillure de la faute et à l'impureté du mélange, et sous ces deux rapports il est plus convenable qu'elle se fasse par le feu que par l'eau. Car l'eau n'a pas la vertu de séparer, mais plutôt de réunir, et par conséquent l'impureté naturelle des éléments ne peut être enlevée par l'eau comme par le feu. De même vers la fin du monde ce sera le vice de la tiédeur qui régnera, le monde étant pour ainsi dire dans l'âge de la vieillesse, parce que, selon l'expression de l'Evangile (Matth. XXIV, 12), *la charité d'un grand nombre se refroidira.* La purification se fera donc alors convenablement par le feu. A la vérité il n'y a rien qui ne puisse être purifié par le feu de quelque manière. Mais il y a des choses qui ne peuvent être purifiées par le feu sans qu'elles se corrompent, comme les linges, les vases de bois et les autres choses semblables. La loi ordonne de les purifier par l'eau ; mais à la fin toutes ces choses seront corrompues par le feu.

Il faut répondre au *troisième*, que l'œuvre de distinction a donné aux

choses des formes diverses qui les distinguent les unes des autres. C'est pour cette raison que cela n'a pu être fait que par celui qui est l'auteur de la nature. Mais la purification finale ramènera les choses à la pureté dans laquelle elles avaient été créées ; et c'est pour cela que la nature créée pourra offrir son ministère au Créateur, et ce pouvoir est confié à la créature parce qu'il tourne à son avantage.

ARTICLE III. — LE FEU QUI PURIFIERA LE MONDE EST-IL DE LA MÊME ESPÈCE QUE LE FEU ÉLÉMENTAIRE ?

1. Il semble que ce feu ne soit pas de la même espèce que le feu élémentaire. Car rien ne se consume lui-même. Or, ce feu consumera les quatre éléments, comme le dit la glose (ord. Bedæ, sup. illud : *Elementa vero*, II. Pet. ult.). Donc ce feu ne sera pas de la même espèce que le feu élémentaire.

2. Comme la vertu se manifeste par l'action, de même la nature se manifeste par la vertu ou la puissance. Or, ce feu aura une autre vertu que le feu qui est un élément, parce qu'il purifiera l'univers, ce que ne peut faire ce feu. Il ne sera donc pas de même espèce que lui.

3. Les choses qui sont de même espèce dans les corps naturels ont le même mouvement. Or, ce feu aura un autre mouvement que le feu qui est un élément, parce qu'il ira partout pour pouvoir tout purifier. Il n'est donc pas de la même espèce.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XX, cap. 16, ant. med.) et on lit dans la glose (ord. et interl. implic. et super illud : *Præterit enim*, I. *Cor.* VII) que la figure de ce monde périra par l'embrasement des feux qui s'y trouvent. Donc ce feu sera de la nature du feu qui est maintenant dans ce monde.

Comme la purification future se fera par le feu, de même la purification antérieure s'est faite par l'eau, et saint Pierre compare l'une à l'autre (II. Pet. III). Or, dans la première purification l'eau fut de même espèce que l'eau élémentaire. Donc dans la seconde purification le feu sera de même espèce que le feu élémentaire.

CONCLUSION. — Comme l'eau élémentaire produisit le déluge, de même le feu qui purifiera le monde sera de même espèce que le nôtre.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois opinions. Car il y en a qui disent que l'élément du feu qui est dans sa sphère descendra pour purifier le monde, et ils supposent qu'en descendant il se multipliera. Car le feu s'accroît quand on y ajoute de toutes parts des combustibles, et c'est ce qui arrivera principalement alors quand la vertu du feu s'élèvera au-dessus de tous les autres éléments. Mais ce qui paraît contraire à ce sentiment c'est que le feu ne descendra pas seulement, mais que les Ecritures rapportent qu'il montera, comme on le voit d'après l'expression de saint Pierre qui dit (II. Pet. I) que le feu du jugement s'élèvera aussi haut que l'eau du déluge. D'où il semble que ce feu doive être produit au milieu du monde. — C'est pour cela que d'autres disent qu'il sera produit au milieu du monde par la réunion des rayons des corps célestes, comme nous voyons qu'on les concentre dans un miroir ardent, et que ce qui tiendra lieu de miroirs ce seront les nuages concaves vers lesquels la réverbération des rayons se produira. Mais cette opinion ne paraît pas encore convenable ; car puisque les effets des corps célestes résultent de leurs situations et de leurs aspects déterminés, si ce feu est engendré par la vertu des corps célestes, le temps de cette purification pourrait être connu de ceux qui considèrent les mouvements des astres ; ce qui répugne à ce que dit l'Ecriture. — C'est pourquoi

d'autres disent, d'après saint Augustin, que comme les eaux du globe ont produit le déluge en se répandant sur la terre, de même la figure de ce monde périra par l'embrasement des feux qu'il recèle, selon l'expression de ce grand docteur (*De civ. Dei*, lib. xx, loc. sup. cit.). Ainsi cette conflagration n'est rien autre chose que la réunion de toutes les causes inférieures et supérieures qui ont par leur nature la vertu d'embraser. Cette réunion ne se fera pas par le cours naturel des choses, mais par la vertu divine; et toutes ces causes ainsi réunies produiront le feu qui dévorera la face de ce monde. — Or, si on examine bien ces opinions, on verra qu'elles diffèrent quant à la cause de la génération de ce feu et non quant à son espèce. Car le feu engendré par le soleil ou par les corps inférieurs échauffés est de même espèce que le feu qui est dans sa sphère, il n'en diffère qu'en ce qu'il est mêlé à une matière étrangère, et il faudra qu'alors il en soit ainsi, parce que le feu ne peut purifier une chose qu'en la rendant autre par sa matière d'une certaine façon. On doit donc accorder absolument que ce feu sera de la même espèce que celui-ci.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce feu, quoiqu'il soit de la même espèce que le feu qui existe parmi nous, n'est cependant pas le même numériquement. Et comme nous voyons que de deux feux de la même espèce l'un détruit l'autre, le plus grand absorbe le plus petit en consumant sa matière, de même ce feu pourra aussi consumer le feu qui existe actuellement sur la terre.

Il faut répondre au *second*, que comme l'action qui procède de la vertu d'une chose est l'indice de cette vertu; de même sa vertu est l'indice de l'essence ou de la nature qui procède des principes essentiels de la chose. Mais l'action qui ne procède pas de la vertu de la chose qui l'opère, n'indique pas sa vertu, comme on le voit évidemment pour les instruments. Car l'action d'un instrument manifeste plutôt la vertu de celui qui le meut que la vertu de l'instrument; parce qu'elle manifeste la vertu de l'agent comme le premier principe de l'opération, au lieu qu'elle ne manifeste la vertu de l'instrument qu'autant qu'il est susceptible de recevoir l'action de l'agent principal, selon qu'il est mû par lui. De même la vertu qui ne procède pas des principes essentiels d'une chose ne manifeste sa nature que relativement à ce qu'elle est susceptible de recevoir; comme la vertu que l'eau échauffée possède pour échauffer ne manifeste sa nature que par rapport à la chaleur qu'elle est capable d'obtenir. C'est pourquoi rien n'empêche que l'eau qui a cette vertu soit de la même espèce que l'eau qui ne l'a pas. De même il ne répugne pas non plus que ce feu qui aura la puissance de purifier la face du monde soit de même espèce que le feu qui existe parmi nous; puisque la puissance qu'il a d'échauffer ne vient pas en lui de ses principes essentiels, mais de la vertu ou de l'opération divine; soit qu'on dise que cette vertu est une qualité absolue, comme la chaleur dans l'eau échauffée, soit qu'il ait plus d'intensité, comme nous l'avons dit de la vertu instrumentale (*Sent.* iv, dist. 1, q. i, art. 4). Et c'est ce qu'il y a de plus probable; parce que ce feu n'opère que comme l'instrument de la puissance divine.

Il faut répondre au *troisième*, que le feu ne fait que s'élever d'après sa propre nature, mais selon qu'il suit la matière qu'il recherche étant hors de sa propre sphère, alors il suit la situation de la matière qu'il dévore, et de cette manière il ne répugne pas qu'il décrive un circuit ou qu'il aille dans les lieux inférieurs, et surtout s'il agit comme instrument de la puissance divine.

ARTICLE IV. — CE FEU PURIFIERA-T-IL AUSSI LES CIEUX SUPÉRIEURS?

1. Il semble que ce feu purifiera aussi les cieux supérieurs. Car il est dit (*Ps.* CI, 20) : *Les cieux sont les œuvres de vos mains; ils périront, mais vous resterez.* Or, les cieux supérieurs sont aussi les œuvres des mains de Dieu. Donc ils périront aussi dans cette conflagration finale du monde.

2. Il est dit (II. Pet. III, 12) : *L'ardeur du feu dissoudra les cieux et fera fondre les éléments.* Or, les cieux qui se distinguent des éléments sont les cieux supérieurs auxquels les astres sont attachés. Il semble donc qu'ils seront aussi purifiés par le feu.

3. Ce feu aura pour but d'éloigner des corps tout ce qui les empêche d'être aptes à la perfection de la gloire. Or, il y a dans le ciel supérieur un défaut de disposition du côté de la faute parce que le diable y a péché et du côté de son imperfection naturelle; car sur ces paroles (*Rom.* VIII) : *Nous savons que jusqu'à cette heure toutes les créatures gémissent et souffrent les douleurs de l'enfantement*, la glose dit (ord. Ambros.) : Tous les éléments remplissent avec travail leurs offices; comme le soleil et la lune ne fournissent pas sans peine les espaces qui leur sont marqués. Donc les cieux supérieurs seront aussi purifiés par ce feu.

Mais c'est le *contraire.* Ces corps célestes ne sont pas susceptibles d'une impression étrangère.

Sur ces paroles (II. *Thess.* I) : *In flamma ignis dantis vindictam*, la glose dit (ord. Haym.) : Le feu qui le précédera occupera dans le monde autant d'espace que l'océan en a occupé dans le déluge. Or, l'eau du déluge n'est pas montée jusqu'aux cieux supérieurs, mais elle n'est montée que de quinze coudées au-dessus du sommet des montagnes, comme on le voit (*Gen.* VII). Les cieux supérieurs ne seront donc pas purifiés par ce feu.

CONCLUSION. — Les cieux supérieurs, puisqu'il ne faut rien séparer de leur substance, ne seront purifiés ni par le feu, ni par toute autre action, mais leur repos et la cessation de leur mouvement arrivant par la volonté divine leur tiendront lieu de purification.

Il faut répondre que la purification du monde aura pour but d'éloigner des corps la disposition contraire à la perfection de la gloire. Cette perfection est la consommation dernière des choses, et cette disposition se trouve dans tous les corps, mais de différentes manières selon leurs différentes espèces. Car dans certains corps on trouve un défaut de disposition en raison de quelque chose d'inhérent à leur substance, comme dans les corps inférieurs qui par leur mélange réciproque ont perdu leur propre pureté. Mais dans d'autres on ne trouve pas de défaut de disposition qui se rapporte à quelque chose d'inhérent à leur substance. C'est ce qui a lieu dans les corps célestes où l'on ne trouve rien qui répugne à la perfection dernière de l'univers, si ce n'est le mouvement qui est une voie qui mène à la perfection. Et il n'y a pas en eux toute espèce de mouvement, mais il n'y a que le mouvement local, qui ne change rien de ce qui est intrinsèque à la chose, comme la substance, ou la quantité ou la qualité, mais qui ne change que selon le lieu qui est en dehors de la chose. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'on écarte quelque chose de la substance du ciel supérieur; mais il faut que son mouvement soit arrêté. Or, la cessation du mouvement local n'est pas produite par l'action d'un agent contraire, mais parce que le moteur cesse de mouvoir. C'est pourquoi les corps célestes ne sont purifiés ni par le feu, ni par l'action d'une créature, mais leur repos arrivant par la seule volonté divine leur tiendra lieu de purification.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. 24) ces paroles du Psalmiste doivent s'entendre des cieux aériens qui seront purifiés par le feu du dernier embrasement. — Ou bien il faut dire que si on les entend aussi des cieux supérieurs, dans ce cas elles signifient qu'ils périront quant au mouvement par lequel ils sont mus maintenant continuellement.

Il faut répondre au *second*, que saint Pierre dit lui-même de quels cieux il entend parler. Car avant les paroles citées dans l'objection il avait dit : *Que les cieux et la terre périrent d'abord par l'eau et qu'ils furent gardés avec soin par la même parole et réservés pour être brûlés par le feu au jour du jugement.* Donc les cieux qui seront purifiés par le feu, ce sont ceux qui ont été auparavant purifiés par l'eau du déluge, c'est-à-dire les cieux aériens.

Il faut répondre au *troisième*, que cette peine et cet asservissement de la créature que saint Ambroise attribue aux corps célestes n'est rien autre chose que la vicissitude du mouvement qui fait qu'ils sont soumis au temps et qu'ils manquent de la consommation dernière qui existera en eux finalement. D'ailleurs le ciel empyrée n'a pas contracté de souillure par suite de la faute des démons, parce qu'en péchant ils en ont été immédiatement expulsés.

ARTICLE V. — CE FEU CONSUMERA-T-IL LES AUTRES ÉLÉMENTS?

1. Il semble que ce feu consumera les autres éléments. Car, comme le dit la glose de Bède (ord. sup. illud : *Elementa verò*, I. Pet. ult.) : Ce feu immense absorbera les quatre éléments dont se compose le monde, il ne les consumera pas tous au point qu'ils n'existent plus, mais il en consumera deux totalement, et il remettra les deux autres dans un meilleur état. Il semble donc qu'il y a au moins deux éléments qui doivent être totalement détruits par ce feu.

2. Il est dit (*Apoc.* xxi, 1) : *Le premier ciel et la première terre ont disparu, et déjà la mer n'existe plus.* Or, par le ciel on entend l'air, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. 18), et la mer est la réunion des eaux. Il semble donc que ces trois éléments seront totalement détruits.

3. Le feu ne purifie qu'autant que les autres choses deviennent sa matière. Si donc le feu purifie les autres éléments, il faut qu'ils deviennent sa matière. Il faut donc qu'ils passent dans la nature du feu ; et par conséquent ils seront corrompus par sa nature.

4. La forme du feu est la plus noble des formes à laquelle la matière élémentaire puisse être amenée. Or, par cette purification toutes les choses seront amenées à l'état le plus noble. Donc les autres éléments seront totalement convertis en feu.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (I. *Cor.* vii) : *Præterit figura hujus mundi*, la glose dit (interl. Ambros.) : La beauté du monde passe et non sa substance. Or, la substance même des éléments appartient à la perfection du monde. Donc les éléments ne seront pas consumés selon leur substance.

Cette purification finale qui se fera par le feu répondra à la purification première qui a été faite par l'eau. Or, celle-ci n'a pas corrompu la substance des éléments. Donc celle qui se fera par le feu ne la corrompra pas non plus.

CONCLUSION. — Dans la purification du monde les quatre éléments subsisteront quant à leur substance et à leurs qualités propres, mais ils seront purifiés des souillures et des taches qu'ils ont contractées par suite des péchés des hommes.

Il faut répondre que sur cette question il y a beaucoup d'opinions différentes. Car il y en a qui disent que tous les éléments subsisteront quant à la matière, mais que tous changeront quant à leur imperfection. Deux d'entre eux conserveront leur propre forme substantielle, ce sont la terre et l'eau. Les deux autres, c'est-à-dire l'eau et le feu, ne conserveront pas leur forme substantielle, mais ils seront changés dans la forme du ciel. Ainsi trois éléments, l'air, le feu et l'eau, recevront le nom de *ciel*, quoique l'air conserve la même forme substantielle qu'il a maintenant, parce qu'on l'appelle *ciel* dès aujourd'hui. C'est pourquoi il n'est fait mention dans l'Apocalypse (XXI, 1) que du ciel et de la terre : *J'ai vu*, y est-il dit, *un ciel nouveau et une terre nouvelle*. Mais cette opinion est absolument absurde. Car elle est contraire à la philosophie qui ne peut admettre que les corps inférieurs soient susceptibles de recevoir la forme du ciel puisqu'ils n'ont pas la même matière et qu'il n'y a pas de contrariété entre eux; et elle est aussi opposée à la théologie, parce que d'après cette hypothèse l'univers ne subsisterait plus parfaitement dans l'intégrité de ses parties, du moment qu'on en retrancherait deux éléments. Par conséquent par le mot *ciel* on entend un cinquième corps, et on désigne tous les éléments par le mot de *terre*. C'est ainsi qu'après avoir dit (*Ps.* CXLVIII, 7) : *Louez le Seigneur, créatures de la terre*, le Psalmiste ajoute : *feu*, *grêle*, *neige*, *glace*, etc. — C'est pourquoi d'autres disent que tous les éléments subsisteront substantiellement; mais que leurs qualités actives et passives leur seront enlevées. C'est ainsi qu'ils supposent que dans un corps mixte les éléments subsistent selon leurs formes substantielles sans conserver leurs qualités propres; puisqu'elles sont ramenées à un milieu et que le milieu n'est ni l'un ni l'autre des extrêmes. Saint Augustin paraît être de ce sentiment quand il dit (*De civ. Dei*, lib. XX, cap. 16) : que dans la conflagration générale du monde les qualités des éléments corruptibles, qui convenaient à nos corps corruptibles, périront absolument par le feu; et la substance elle-même aura ces qualités qui conviennent aux corps immortels par un changement admirable. Cependant ce sentiment ne paraît pas probable. Car les qualités propres des éléments étant les effets des formes substantielles, il ne semble pas que les formes substantielles subsistant, ces qualités puissent être changées, sinon par une action violente pour un temps, comme nous voyons l'eau échauffée revenir par la puissance de son espèce à la fraîcheur qu'elle a perdue par l'action du feu, tant que l'espèce de l'eau reste. Et de plus les qualités élémentaires elles-mêmes appartiennent à la perfection seconde des éléments, comme leurs propres passions; et il n'est pas probable que dans cette consommation finale on enlève aux éléments quelque chose de leur perfection naturelle. C'est pourquoi il semble qu'on doive dire que les éléments subsisteront quant à leur substance et à leurs qualités propres. Mais ils seront purifiés de la souillure qu'ils ont contractée par suite des péchés des hommes et de l'impureté qui a été produite en eux par leur action et leur passion réciproque, parce que du moment que le mouvement du premier mobile cessera, il ne pourra plus y avoir dans les éléments inférieurs de réciprocité d'action et de passion; et c'est ce que saint Augustin appelle (*loc. cit.*) les qualités des éléments corruptibles, c'est-à-dire leurs dispositions naturelles d'après lesquelles ils sont voisins de la corruption.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que ce feu absorbera les quatre éléments, dans le sens qu'il les purifiera d'une certaine manière. Ce qui suit, qu'il en *consumera deux totalement*, ne doit pas signifier

que ces deux éléments seront détruits substantiellement, mais que ces deux-là s'éloigneront davantage de la propriété qu'ils ont maintenant. Il y en a qui disent que ces deux éléments sont le feu et l'eau qui excèdent le plus dans les qualités actives, c'est-à-dire par la chaleur et le froid qui sont dans les autres corps les principes de corruption les plus actifs. Et comme alors l'action du feu et de l'eau, qui sont les principes les plus actifs, n'existera plus, ils paraîtront tout particulièrement modifiés quant à la vertu qu'ils ont maintenant. D'autres disent que ces deux éléments sont l'air et l'eau à cause des mouvements divers de ces deux éléments, mouvements qui résultent du mouvement des corps célestes. Et parce que ces mouvements n'existeront plus (comme le flux et le reflux de la mer et les agitations des vents et d'autres mouvements semblables), il s'ensuit que ces éléments seront tout particulièrement privés des propriétés qu'ils ont actuellement.

Il faut répondre au *second*, que selon la pensée de saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. 16 in fin.), quand saint Jean dit : *Et la mer n'est plus*, on entend par la mer le siècle présent dont il avait dit auparavant : *La mer a livré les morts qui étaient dans son sein.* — Toutefois si l'on rapporte littéralement ces paroles à la mer, alors il faut dire que dans la mer on comprend deux choses : la substance des eaux et leur disposition quant à leur salaison et aux mouvements des flots. La mer ne subsistera plus sous ce second rapport, mais elle subsistera sous le premier.

Il faut répondre au *troisième*, que ce feu n'agira que comme un instrument de la providence et de la vertu divine. Il n'agira donc pas sur les autres éléments jusqu'à ce qu'ils soient consumés, mais seulement jusqu'à ce qu'ils soient purifiés. — D'ailleurs il n'est pas nécessaire que ce qui devient la matière du feu soit totalement privé de son espèce propre ; comme on le voit pour le feu embrasé qui, quand il est éloigné du feu, retourne par la vertu de son espèce qui reste à son ancien état qui est son état propre. Par conséquent il en sera aussi de même des éléments purifiés par le feu.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans les parties des éléments on ne doit pas considérer seulement ce qui convient à une partie prise en elle-même, mais encore ce qui lui convient par rapport au tout. Je dis donc que quoique l'eau fût plus noble, si elle avait la forme du feu, et quoiqu'on puisse en dire autant de la terre et de l'air, l'univers serait néanmoins plus imparfait, si la matière entière des éléments avait la forme du feu.

ARTICLE VI. — TOUS LES ÉLÉMENTS SERONT-ILS PURIFIÉS PAR CE FEU?

1. Il semble que tous les éléments ne seront pas purifiés par ce feu. Car ce feu, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.), ne montera que jusqu'où est montée l'eau du déluge. Or, l'eau du déluge n'est pas parvenue jusqu'à la sphère du feu. L'élément du feu ne sera donc pas purifié par cette dernière purification.

2. Sur ces paroles (*Apoc.* xxi) : *Vidi cœlum novum*, etc. la glose dit (*ordin.*) : Il n'est pas douteux que l'air et la terre ne soient changés par le feu ; mais on a des doutes à l'égard de l'eau, parce qu'on pense qu'elle a en elle-même sa purification. Il n'est donc pas du moins certain que tous les éléments seront purifiés.

3. Ce qui est un lieu de souillure perpétuelle ne sera jamais purifié. Or, il y aura dans l'enfer une souillure perpétuelle. Par conséquent, puisqu'on place l'enfer parmi les éléments, il semble que les éléments ne seront pas totalement purifiés.

4. La terre renferme le paradis terrestre. Or, il ne sera pas purifié par le feu ; car les eaux du déluge ne se sont pas élevées jusque-là, comme le dit Bède (Comment. in Exod. c. 5 ad fin. et hab. in glos. ord. sup. illud Gen. II : *Plantaverat autem Deus*, et hab. *Sent.* lib. II, dist. 7). Il semble donc que tous les éléments ne seront pas totalement purifiés.

Mais c'est le *contraire*. La glose citée (art. præc. arg. 1) sur les paroles de saint Pierre, dit que ce feu absorbera les quatre éléments.

CONCLUSION. — **Les impuretés des éléments qui proviennent de leur mélange seront purifiées par le feu.**

Il faut répondre qu'il y en a qui disent que ce feu montera jusqu'à la partie supérieure de l'espace qui contient les quatre éléments, de manière que les éléments soient ainsi totalement purifiés et de la souillure du péché qui a atteint même les parties supérieures des éléments (comme on le voit par la fumée de l'idolâtrie qui souillait les êtres supérieurs) et de la corruption, parce que les éléments sont corruptibles dans toutes leurs parties. Mais cette opinion est contraire au témoignage de l'Ecriture. Car il est dit (II. Pet. III) que les lieux qui ont été purifiés par l'eau ont été réservés pour le feu, et saint Augustin observe (*De civ. Dei*, lib. XX, cap. 18) que le monde qui a péri par le déluge est celui qui est réservé au feu. Or, il est constant que l'eau du déluge n'est pas montée jusqu'à la partie supérieure de l'espace des éléments, mais seulement jusqu'à quinze coudées au-dessus du sommet des montagnes. De plus on sait que les vapeurs qui s'élèvent de terre ou les fumées quelles qu'elles soient ne peuvent traverser la sphère entière du feu, pour parvenir jusqu'à son extrémité la plus reculée. Par conséquent la souillure du péché n'est pas parvenue jusqu'à cet espace. D'ailleurs les éléments ne peuvent pas non plus être purifiés de leur corruptibilité par la soustraction de quelque chose qui puisse être consumé par le feu ; mais le feu pourra consumer les impuretés des éléments qui proviennent de leur mélange. Ces impuretés existent principalement dans la terre jusqu'à la région moyenne de l'air. Le feu du dernier embrasement purifiera donc les éléments jusqu'à cet espace ; car les eaux du déluge sont montées aussi haut, comme on peut en juger avec probabilité d'après la hauteur des montagnes qu'elles avaient dépassées dans une mesure déterminée.

Nous accordons donc le *premier* argument.

Il faut répondre au *second*, que le motif que l'on a de douter d'après la glose, c'est qu'on croit que l'eau a en elle une vertu de purification. Cependant elle n'a pas une puissance purifiante telle que celle qui convient à l'état futur, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. præc. et art. 2 huj. quæst. ad 2).

Il faut répondre au *troisième*, que cette purification aura principalement pour but d'éloigner de l'habitation des saints tout ce qui est imparfait. C'est pourquoi, dans cette purification, tout ce qui est souillure sera réuni dans le lieu des damnés. L'enfer ne sera donc pas purifié ; mais on y conduira la lie du monde entier, suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXIV, 9) : *Sa lie n'est pas épuisée, tous les pécheurs de la terre en boiront.*

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique le péché du premier homme ait été commis dans le paradis terrestre, ce lieu n'est cependant pas un lieu de pécheurs, pas plus que le ciel empyrée. Car l'homme et le diable ont été chassés de ces deux lieux immédiatement après leur péché. Ce lieu n'a donc pas besoin d'être purifié.

ARTICLE VII. — LE FEU DU DERNIER EMBRASEMENT DOIT-IL SUIVRE LE JUGEMENT ?

1. Il semble que le feu du dernier embrasement doive suivre le jugement. Car saint Augustin établit ainsi l'ordre des choses qui doivent se passer dans le jugement (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. ult. ad fin.) : Nous avons appris que dans ce jugement ces choses arriveront ; la réapparition d'Elie de Thesbé, la conversion des juifs, la persécution de l'antechrist, l'avénement du Christ qui paraîtra pour juger, la résurrection des morts, la séparation des bons et des méchants, l'embrasement du monde et son renouvellement. Le jugement précédera donc l'embrasement général.

2. Saint Augustin dit (in eod. lib. cap. 16, ant. med.) : Les impies ayant été jugés et envoyés au feu éternel, la figure de ce monde sera détruite dans l'embrasement de tous les feux du globe. Donc, etc.

3. Le Seigneur lorsqu'il viendra pour juger trouvera des hommes vivants, comme on le voit d'après ces paroles de saint Paul (I. *Thes.* IV, 15) qui leur fait dire : *Nous qui sommes vivants et qui avons été réservés pour l'avénement du Seigneur.* Or, il n'en serait pas ainsi, si l'embrasement du monde eût précédé le jugement, parce qu'ils seraient consumés par le feu. Ce feu suivra donc le jugement.

4. Il est dit que le Seigneur jugera le monde par le feu ; et c'est pour cela que l'embrasement final paraît être l'exécution de la sentence ou du jugement de Dieu. Or, l'exécution suit le jugement. Donc ce feu le suivra aussi.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Ps.* XCVI, 3) : *Le feu marchera devant lui.*

La résurrection précédera le jugement ; autrement tous les yeux ne verraient pas le Christ juger. Or, l'embrasement du monde précédera la résurrection. Car les saints qui ressusciteront auront des corps spirituels et impassibles, et par conséquent ils ne pourront pas être purifiés par le feu ; quoique le Maître des sentences dise (*Sent.* IV, dist. 47) d'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. 27 et 29), que s'il reste encore en eux quelque chose à purifier il le sera par le feu. Donc ce feu précédera le jugement.

CONCLUSION. — Puisque la résurrection des morts doit précéder le jugement, il faut que l'embrasement général, selon qu'il a pour but la purification du monde, précède le jugement de Dieu ; mais en ce qui regarde l'acte de ce feu qui enveloppera les méchants, le jugement précédera sa conflagration.

Il faut répondre que cette conflagration précédera véritablement le jugement, si on la considère dans son commencement. Ce qui peut se conclure manifestement de ce que la résurrection des morts précède le jugement. Ce qui est évident d'après saint Paul, qui dit (I. *Thess.* IV) que ceux qui sont morts seront emportés dans les nues pour aller dans l'air au-devant du Christ qui viendra pour juger. La résurrection générale se fera en même temps que la glorification des corps des saints. Car les saints en ressuscitant reprendront leurs corps glorieux, comme on le voit par ces paroles (I. *Cor.* XV, 43) : *Ce qui est vil et abject quand on le met en terre se lèvera dans la gloire.* Pendant que les corps des saints seront glorifiés, la création tout entière sera renouvelée à sa manière, comme l'indiquent ces autres paroles du même Apôtre (*Rom.* VIII, 21) : *La créature elle-même sera délivrée de la servitude de la corruption pour participer à la liberté glorieuse des enfants de Dieu.* Ainsi la conflagration du monde étant une disposition à ce renouvellement, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 4 huj. quæst.), on peut en conclure évidemment que par rap-

port à la purification du monde elle précédera le jugement; mais que par rapport à un de ses effets qui consistera à engloutir les damnés elle le suivra.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit plutôt d'une manière douteuse que d'une manière affirmative. Ce qui est évident d'après ce qui suit : On doit croire que toutes ces choses arriveront, mais de quelles manières et dans quel ordre arriveront-elles, alors l'expérience nous l'apprendra mieux que l'intelligence de l'homme ne peut maintenant le saisir. Cependant je pense qu'elles arriveront dans l'ordre que j'ai désigné. Ainsi il est évident qu'il ne parle pas affirmativement.

On doit répondre de même au *second* argument.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les hommes mourront et ressusciteront; néanmoins on dit de ceux qui vivront sur la terre jusqu'à l'époque de l'embrasement général qu'ils seront trouvés vivants.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce feu n'exécutera la sentence du juge que par rapport aux méchants qu'il engloutira, et en ce sens il sera postérieur au jugement.

ARTICLE VIII. — CE FEU DOIT-IL PRODUIRE DANS LES HOMMES UN EFFET TEL QUE CELUI QUI EST DÉSIGNÉ (1)?

1. Il semble que ce feu n'aura pas dans les hommes un effet tel que celui qui est désigné dans le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 47). Car on dit consumé ce qui est réduit au néant. Or, les corps des impies ne seront pas réduits au néant; mais ils seront conservés éternellement pour endurer la peine éternelle. Ce feu n'aura donc pas pour effet de consumer les méchants, comme il est dit (*loc. cit.*).

2. Si on répond qu'il consumera les corps des méchants en ce sens qu'il les réduira en cendres, on peut ainsi insister. Comme les corps des méchants seront réduits en cendres, de même aussi ceux des bons. Car c'est un privilége qui n'appartient qu'au Christ que sa chair n'ait pas vu la corruption. Les bons qui existeront alors seront donc aussi consumés.

3. La souillure du péché existe plus dans les éléments, selon qu'ils entrent dans la composition du corps humain dans lequel se trouve la corruption de la concupiscence, même chez les bons, que dans les éléments qui existent en dehors de lui. Or, les éléments qui existent en dehors du corps humain seront purifiés à cause de la souillure du péché. A plus forte raison faut-il que le feu purifie les éléments qui existent dans les corps des hommes, qu'ils soient bons ou qu'ils soient méchants, et par conséquent il faut que les corps des uns et des autres soient réduits en poudre.

4. Tant que dure l'état d'épreuve, les éléments agissent sur les bons et sur les méchants de la même manière. Or, cet état durera encore au moment de l'embrasement général, parce qu'après cet état il n'y aura plus la mort naturelle qui sera cependant produite par cette conflagration. Donc ce feu agira également sur les bons et sur les méchants, et par conséquent il ne semble pas qu'il y ait entre eux une différence par rapport à l'effet que ce feu doit produire en eux, comme le suppose le Maître des sentences (*loc. cit.*).

5. Cette conflagration aura lieu pour ainsi dire dans un moment. Or, il se trouvera beaucoup de vivants dans lesquels il y aura une foule de choses

(1) Celui qui est désigné dans le Maître des sentences (IV, dist. 47), dont cet article n'est que le commentaire, Pierre Lombard dit en cet endroit que ce feu consumera les méchants, qu'il purifiera les bons qui auraient encore quelques souillures à expier, et qu'il ne fera aucun mal aux autres.

à purifier. Cette conflagration ne suffira donc pas pour leur purification.

CONCLUSION. — Le feu agira naturellement avant le jugement sur les bons et sur les méchants qu'il trouvera vivants et il les réduira en cendres; mais les méchants seront tourmentés par l'action de ce feu, tandis que les bons n'éprouveront aucune douleur.

Il faut répondre que le feu de la conflagration finale, selon qu'il précédera le jugement, agira comme instrument de la justice divine et aussi par sa vertu naturelle. Pour ce qui regarde sa vertu naturelle, il agira de même sur les méchants et sur les bons qui seront encore vivants, et il réduira les corps des uns et des autres en poussière. Mais selon qu'il agira comme instrument de la justice divine, il agira diversement sur les divers individus relativement au sentiment de la peine. Car les méchants seront tourmentés par l'action du feu; tandis que les bons, dans lesquels il n'y aura plus rien à purifier, n'éprouveront absolument aucune douleur, comme les enfants dans la fournaise ne sentirent aucune souffrance (Dan. III). Cependant leurs corps ne seront pas conservés dans leur intégrité, comme ceux de ces enfants l'ont été; mais la puissance divine pourra faire qu'ils tombent en poussière sans qu'ils ressentent de douleur. Quant aux bons dans lesquels il y aura encore quelque chose à purifier, ce feu leur causera des douleurs plus ou moins vives, selon qu'ils le mériteront. Mais par rapport à l'effet que ce feu produira après le jugement, il n'agira que sur les damnés; parce que tous les bons auront des corps impassibles.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot consumer ne signifie pas en cet endroit qu'ils seront anéantis, mais réduits en cendres.

Il faut répondre au *second*, que les corps des bons, quoiqu'ils doivent être réduits en cendres par le feu, n'en ressentiront cependant pas de douleur, comme les enfants qui étaient dans la fournaise de Babylone; et sous ce rapport il y a une différence entre les bons et les méchants.

Il faut répondre au *troisième*, que les éléments qui existent dans les corps des hommes seront purifiés par le feu, même dans les corps des élus; mais la puissance de Dieu le fera sans qu'ils en éprouvent de la douleur.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce feu n'agira pas seulement d'après la vertu naturelle de cet élément, mais il agira encore comme instrument de la justice divine.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'il y a trois causes pour lesquelles ceux qui seront vivants pourront être tout à coup purifiés. La première c'est qu'il restera en eux peu de choses à purifier, puisqu'ils auront été purifiés par les terreurs et les persécutions antérieures. La seconde c'est qu'ils supporteront leur peine étant vivants et volontairement; et la peine que l'on supporte volontairement en cette vie purifie beaucoup mieux que la peine que l'on subit après la mort; comme on le voit dans les martyrs. Car s'il se trouve en eux quelque chose à purifier, le glaive de la souffrance l'efface, comme le dit saint Augustin (lib. *De unic. bapt. cont. Petil.* cap. 13 à med.), quoique la peine du martyre soit courte comparativement à la peine qu'on endure dans le purgatoire. La troisième c'est que cette chaleur compensera en intensité ce qu'elle perdra sous le rapport de la brièveté du temps.

ARTICLE IX. — CE FEU ENGLOUTIRA-T-IL LES RÉPROUVÉS?

1. Il semble que ce feu n'engloutira pas les réprouvés. Car sur ces paroles (Malach. *Purgabit filios Levi*), la glose dit: que c'est un feu qui consume les méchants et un feu qui purifie les bons. Et sur ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* III): *Uniuscujusque opus ignis probabit*, la glose dit (ordin.):

Nous lisons qu'il y aura deux feux : l'un qui purifiera les élus et précédera le jugement; l'autre qui tourmentera les réprouvés. Or, ce dernier est le feu de l'enfer qui engloutira les méchants, tandis que le premier est le feu de l'embrasement final. Ce n'est donc pas le feu de l'embrasement final qui engloutira les méchants.

2. Ce feu obéira à Dieu dans la purification du monde. Les autres éléments étant récompensés il doit donc l'être aussi; et surtout puisque le feu est le plus noble des éléments. Il ne semble donc pas qu'il doive être jeté en enfer pour le tourment des damnés.

3. Le feu qui engloutira les méchants ce sera le feu de l'enfer. Or, ce feu a été préparé aux damnés dès le commencement du monde. D'où il est dit (Matth. xxv, 41) : *Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au démon*, etc. Et le prophète dit (Is. xxx, 33) : *La vallée de Tophet a été préparée d'hier, elle a été préparée par le Roi*, etc. La glose ajoute (interl. Hier.) : *d'hier*, c'est-à-dire dès le commencement; *Tophet*, c'est-à-dire la vallée de la géhenne. Or, le feu de la conflagration finale n'a pas été préparé dès le commencement, mais il sera produit par le concours des feux du monde. Donc ce feu n'est pas le feu de l'enfer qui engloutira les réprouvés.

Ce qu'il y a de *contraire* c'est qu'il est dit de ce feu (*Ps.* xcvi, 3) : *Il embrasera de toutes parts ses ennemis.*

Il est dit (Dan. vii, 10) : *Un fleuve de feu très-rapide sortait de devant sa face*, pour entraîner les pécheurs dans l'enfer, ajoute la glose (interl. Hieron.). Or, le prophète parle du feu dont il est question maintenant, comme on le voit par une glose (interl. sup. illud : *Thronus ejus*) qui dit que ce fleuve est pour punir les méchants et purifier les bons. Donc le feu de la conflagration finale sera englouti dans l'enfer avec les méchants.

CONCLUSION. — Les réprouvés seront engloutis par le feu de l'embrasement final de manière que tout ce qu'il y a de souillé et de honteux soit précipité en enfer, comme tout ce qui se trouve de beau et de noble sera élevé dans le royaume céleste.

Il faut répondre que la purification entière du monde et son renouvellement auront pour but la purification et le renouvellement de l'homme. C'est pourquoi il faut que la purification et le renouvellement du monde répondent à la purification et au renouvellement du genre humain. Or, il y aura une purification du genre humain qui consistera dans la séparation des bons et des méchants. D'où il est dit (Luc. iii, 17) : *Il a le van en main et il nettoiera son aire et il amassera le blé dans son grenier*, c'est-à-dire *les élus; et il brûlera la paille*, c'est-à-dire les réprouvés, *dans un feu qui ne s'éteindra jamais*. Par conséquent il en sera ainsi de la purification du monde. Tout ce qu'il y aura de honteux et de souillé sera envoyé dans l'enfer avec les méchants, et tout ce qu'il y aura de beau et de noble sera réservé dans les lieux supérieurs pour la gloire des élus. Il en sera de même aussi du feu du dernier embrasement, comme le dit saint Basile sur ces paroles du Psalmiste (*Ps.* xxviii) : *Vox Domini intercidentis flammam ignis* (hom. i in hunc Ps. inter med. et fin.). Car, par rapport à sa chaleur dévorante et à tout ce qu'il y aura en lui de grossier, il descendra dans les enfers pour tourmenter les damnés; mais, relativement à ce qu'il y a en lui de subtil et de brillant, il restera dans les régions supérieures pour la gloire des élus.

Il faut répondre au *premier* argument, que le feu qui purifiera les élus avant le jugement sera le même que le feu qui embrasera le monde, quoique quelques-uns disent le contraire. Car l'homme étant une partie du monde, il est convenable que l'homme et le monde soient purifiés par le

même feu. Mais on dit qu'il y aura deux feux, l'un qui purifiera les bons et l'autre qui purifiera les méchants; ce qui se rapporte au double office que ce feu remplira, et aussi d'une certaine manière à sa substance, puisque toute la substance du feu purificateur ne sera pas entraînée dans l'enfer, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le feu sera récompensé en ce que ce qu'il y a de grossier en lui en sera séparé et entraîné dans l'enfer.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la gloire des élus sera plus grande après le jugement qu'avant; de même aussi la peine des réprouvés. C'est pourquoi, comme la clarté sera ajoutée à la créature supérieure pour augmenter la gloire des élus; de même aussi tout ce qu'il y a de honteux dans les créatures sera précipité dans l'enfer pour augmenter la misère des damnés. Par conséquent il ne répugne pas qu'un autre feu s'ajoute au feu des damnés qui a été préparé dans l'enfer dès le commencement.

QUESTION LXXV.

DE LA RÉSURRECTION.

Nous devons ensuite nous occuper de ce qui environnera et de ce qui accompagnera la résurrection. La première considération que nous ayons à faire à ce sujet doit porter sur la résurrection elle-même. La seconde sur sa cause. La troisième sur son temps et sur son mode. La quatrième sur le terme *à quo*. La cinquième sur les conditions de ceux qui ressusciteront. Sur la résurrection elle-même il y a trois questions à examiner : 1° La résurrection des corps doit-elle avoir lieu ? — 2° Doit-elle être générale ? — 3° Est-elle naturelle ou miraculeuse ?

ARTICLE I. — LA RÉSURRECTION DES CORPS DOIT-ELLE AVOIR LIEU (1)?

Il semble que les corps ne doivent pas ressusciter. Car il est dit (Job, XIV, 12) : *Quand l'homme est mort il ne ressuscitera pas jusqu'à ce que le ciel soit détruit.* Or, le ciel ne sera jamais détruit; car la *terre* qui vaut moins que le ciel *restera éternellement*, comme on le voit (*Eccles.* I, 4). Donc l'homme qui est mort ne ressuscitera jamais.

2. Le Seigneur prouve la résurrection par ce passage (Matth. XXII, 32) : *Je suis le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob;* parce qu'*il n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants.* Or, il est certain que quand il prononçait ces paroles, Abraham, Isaac et Jacob ne vivaient pas dans leur corps, mais seulement dans leur âme. Donc la résurrection des corps n'aura pas lieu; il n'y aura que la résurrection des âmes.

3. L'Apôtre (I. *Cor.* XV) paraît prouver la résurrection d'après la récompense des peines que les saints supportent en ce monde, parce que si leur espérance se bornait à cette vie ils seraient les plus malheureux de tous les hommes. Or, l'homme peut être suffisamment récompensé de toutes ses peines dans son âme, car il n'est pas nécessaire que l'instrument soit récompensé simultanément avec celui qui opère. Or, le corps est l'instrument de l'âme; d'où il suit que dans le purgatoire où les âmes seront punies pour ce qu'elles ont fait dans le corps, l'âme est punie sans le corps. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre la résurrection des corps, mais il suffit d'admettre la résurrection des âmes qui a lieu, quand on passe de la mort du péché et de la misère à la vie de la grâce et de la gloire.

(1) Il est de foi que la résurrection des corps aura lieu; cette vérité a été niée autrefois par les saducéens, par les disciples de Simon, de Carpocrate, de Valentin, et par tous ceux qui ont dit avec les gnostiques et les manichéens que tous les êtres corporels venaient du mauvais principe. Les albigeois renouvelèrent cette erreur au commencement du XIIIe siècle.

4. La dernière évolution d'une chose est ce qu'il y a en elle de plus parfait, parce que c'est par là qu'elle atteint sa fin. Or, l'état de l'âme le plus parfait c'est quand elle est séparée du corps, parce que dans cet état elle est plus conforme à Dieu et aux anges et qu'elle est plus pure, puisqu'elle est en quelque sorte séparée de toute nature étrangère. Sa séparation du corps est donc son dernier état, et par conséquent de cet état elle ne revient pas au corps, pas plus que d'homme on ne devient enfant.

5. La mort corporelle a été établie pour punir l'homme de sa première prévarication, ainsi qu'on le voit (*Gen.* II), comme la mort spirituelle qui est la séparation de l'âme de Dieu a été infligée à l'homme à cause du péché mortel. Or, l'homme ne revient jamais de la mort spirituelle à la vie, après que la sentence de damnation a été portée contre lui. Il ne reviendra donc pas non plus de la mort corporelle à la vie corporelle, et par conséquent les corps ne ressusciteront pas.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Job, XIX, 25) : *Car je sais que mon Rédempteur est vivant et qu'au dernier jour il me ressuscitera de la poussière, et lorsque j'aurai de nouveau revêtu ma chair*, etc. Les corps ressusciteront donc.

Le don du Christ est supérieur au péché d'Adam, comme on le voit (*Rom.* V). Or, la mort a été introduite par le péché, parce que si le péché n'eût pas existé, personne ne serait mort. L'homme sera donc ramené de la mort à la vie par le don du Christ.

Les membres doivent être conformes au chef. Or, notre chef vit et vivra éternellement dans son corps et son âme, parce que le *Christ qui est ressuscité des morts ne meurt plus*, comme on le voit (*Rom.* VI, 9). Donc les hommes qui sont ses membres vivront aussi dans leur corps et leur âme, et par conséquent il faut que la chair ressuscite.

CONCLUSION. — Puisque l'homme ne peut être bienheureux qu'autant que son âme est unie véritablement au corps, comme la forme à la matière, on doit reconnaître qu'il y aura une résurrection dans laquelle l'âme sera unie au corps pour jamais.

Il faut répondre que les opinions de ceux qui admettent ou qui nient la résurrection ont varié suivant leurs divers sentiments au sujet de la fin dernière de l'homme. Car la fin dernière de l'homme, que tous les hommes désirent naturellement, c'est la béatitude. Il y en a qui ont pensé que l'homme pouvait l'atteindre en cette vie ; par conséquent ils n'étaient pas contraints d'admettre une autre vie après celle-ci, dans laquelle l'homme arriverait à sa perfection dernière, et ils niaient ainsi la résurrection (1). Mais cette opinion est assez fortement combattue par les vicissitudes de la fortune, les infirmités du corps humain, l'imperfection et l'instabilité de la science et de la vertu qui sont autant d'obstacles qui empêchent la perfection de la béatitude, comme l'observe saint Augustin (*De civ. Dei*, in fin. et lib. XIX, cap. 3). — C'est pourquoi d'autres ont supposé qu'il y avait une autre vie après celle-ci, dans laquelle l'homme ne vivait après la mort que par son âme. Ils supposaient que cette vie-là était suffisante pour remplir le désir naturel que nous avons d'arriver à la béatitude. D'où Porphyre disait, d'après saint Augustin (*De civ. Dei*, ult. cap. 26), que pour que l'âme fût heureuse, il fallait absolument qu'elle fût délivrée du corps. Ils n'admettaient donc pas la résurrection. — Les raisons fausses sur lesquelles s'appuyait cette opinion étaient différentes selon ses divers partisans. Car il y a

(1) Cette opinion est celle des matérialistes et des incrédules.

eu des hérétiques qui ont prétendu que toutes les choses corporelles venaient du mauvais principe, tandis que les choses spirituelles venaient du bon. D'après cela l'âme ne pouvait être souverainement parfaite qu'autant qu'elle était séparée du corps qui la détourne de son principe dont la participation la rend heureuse. C'est pourquoi toutes les sectes des hérétiques qui supposent que tous les êtres corporels ont été créés ou formés par le diable nient la résurrection des corps. La fausseté de ce principe fondamental a été démontrée (in princ. lib. II *Sent.* dist. 1, quest. I, art. 3). D'autres ont cru que toute la nature de l'homme était renfermée dans l'âme, de manière que l'âme se servait du corps comme d'un instrument, ou comme le pilote se sert de son navire (1). D'après cette opinion il s'ensuit que l'âme en restant seule n'est pas privée de sa béatitude, et que par conséquent il n'y a pas de nécessité à admettre la résurrection. Mais Aristote détruit suffisamment cette doctrine (*De an.* lib. II, à princ.) en montrant que l'âme est unie au corps, comme la forme à la matière. Par conséquent il est évident que si l'homme ne peut être heureux en cette vie il est nécessaire d'admettre la résurrection.

Il faut répondre au *premier* argument, que le ciel ne sera jamais détruit quant à sa substance, mais il le sera quant à l'effet de la puissance qu'il exerce sur les corps inférieurs pour leur génération et leur corruption, et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Cor.* VII, 31) : *La figure de ce monde passe.*

Il faut répondre au *second*, que l'âme d'Abraham n'est pas, à proprement parler, Abraham lui-même, mais elle est une partie de lui et il en est ainsi des autres. Par conséquent la vie de l'âme d'Abraham ne suffirait pas pour qu'Abraham fût vivant ou que le Dieu d'Abraham fût le Dieu de ce patriarche vivant; mais il faut la vie de l'être composé tout entier, c'est-à-dire de l'âme et du corps. Quoique cette vie n'existât pas en acte, quand le Christ prononçait ces paroles, elle existait cependant en ce que les deux parties étaient destinées à ressusciter. Ainsi par ces paroles le Christ prouve la résurrection avec autant de force que de profondeur.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme n'est pas seulement au corps ce que l'agent qui opère est à l'instrument dont il se sert, mais elle se rapporte encore à lui comme la forme à la matière. Ainsi l'opération appartient à l'être composé et n'appartient pas seulement à l'âme, comme le prouve Aristote (*De an.* lib. I, text. 64 et 66). Et parce que la récompense de l'œuvre est due à celui qui l'opère, il faut que l'homme lui-même, ou l'être composé de l'âme et du corps, reçoive la récompense de ses actions. Quant aux fautes vénielles comme on appelle les péchés qui sont, pour ainsi dire, des dispositions au mal, mais qui n'ont pas ce qui constitue l'essence du péché d'une manière absolue et parfaite, la peine qui leur est infligée dans le purgatoire n'est pas simplement une rétribution, mais c'est plutôt une purification qui se fait à part dans le corps par la mort et la dissolution et dans l'âme par le feu du purgatoire.

Il faut répondre au *quatrième*, que toutes choses égales d'ailleurs, l'état de l'âme est plus parfait dans le corps que hors du corps; parce qu'elle est une partie d'un tout composé et que toute partie intégrante d'une matière existe par rapport au tout. Et quoiqu'elle ressemble à Dieu plus parfaitement sous un rapport, cela n'est pas exact absolument. Car, absolument parlant, elle ressemblera à Dieu plus parfaitement, quand elle aura tout ce

(1) Cette opinion fut celle de Platon et de ses disciples.

que requiert la condition de sa nature, parce qu'alors elle imitera mieux la perfection divine. C'est ainsi que le cœur d'un animal est plus conforme à Dieu quand il se meut que quand il est en repos; parce que la perfection du cœur consiste dans son mouvement et que son repos est sa destruction.

Il faut répondre au *cinquième*, que la mort corporelle a été introduite dans le monde par le péché d'Adam, qui a été effacé par la mort du Christ. Par conséquent cette peine ne doit pas subsister éternellement. Mais le péché mortel qui produit la mort éternelle par l'impénitence ne s'expie pas au delà de ce monde; et c'est pour ce motif que cette mort sera éternelle.

ARTICLE II. — TOUS LES HOMMES RESSUSCITERONT-ILS (1)?

1. Il semble que la résurrection des corps ne sera pas générale. Il est dit (*Ps.* I, 6) : *Les impies ne ressusciteront pas au jour du jugement.* Or, la résurrection des hommes n'aura lieu qu'à l'époque du jugement universel. Les impies ne ressusciteront donc d'aucune manière.

2. Le prophète dit (Dan. XII, 2) : *Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre s'éveilleront.* Or, cette manière de dire implique une certaine restriction. Donc tous ne ressusciteront pas.

3. Par la résurrection les hommes sont rendus semblables au Christ qui est ressuscité. D'où l'Apôtre conclut (I. *Cor.* XV) que *si le Christ est ressuscité, nous ressusciterons aussi.* Or, il n'y a que ceux qui ont porté son image qui doivent ressembler au Christ ressuscité; c'est-à-dire il n'y a que les bons. Donc il n'y a qu'eux qui ressusciteront.

4. La peine n'est remise qu'autant que la faute a été enlevée. Or, la mort corporelle est la peine du péché originel. Donc puisque le péché originel n'a pas été remis à tout le monde, tous ne ressusciteront pas.

5. Comme nous renaissons par la grâce du Christ; de même nous ressusciterons par sa grâce. Or, ceux qui meurent dans le sein de leurs mères ne pourront jamais renaître. Donc ils ne pourront pas ressusciter et par conséquent tous ne ressusciteront pas.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Joan. VIII, 24): *Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu et tous ceux qui l'auront entendu vivront.* Donc tous les morts ressusciteront.

Saint Paul dit aussi (I. *Cor.* XV, 51) : *Nous ressusciterons tous*, etc.

La résurrection est nécessaire pour que tous ceux qui seront ressuscités reçoivent la peine ou la récompense qu'ils méritent. Or, tous méritent une peine ou une récompense soit à cause de leurs mérites propres, comme les adultes, soit par suite du mérite d'un autre, comme les petits enfants. Tout le monde ressuscitera donc.

CONCLUSION. — Puisqu'une âme ne peut être perpétuellement séparée du corps il est nécessaire que tous ressuscitent aussi bien qu'un seul.

Il faut répondre que les choses dont la raison se tire de la nature de l'espèce doivent se trouver de même dans tous les individus de cette même espèce. Or, telle est la résurrection. Car la raison de la résurrection, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), c'est que l'âme séparée du corps ne peut arriver à la perfection dernière de l'espèce humaine; par conséquent aucune âme ne restera perpétuellement séparée du corps. C'est pourquoi ce qui fait que l'un ressuscitera prouve également que tous ressusciteront.

(1) Cette question a pour objet d'examiner si tous ceux qui sont morts ressusciteront, et il est de foi qu'ils ressusciteront tous sans exception. Mais on n'examine pas ici si tous doivent mourir pour ressusciter ensuite, car cette question doit être traitée plus loin (quest. LXXVIII, art. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Psalmiste parle de la résurrection spirituelle à laquelle les impies n'auront pas part au jour du jugement, lorsqu'on examinera leur conscience, comme le dit la glose (interl. et ord. August.).—Ou bien il s'agit des impies qui sont absolument infidèles et qui ne ressusciteront pas pour être jugés; parce qu'ils l'ont déjà été.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin entend (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. 23 in fin.) le mot *beaucoup*, comme s'il y avait *tous :* et cette manière de dire se rencontre fréquemment dans l'Ecriture sainte. — Ou bien on peut dire que cette restriction se rapporte aux enfants qui sont damnés dans les limbes. Car quoiqu'ils ressuscitent, on ne dit pas proprement qu'ils seront réveillés; puisqu'ils n'éprouveront ni le sentiment de la peine, ni celui de la gloire. Car on est à l'état de veille quand on jouit de ses sens.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les hommes bons et méchants, tant qu'ils sont en cette vie, ressemblent au Christ, par les choses qui appartiennent à la nature de l'espèce, mais non par celles qui appartiennent à la grâce. C'est pour ce motif qu'ils lui ressembleront tous dans la réparation de la vie naturelle, mais il n'y a que les justes qui auront avec lui la ressemblance de la gloire.

Il faut répondre au *quatrième*, que ceux qui sont morts dans le péché originel ont subi en mourant la peine de ce péché. Ils peuvent donc, malgré ce péché, ressusciter; car la peine du péché originel consiste plutôt à mourir qu'à être l'esclave de la mort.

Il faut répondre au *cinquième*, que nous renaissons par la grâce du Christ qui nous est donnée, mais nous ressuscitons par la grâce du Christ qui lui a fait prendre notre nature, parce que c'est par là que nous lui ressemblons dans les choses naturelles. Ainsi ceux qui meurent dans le sein de leur mère, quoiqu'ils ne renaissent pas en recevant la grâce, ressusciteront néanmoins à cause de la conformité de nature qu'ils ont avec lui, conformité qu'ils ont eue du moment qu'ils ont atteint la perfection de l'espèce humaine.

ARTICLE III. — LA RÉSURRECTION EST-ELLE NATURELLE (1)?

1. Il semble que la résurrection soit naturelle. Car, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 14, ant. med.) : Ce qu'on trouve en général dans tous les individus caractérise leur nature. Or, la résurrection est commune à tout le monde. Donc elle est naturelle.

2. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XIV, cap. 28, circ. med.) : Ceux qui n'admettent pas la croyance de la résurrection par obéissance, doivent du moins l'admettre avec certitude au nom de la raison. Car, que se passe-t-il chaque jour dans les éléments, sinon une imitation de notre résurrection? Et il donne pour exemple la lumière qui disparaît aux yeux pour ainsi dire en mourant et qui reparaît ensuite comme si elle ressuscitait; il cite les arbustes qui perdent la fraîcheur de leur feuillage et qui la retrouvent ensuite comme s'ils étaient ressuscités; enfin il parle des semences qui meurent et pourrissent pour germer ensuite et ressusciter ainsi d'une certaine manière. L'Apôtre donne lui-même ce dernier exemple (I. *Cor.* XV). Or, la

(1) Saint Thomas enseigne que la résurrection n'est pas naturelle. Son sentiment est certain quoiqu'il n'y ait pas de définition expresse sur ce point. Il est soutenu par saint Chrysostome (hom. LXV in Joan.), saint Ambroise (lib. IV in cap. 4 Eccles.), saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 4), saint Grégoire (hom. XX in Ezech.), par Durand et par tous les scolastiques (Cf. *Cont. gent.* lib. IV, cap. 41), et quodlib. IV, art. 5).

raison ne peut connaître d'après les opérations de la nature que ce qui est naturel. La résurrection le sera donc.

3. Les choses qui sont en dehors de la nature ne subsistent pas beaucoup de temps, parce qu'elles sont en quelque sorte violentes. Or, la vie qui sera renouvelée par la résurrection subsistera éternellement. Donc la résurrection sera naturelle.

4. Le but auquel se rapporte l'existence de la nature entière paraît être ce qu'il y a de plus naturel. Or, telle est la glorification et la résurrection des saints, comme on le voit (*Rom.* VIII). La résurrection sera donc naturelle.

5. La résurrection est un mouvement qui a pour but l'union perpétuelle de l'âme et du corps. Or, un mouvement est naturel quand il a pour terme un repos naturel, comme on le voit (*Phys.* lib. V, text. 59). Or, l'union de l'âme et du corps sera naturelle. Car, puisque l'âme est le moteur propre du corps, elle a un corps qui lui est proportionné, et par conséquent il devra être perpétuellement vivifié par elle, comme elle doit vivre elle-même éternellement. Donc la résurrection sera naturelle.

Mais au *contraire*. On ne revient pas de la privation à l'habitude naturellement. Or, la mort est une privation de vie. Donc la résurrection par laquelle on revient de la mort à la vie n'est pas naturelle.

Les choses qui sont de même espèce ont un seul et même mode d'origine déterminé. Ainsi les animaux qui sont engendrés par la putréfaction et séminalement ne sont jamais de la même espèce, comme le dit Averroës (in VIII *Phys.* comment. XLVI). Or, le mode d'origine naturel à l'homme, c'est sa génération par son semblable dans l'espèce ; ce qui n'a pas lieu dans la résurrection. Donc la résurrection ne sera pas naturelle.

CONCLUSION. — Puisque la nature ne peut pas être le principe de la résurrection on doit considérer la résurrection comme absolument miraculeuse ; elle ne peut être naturelle que sous un rapport dans le sens qu'elle a la vie de la nature pour terme.

Il faut répondre que le mouvement ou l'action se rapporte à la nature de trois manières. En effet il y a un mouvement ou une action dont la nature n'est ni le principe, ni le terme. Ce mouvement vient quelquefois d'un principe qui est supérieur à la nature, comme on le voit pour la glorification du corps. D'autres fois il vient d'un autre principe quelconque, comme on le voit pour le mouvement violent de la pierre de bas en haut qui a pour terme un repos forcé. Il y a aussi un mouvement dont la nature est le principe et le terme, comme on le voit dans le mouvement de la pierre de haut en bas. Enfin il y a un mouvement dont la nature est le terme sans en être le principe. Quelquefois ce principe est supérieur à la nature, comme on le voit dans la guérison d'un aveugle qui recouvre la vue ; parce que la vue est naturelle, tandis que le principe de la vue est supérieur à la nature. Dans d'autres circonstances c'est une autre chose, comme on le voit dans la précocité des fleurs et des fruits que l'on obtient artificiellement. Mais il ne peut pas se faire que le principe soit naturel et que le terme ne le soit pas, parce que les principes naturels sont circonscrits à des effets déterminés au delà desquels ils ne peuvent s'étendre. Ainsi donc l'opération ou le mouvement qui se rapporte à la nature de la première manière, ne peut être naturelle d'aucune manière. Il faut ou qu'elle soit miraculeuse, si elle vient d'un principe supérieur à la nature, ou qu'elle soit violente, si elle vient d'un autre principe quelconque. L'opération ou le mouvement qui se rapporte à la nature de la seconde manière est absolument naturelle. Mais l'opération qui s'y rapporte de la troisième manière

ne peut être dite naturelle absolument, elle ne l'est que sous un rapport, en ce qu'elle conduit à ce qui est conforme à la nature. Mais on doit dire qu'elle est ou miraculeuse, ou artificielle, ou violente. Car on dit naturel proprement ce qui est selon la nature. Et l'on dit conformes à la nature ce qui a la nature et les choses qui en découlent, comme on le voit (*Phys.* lib. II, text. 4 et 5). Ainsi le mouvement, absolument parlant, ne peut être dit naturel qu'autant que la nature en est le principe. Or, la nature ne peut être le principe de la résurrection, quoique la résurrection ait pour terme la vie de la nature. Car la nature est le principe du mouvement dans le sujet où elle est. Elle en est le principe actif, comme on le voit dans le mouvement des corps graves et légers, et dans les mouvements naturels des animaux, ou bien elle en est le principe passif, comme on le voit dans la génération des corps simples. Mais le principe passif d'une chose naturelle est une puissance passive naturelle qui a toujours une puissance active qui lui correspond dans la nature, comme on le voit (*Met.* lib. IX, text. 10). Peu importe d'ailleurs que le principe actif réponde dans la nature au principe passif par rapport à la perfection dernière, c'est-à-dire par rapport à la forme, ou par rapport à la disposition qui est nécessaire à la forme dernière, comme il arrive dans la génération de l'homme, selon l'enseignement de la foi, ou à l'égard de toutes les autres choses selon l'opinion de Platon et d'Avicenne. Or, il n'y a dans la nature aucun principe actif de résurrection, ni par rapport à l'union de l'âme avec le corps, ni par rapport à la disposition qui est nécessaire à cette union ; parce que cette disposition ne peut être produite par la nature que d'une manière déterminée par le moyen de la génération *ex semine*. Par conséquent, quoiqu'on suppose du côté du corps une puissance passive ou une inclination quelconque à l'union de l'âme, elle n'est pas telle qu'elle suffise à la nature d'un mouvement naturel. Ainsi la résurrection, absolument parlant, est miraculeuse ; elle n'est naturelle que sous un rapport, comme on le voit d'après ce que nous avons dit.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jean Damascène parle des choses qui se trouvent dans tous les individus produites d'après les principes de leur nature. Car si par une opération divine tous les hommes étaient blancs ou s'il étaient tous réunis dans un seul lieu, comme cela s'est fait au temps du déluge, il s'ensuivrait que la blancheur serait une propriété naturelle de l'homme, comme d'être dans tel ou tel lieu.

Il faut répondre au *second*, que d'après les choses naturelles on ne connaît pas une chose qui n'est pas naturelle par une raison démonstrative ; mais on peut ainsi connaître quelque chose de surnaturel par une raison de convenance ; parce que les choses qui sont dans la nature donnent une image de celles qui sont surnaturelles ; comme l'union de l'âme et du corps représente l'union de l'âme avec Dieu par la jouissance de la gloire, comme le dit le Maître des sentences (*Sent.* II, dist. 1). Les exemples que citent saint Paul et saint Grégoire sont de la même manière des motifs persuasifs qui viennent à l'appui de la croyance de la résurrection.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement repose sur l'opération qui a pour terme ce qui n'est pas produit par la nature, mais ce qui lui est contraire. Mais il n'en est pas de même de la résurrection, et par conséquent cela ne revient pas à notre thèse.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'opération entière de la nature est sous l'opération divine, comme l'opération d'un art inférieur est sous celle d'un art supérieur. Par conséquent comme toute opération de l'art

inférieur attend une fin à laquelle on ne parvient que par l'opération de l'art supérieur qui donne la forme ou qui emploie ce qui a été fait; de même on ne peut parvenir par l'opération de la nature à la fin dernière qui est l'objet de son attente, et c'est ce qui fait que sa réalisation n'est pas naturelle.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoiqu'il ne puisse pas y avoir un mouvement naturel qui ait pour terme un repos violent; néanmoins il peut se faire qu'un mouvement qui n'est pas naturel ait pour terme un repos naturel, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION LXXVI.

DE LA CAUSE DE LA RÉSURRECTION.

Nous devons ensuite nous occuper de la cause de notre résurrection. A cet égard il y a trois questions à résoudre : 1° La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre? — 2° Est-ce la voix de la trompette? — 3° Sont-ce les anges?

ARTICLE I. — LA RÉSURRECTION DU CHRIST EST-ELLE LA CAUSE DE LA NOTRE (1)?

1. Il semble que la résurrection du Christ ne soit pas la cause de la nôtre. Car en posant la cause, on pose l'effet. Or, quand la résurrection du Christ a eu lieu, il ne s'en est pas suivi immédiatement la résurrection des autres morts. Donc sa résurrection n'est pas la cause de la nôtre.

2. L'effet ne peut exister si la cause ne l'a précédé. Or, la résurrection des morts existerait, quand même le Christ ne serait pas ressuscité. Car Dieu pouvait délivrer l'homme d'une autre manière. Donc la résurrection du Christ n'est pas la cause de la nôtre.

3. C'est le même principe qui produit la même chose dans toute l'espèce entière. Or, la résurrection sera commune à tous les hommes. Donc puisque la résurrection du Christ n'est pas cause d'elle-même, elle n'est pas cause non plus de la résurrection des autres.

4. Dans l'effet on trouve quelque chose de la ressemblance de la cause. Or, la résurrection, du moins celle des méchants, n'a rien de semblable à la résurrection du Christ. Donc la résurrection du Christ ne sera pas cause de leur résurrection.

Mais c'est le *contraire*. Ce qu'il y a de premier dans un genre quelconque est cause de ce qui vient ensuite, comme on le voit (*Met.* lib. II, text. 4). Or, le Christ en raison de sa résurrection corporelle est appelé les *prémices de ceux qui sont dans le sommeil de la mort* (I. *Cor.* XV) et le *premier-né d'entre les morts* (*Apoc.* I). Donc sa résurrection est cause de la leur.

La résurrection du Christ a plus de rapport avec notre résurrection corporelle qu'avec notre résurrection spirituelle qui est l'effet de la justification. Or, la résurrection du Christ est cause de notre justification, comme on le voit (*Rom.* IV, 25), où il est dit qu'il *est ressuscité pour notre justification*. Donc la résurrection du Christ est cause de notre résurrection corporelle.

CONCLUSION. — Comme le Christ est le médiateur de Dieu et des hommes, ainsi il a été convenable qu'il effaçât notre mort par la sienne et que par sa résurrection il nous fît jouir d'une résurrection éternelle.

Il faut répondre que le Christ en raison de sa nature humaine est appelé le médiateur de Dieu et des hommes. Ainsi les dons divins viennent

(1) Sur cette question voyez ce que saint Thomas a dit en traitant de la causalité de la résurrection du Christ (part. III, quest. LVI, art. 1 et 2).

de Dieu aux hommes par l'intermédiaire de l'humanité du Christ. Or, comme nous ne pouvons être délivrés de la mort spirituelle que par le don de la grâce que Dieu nous a fait; de même nous ne pouvons être affranchis de la mort corporelle que par une résurrection opérée par la puissance divine. C'est pourquoi comme le Christ a reçu de Dieu selon sa nature humaine les prémices de la grâce, et que sa grâce est cause de la nôtre, car d'après l'Evangile (Joan. I, 16) : *Nous avons tous reçu de sa plénitude grâce pour grâce;* de même la résurrection a été commencée dans le Christ et sa résurrection est cause de la nôtre. Ainsi le Christ, comme Dieu, est la cause première de notre résurrection, et il en est pour ainsi dire la cause équivoque; mais, comme Dieu et homme ressuscité, il en est la cause très-prochaine et univoque en quelque sorte. La cause univoque produit en agissant un effet qui lui ressemble dans sa forme. Elle n'est donc pas seulement cause efficiente, mais elle est encore cause exemplaire par rapport à son effet. Ce qui arrive de deux manières. Car quelquefois la forme elle-même d'après laquelle on considère la ressemblance de l'agent avec son effet est directement le principe de l'action qui produit l'effet, comme la chaleur dans le feu qui échauffe. D'autres fois la forme d'après laquelle la ressemblance s'observe n'est pas primitivement et par elle-même le principe de cette action qui produit l'effet; mais ce sont les principes de cette forme; comme dans le cas où un homme blanc engendrerait un homme blanc, la blancheur de celui qui engendre n'est pas elle-même le principe de la génération active, et cependant la blancheur de celui qui engendre est dite la cause de la blancheur de celui qui est engendré; parce que les principes de la blancheur dans celui qui engendre sont les principes générateurs qui produisent la blancheur dans celui qui est engendré. C'est de cette façon que la résurrection du Christ est cause de la nôtre; parce que ce qui a produit la résurrection du Christ qui est la cause efficiente univoque de notre résurrection, c'est-à-dire la vertu de la divinité du Christ lui-même, qui lui est commune avec son Père agit sur la nôtre. D'où il est dit (*Rom.* VIII, 11) : *Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels.* D'ailleurs la résurrection du Christ par la vertu de la divinité qui lui est unie est pour ainsi dire la cause instrumentale de la nôtre (1). Car les opérations divines se faisaient par l'intermédiaire de la chair du Christ, comme par un instrument (2), selon l'exemple que donne saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 15) au sujet du tact corporel par lequel le Christ guérit un lépreux (Matth. VIII).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'une cause suffisante produit aussitôt l'effet auquel elle se rapporte immédiatement, mais quelque suffisante qu'elle soit elle ne produit pas ainsi l'effet auquel elle se rapporte par l'intermédiaire d'un autre. Ainsi la chaleur quelque intense qu'elle soit ne produit pas immédiatement la chaleur au premier instant, mais elle commence aussitôt à mouvoir vers la chaleur, parce qu'elle ne produit la chaleur que par l'intermédiaire du mouvement. Or, on dit que la résurrection du Christ est cause de la nôtre, non parce qu'elle produit immédiatement notre résurrection, mais parce qu'elle la produira par l'intermédiaire de son principe, c'est-à-dire par la vertu divine qui produira notre résurrection à la ressemblance de celle du Christ. D'un autre côté la vertu

(1) Ainsi Dieu est la cause efficiente principale de notre résurrection, l'humanité du Christ en est la cause efficiente instrumentale et la cause exemplaire, et les œuvres que le Christ a faites avant sa résurrection en sont la cause méritoire.

(2) Voyez ce que dit à ce sujet saint Thomas (part. III, quest. XIII, art. 2).

divine opère par l'intermédiaire de la volonté qui est la cause la plus prochaine de son effet. Il n'est donc pas nécessaire qu'aussitôt que la résurrection du Christ a eu lieu la nôtre s'en soit suivie, mais [elle devra s'ensuivre au moment que la volonté de Dieu a marqué.

Il faut répondre au *second*, que la vertu divine n'est pas enchaînée à certaines causes secondes au point de ne pouvoir produire immédiatement leurs effets ou par d'autres causes intermédiaires; comme elle pourrait produire la génération des corps inférieurs même sans que le mouvement du ciel existe. Cependant, selon l'ordre qu'elle a établi dans la nature, le mouvement du ciel est cause de la génération des corps inférieurs. De même selon l'ordre que la divine providence a préalablement fixé aux choses humaines, la résurrection du Christ est cause de la nôtre. Néanmoins elle aurait pu déterminer un autre ordre; et alors notre résurrection aurait eu une autre cause que Dieu aurait déterminée.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison est concluante quand toutes les choses qui sont de la même espèce se rapportent de la même manière à la cause première de cet effet qui doit être produit dans l'espèce entière. Mais ce n'est pas ce qui a lieu dans la thèse actuelle. Car l'humanité du Christ est plus rapprochée que l'humanité des autres hommes de la divinité, dont la vertu est la cause première de la résurrection. La résurrection du Christ a donc été produite par la divinité immédiatement, tandis que la résurrection des autres sera produite par l'intermédiaire de l'Homme-Dieu ressuscité.

Il faut répondre au *quatrième*, que la résurrection de tous les hommes aura quelque chose de semblable à la résurrection du Christ, c'est-à-dire en ce qui appartient à la vie de la nature d'après laquelle tous les hommes ont été semblables au Christ. C'est pourquoi ils ressusciteront tous pour une vie immortelle. Mais les saints, qui ont été semblables au Christ par la grâce, lui ressembleront aussi par rapport à ce qui appartient à la gloire.

ARTICLE II. — LE SON DE LA TROMPETTE SERA-T-IL CAUSE DE NOTRE RÉSURRECTION?

1. Il semble que le son de la trompette ne soit pas la cause de notre résurrection. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. IV, in fin.): Croyez que la résurrection aura lieu par la volonté divine, par sa puissance et à son signal (*nutu*). Donc puisque ces choses sont une cause suffisante de notre résurrection, il ne faut pas supposer que le son de la trompette soit sa cause.

2. C'est en vain qu'on élève la voix près de quelqu'un qui ne peut entendre. Or, les morts n'entendront pas. Il n'est donc pas convenable de former un son quelconque pour les ressusciter.

3. Si une voix quelconque était cause de la résurrection, ce ne pourrait être qu'en raison de la puissance que Dieu lui aurait donnée. Aussi sur ces paroles (*Ps.* LXVII) : *Dabit voci suæ vocem virtutis*, la glose dit (ord. Cassiodor.) : Il lui donnera la puissance de ressusciter les morts. Or, du moment qu'une puissance a été donnée à quelqu'un, quoiqu'elle lui soit donnée miraculeusement, néanmoins l'acte qui s'ensuit est naturel; comme on le voit pour l'aveugle-né qui, après avoir recouvré la vue par miracle, voyait cependant après d'une manière naturelle. Donc si une voix était cause de la résurrection, la résurrection serait naturelle; ce qui est faux.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. *Thess.* IV, 15) : *Le Seigneur lui-même au son de la trompette descendra du ciel et ceux qui seront morts en Jésus-Christ ressusciteront.*

L'Evangile ajoute (Joan. v, 28) que *ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu et que ceux qui l'auront entendue vivront.* Or, c'est cette voix qu'on appelle la trompette, comme on le voit (*Sent.* IV, dist. 43). Donc, etc.

CONCLUSION. — Puisque le Christ ressuscité est la cause univoque de notre résurrection, pour l'opérer il éveillera les morts par le son de la trompette, c'est-à-dire par sa voix qui leur commandera de se lever, ou par son apparition qui aura la puissance d'un ordre.

Il faut répondre que la cause et l'effet doivent être unis de quelque manière; parce que le moteur et celui qui est mû, celui qui fait et la chose qu'il fait existent simultanément, comme on le voit (*Phys.* lib. VIII, text. 10 et seq.). Ainsi le Christ ressuscité étant la cause univoque de notre résurrection, il faut conséquemment que dans la résurrection générale des corps par le signe corporel qu'il donnera il opère la résurrection. Ce signe, comme quelques-uns le disent, sera littéralement la voix du Christ qui ordonnera la résurrection, comme il a commandé à la mer et fait cesser les tempêtes (Matth. VIII). D'autres disent que ce signe ne sera rien autre chose que cette manifestation évidente du Fils de Dieu dans le monde, dont il est dit (Matth. XXIV, 27) : *Comme un éclair qui sort de l'Orient et paraît jusqu'à l'Occident, ainsi sera l'avénement du Fils de l'homme.* Ils s'appuient aussi sur l'autorité de saint Grégoire, qui dit que sonner de la trompette n'est rien autre chose que de montrer au monde le Fils de Dieu comme juge. D'après cela l'apparition elle-même du Fils de Dieu est appelée sa voix, parce qu'aussitôt qu'il se montrera, toute la nature lui obéira pour faire renaître les corps des hommes, comme s'il lui eût donné des ordres. C'est pourquoi il est dit qu'il vient en maître (I. *Thess.* IV). Ainsi son apparition, selon qu'elle a la puissance d'un ordre, est appelée sa voix; et cette voix, quelle qu'elle soit, est tantôt appelée une clameur, comme la voix d'un héraut qui cite à un tribunal; tantôt elle est appelée le son de la trompette, soit à cause de son éclat, comme on le voit (*Sent.* IV, dist. 43), soit à cause des rapports qu'elle a avec l'usage qu'on faisait de la trompette sous l'Ancien Testament. Car c'était avec la trompette qu'on réunissait pour les assemblées, qu'on excitait au combat et qu'on appelait aux fêtes. Les morts ressuscités seront réunis dans l'assemblée du jugement, pour le combat que l'*univers livrera contre les insensés* (*Sap.* V, 21), et pour la fête de la solennité éternelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ce passage saint Jean Damascène a indiqué trois choses qui se rapportent à la cause matérielle de la résurrection : la volonté divine qui commande, la puissance qui exécute et la facilité de l'exécution qu'il a désignée par le *signe*, par analogie avec ce qui se passe en nous. Car il nous est facile de faire ce qui est fait aussitôt que nous l'avons dit. Mais la facilité paraît encore beaucoup plus grande, si avant d'avoir prononcé une parole, au premier signe de la volonté que l'on désigne par le mot *nutus*, ce que nous avons déterminé est aussitôt exécuté par des ministres. Ce signe est une cause de cette exécution, dans le sens qu'il porte les autres à accomplir notre volonté. Or, le signe divin qui produira la résurrection n'est rien autre chose que le signe que le Christ donnera lui-même et auquel toute la nature obéira pour la résurrection des morts. Ce signe est le même que la voix de la trompette, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que comme les formes des sacrements ont la vertu de sanctifier, non en raison de ce qu'on les entend, mais en rai-

son de ce qu'on les profère; de même cette voix, quelle qu'elle soit, aura une efficacité instrumentale pour ressusciter les morts non en raison de ce qu'on l'entendra, mais en raison de ce qu'elle proférera. C'est ainsi que la voix qui, par l'impulsion de l'air, réveille celui qui dort en agissant sur ses sens, n'est pas connue par là même; car le jugement qu'on porte sur la voix qui parvient aux oreilles suit le réveil et n'en est pas la cause.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison serait concluante, si la puissance donnée à cette voix était un être parfait dans sa nature; parce qu'alors le principe qui en résulterait aurait une vertu naturelle. Mais il n'en est pas de même de cette vertu, elle est semblable à la vertu qui existe dans les formes des sacrements, comme nous l'avons dit (*Sent.* IV, dist. 1, quest. I, art. 4, et part. III, quest. LXII, art. 1 et 4).

ARTICLE III. — LES ANGES FERONT-ILS QUELQUE CHOSE POUR NOTRE RÉSURRECTION ?

1. Il semble que les anges n'opéreront d'aucune manière dans notre résurrection. Car la résurrection des morts montrera une plus grande puissance que la génération des hommes. Or, quand les hommes sont engendrés, l'âme n'est pas mise dans le corps par l'intermédiaire des anges. Donc la résurrection, qui est l'union nouvelle de l'âme et du corps, ne se fera pas par le ministère des anges.

2. Si ce ministère appartient à des anges, il semble qu'il appartienne principalement aux Vertus dont le propre est de faire des miracles. Or, ce n'est pas à elles qu'on l'attribue, mais aux archanges, comme on le voit (*Sent.* IV, dist. 43). La résurrection ne se fera donc pas par le ministère des anges.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. *Thes.* IV, 15) que le *Seigneur, à la voix de l'archange, descendra du ciel, et que les morts ressusciteront.* Donc la résurrection des morts s'accomplira par le ministère des anges.

CONCLUSION. — Dans la résurrection le Seigneur se servira du ministère des anges pour les choses qui doivent être faites corporellement, mais par rapport à l'union nouvelle que Dieu établira entre le corps et l'âme et par rapport à la glorification du corps lui-même, il n'aura pas recours à leur action.

Il faut répondre que, selon la pensée de saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4, ant. med.), comme les corps les plus grossiers et les plus faibles sont régis d'une certaine manière par les plus nobles et les plus puissants; de même tous les corps sont régis par Dieu au moyen de l'esprit raisonnable de la vie. Et c'est aussi ce qu'indique saint Grégoire (*Dial.* lib. IV, cap. 5). Par conséquent dans toutes les choses que Dieu fait corporellement, il se sert du ministère des anges. Or, dans la résurrection il y a quelque chose qui appartient à la transmutation des corps, c'est la réunion des cendres et leur préparation pour la reconstitution du corps humain. Par conséquent sous ce rapport, dans la résurrection, Dieu se servira du ministère des anges. Mais comme l'âme a été créée par Dieu immédiatement, de même elle sera de nouveau unie au corps par lui immédiatement, sans l'opération des anges. Il produira aussi de la même manière la gloire du corps sans le ministère des anges, comme il glorifie aussi l'âme immédiatement. Et c'est ce ministère des anges qu'on appelle leur *voix*, d'après une interprétation qui est indiquée (*Sent.* IV, dist. 43).

La réponse au *premier* argument est donc évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp.*).

Il faut répondre au *second*, que ce ministère appartiendra principalement à un archange, c'est-à-dire à saint Michel qui est le prince de l'Eglise, comme il fut le prince de la synagogue d'après Daniel (Dan. X).

Mais il agira d'après l'influence des Vertus et des autres ordres supérieurs. Par conséquent ce qu'il fera, les ordres supérieurs le feront d'une certaine manière. De même les anges inférieurs coopéreront avec lui à l'égard de la résurrection de chacun de ceux dont la garde leur a été confiée, et de cette façon cette voix pourra être appelée la voix d'un ou de plusieurs anges.

QUESTION LXXVII.

DU TEMPS ET DU MODE DE LA RÉSURRECTION.

Nous avons ensuite à nous occuper du temps et du mode de la résurrection. A cet égard quatre questions se présentent : 1° Faut-il que le temps de la résurrection soit différé jusqu'à la fin du monde? — 2° Ce temps est-il caché? — 3° La résurrection se fera-t-elle pendant la nuit? — 4° Se fera-t-elle subitement?

ARTICLE I. — LE TEMPS DE NOTRE RÉSURRECTION DOIT-IL ÊTRE DIFFÉRÉ JUSQU'À LA FIN DU MONDE?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire de différer l'époque de la résurrection jusqu'à la fin du monde, pour que tous les hommes ressuscitent simultanément. Car il y a plus de rapport du chef aux membres que des membres entre eux, comme il y en a plus de la cause à l'effet que des effets entre eux. Or, le Christ qui est notre chef n'a pas différé sa résurrection jusqu'à la fin du monde, pour ressusciter simultanément avec les autres. Il n'est donc pas nécessaire que la résurrection des premiers saints soit différée jusqu'à la fin du monde pour qu'ils ressuscitent simultanément avec les autres.

2. La résurrection du chef est cause de la résurrection des membres. Or, la résurrection de quelques membres les plus nobles n'a pas été différée jusqu'à la fin du monde, en raison de ce qu'ils étaient plus proches du chef, mais elle a suivi immédiatement la résurrection du Christ, comme on le croit pieusement de la B. Vierge et de saint Jean l'évangéliste. La résurrection des autres sera donc d'autant plus rapprochée de la résurrection du Christ qu'ils lui auront ressemblé davantage en grâce et en mérite.

3. L'état du Nouveau Testament est plus parfait et il rend plus vivement l'image du Christ que l'état de l'Ancien. Or, il y a des saints de l'Ancien Testament qui sont ressuscités à la résurrection du Christ. Ainsi il est dit (Matth. XXVII, 52) *que beaucoup de corps des saints qui étaient dans le sommeil de la mort ressuscitèrent*. Il semble donc que la résurrection des saints du Nouveau Testament ne doive pas être différée jusqu'à la fin du monde, pour que tout le monde ressuscite à la fois.

4. Après la fin du monde il n'y aura plus un certain nombre d'années. Or, après la résurrection des martyrs on compte encore beaucoup d'années jusqu'à la résurrection des autres morts, comme on le voit (*Apoc.* XX, 4). Car il est dit : *Je vis les âmes de ceux qui ont eu la tête coupée pour le témoignage qu'ils ont rendu à Jésus et pour la parole de Dieu*. Et plus loin : *ils ont vécu et régné avec le Christ, et les autres morts n'ont pas vécu jusqu'à ce que ces mille ans fussent accomplis*. La résurrection de tous les hommes n'est donc pas différée jusqu'à la fin du monde, pour qu'ils ressuscitent tous ensemble.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Job, XIV, 2) : *Quand l'homme se sera endormi, il ne se relèvera point jusqu'à ce que le ciel soit détruit, il ne se réveillera point et il ne sortira pas de son sommeil*, et il s'agit là du sommeil de la mort. Donc la résurrection des hommes sera différée jusqu'à la fin du monde quand le ciel sera détruit.

L'Apôtre dit encore (*Heb.* XI, 39) : Toutes les personnes à qui leur foi a mérité un pareil témoignage n'ont pas encore reçu l'effet de la promesse (c'est-à-dire la béatitude pleine de l'âme et du corps), *Dieu ayant voulu, par une faveur particulière qu'il nous a faite, qu'elles ne reçussent qu'avec nous l'accomplissement de leur bonheur*, afin, comme le dit la glose (*interl.*), que dans la joie commune de tous, la joie de chacun fût plus grande. Or, la résurrection des corps n'aura pas lieu avant leur glorification, parce que le Christ *transformera notre corps vil et abject, afin de le rendre conforme à son corps glorieux* (*Phil.* III, 21), et que les fils de la résurrection *seront comme les anges dans le ciel*, d'après l'Evangile (Matth. XXII, 30). La résurrection sera donc différée jusqu'à la fin du monde, lorsque tous les hommes ressusciteront ensemble.

CONCLUSION. — Puisque la matière entière des corps humains est soumise au mouvement des corps célestes, il est convenable que leur résurrection soit différée jusqu'à la fin du monde, lorsque le mouvement du ciel cessera.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4, ant. med.), la providence divine a voulu que les corps les plus grossiers et les plus faibles fussent régis d'une certaine manière par les corps les plus nobles et les plus puissants. C'est pourquoi toute la matière des corps inférieurs est soumise au changement d'après le mouvement des corps célestes. Ce serait donc une chose contraire à l'ordre que la providence divine a établi dans le monde, si la matière des corps inférieurs arrivait à l'état d'incorruptibilité pendant que le mouvement des corps supérieurs subsisterait. Et parceque, d'après la foi, la résurrection aura lieu pour qu'on arrive à une vie immortelle conformément au Christ, qui depuis qu'il *est ressuscité des morts ne meurt plus*, selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* VI, 9), il s'ensuit que la résurrection des corps sera différée pour ce motif jusqu'à la fin du monde, alors que le mouvement du ciel cessera. C'est pour cela qu'il y a des philosophes qui ayant supposé que le mouvement du ciel ne cesserait jamais, ont avancé que les âmes humaines ressusciteraient dans des corps comme les nôtres, soit qu'ils aient prétendu que l'âme ressusciterait dans le même corps à la fin du grand siècle, comme Empédocle ; soit qu'ils aient cru qu'elle retournerait dans un autre corps, comme Pythagore, qui a enseigné que toute âme entrait dans un corps quelconque, comme on le voit (*De an.* lib. I, text. 53).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la tête d'après la convenance de proportion qui est exigée pour qu'elle agisse sur les membres, ait plus de rapport avec les membres que les membres n'en ont entre eux, cependant la tête a une certaine causalité sur les membres, que les membres n'ont pas ; et sous ce rapport les membres diffèrent de la tête, et sont d'accord entre eux. Ainsi la résurrection du Christ est le type de la nôtre, et la foi que nous avons dans la sienne, nous fait espérer la nôtre ; mais la résurrection d'un membre du Christ n'est pas la cause de la résurrection des autres membres. C'est pour ce motif que la résurrection du Christ a dû précéder la résurrection des autres hommes qui ont dû ressusciter tous ensemble à la consommation des siècles.

Il faut répondre au *second*, que quoique parmi les membres il y en ait de plus dignes que les autres et qui ressemblent davantage au chef ; cependant ils n'arrivent pas à la nature du chef au point d'être cause des autres. C'est pourquoi leur conformité plus parfaite avec le Christ ne fait pas que leur résurrection doive précéder la résurrection des autres, comme le type précède la copie, ainsi que nous l'avons dit de la résurrection du Christ

(*in corp. art.*). S'il a été accordé à quelques-uns que leur résurrection ne soit pas différée jusqu'à la résurrection générale, c'est l'effet d'un privilége spécial de la grâce (1); mais ce n'est pas une chose qui ait été due à leur ressemblance avec le Christ.

Il faut répondre au *troisième*, qu'au sujet de cette résurrection des saints qui sont sortis de leurs tombeaux avec le Christ, saint Jérôme paraît être dans le doute (in serm. Assumpt. alius auctor, *Epist. ad Paulam et Eustoch.* aliquant. à princ.), ne sachant si après avoir rendu témoignage à la résurrection, ils sont morts de nouveau, de manière que leur apparition aurait été plutôt un réveil momentané (comme fut celui de Lazare qui mourut de nouveau) qu'une résurrection véritable telle qu'elle aura lieu à la fin du monde, ou s'ils sont véritablement ressuscités pour la vie immortelle, devant toujours vivre dans leur corps et étant montés corporellement au ciel avec le Christ, comme le dit la glose (ord.) sur ces paroles de l'Evangile : *Multa corpora sanctorum* (Matth. XXVII). Ce dernier sentiment paraît plus probable (2), parce que pour rendre un vrai témoignage sur la résurrection véritable du Christ, il a été convenable qu'ils ressuscitassent véritablement, comme l'observe saint Jérôme (*ibid.*). Leur résurrection n'a pas été avancée à cause d'eux, mais pour rendre témoignage à la résurrection du Christ. Comme ce témoignage avait pour but d'établir la foi du Nouveau Testament, il était par conséquent plus convenable qu'il fût rendu par les Pères de l'Ancien Testament que par ceux qui moururent après que le Nouveau Testament était déjà fondé. Toutefois il faut savoir que quoiqu'il soit fait mention de leur résurrection dans l'Evangile avant celle du Christ, néanmoins, comme on le voit par le texte, on doit entendre qu'on en a ainsi parlé par anticipation, ce qui arrive souvent aux historiens sacrés. Car il n'y a personne qui soit véritablement ressuscité avant le Christ, puisqu'il est les *prémices de ceux qui dorment*, selon l'expression de l'Apôtre (I. *Cor.* XV) : quoiqu'il y en ait quelques-uns qui aient été ressuscités (3) avant la résurrection du Christ, comme on le voit au sujet de Lazare.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'à l'occasion de ces paroles, comme le rapporte saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XX, cap. 7), il y a des hérétiques qui ont supposé que la première résurrection des morts aurait lieu pour qu'ils régnassent avec le Christ mille ans sur la terre. D'où ils ont été appelés *chiliastes* ou millénaires. C'est pourquoi saint Augustin dit (*ibid.*) que ces paroles doivent s'entendre autrement, c'est-à-dire qu'elles doivent s'entendre de la résurrection spirituelle par laquelle les hommes ressusciteront du péché par le don de la grâce. La seconde résurrection est celle des corps. Le royaume du Christ c'est l'Eglise dans laquelle règnent avec le Christ, non-seulement les martyrs, mais encore les autres élus, en faisant signifier le tout à la partie. Ou bien tous règnent avec le Christ dans la gloire, et il est spécialement fait mention des martyrs, parce que ceux qui règnent principalement ce sont ceux qui ont combattu pour la vérité jusqu'à la mort. Le nombre de mille ans ne signifie pas un nombre certain, mais il désigne tout le temps qui se passe maintenant, dans lequel les saints règnent maintenant avec le Christ ; parce que le nombre de

(1) Ce privilége a été accordé en particulier à la sainte Vierge, et l'Eglise fait solennellement la fête de son assomption.

(2) Saint Thomas soutient le même sentiment (part. III, quest. LIII, art. 3).

(3) Mais leur résurrection fut imparfaite, comme saint Thomas l'observe (part. III, quest. LVI, art. 1).

mille désigne l'universalité plutôt que le nombre cent; parce que cent est le carré de dix ; au lieu que mille est un nombre solide formé par le cube de dix, puisque dix fois dix font cent et dix fois cent font mille. De même il est dit du Verbe (*Ps.* CIV, 8) qu'*il a purifié mille générations,* c'est-à-dire toutes.

ARTICLE II. — LE TEMPS DE NOTRE RÉSURRECTION EST-IL CACHÉ (1)?

1. Il semble que ce temps ne soit pas caché. Car on peut dire d'une manière positive la fin d'une chose dont on sait positivement le commencement; parce que tout se mesure d'après une certaine période, comme le dit Aristote (*De gener.* lib. II, text. 59). Or, on sait d'une manière positive le commencement du monde; on peut donc aussi savoir de même sa fin. Et comme ce sera alors le temps de la résurrection et du jugement, il s'ensuit que ce temps n'est pas caché.

2. Il est dit (*Apoc.* XII, 6) que *la femme,* ce qui signifie l'Eglise, *a un lieu que Dieu lui a préparé pour qu'elle s'y nourrisse douze cent soixante jours.* Daniel (XII) donne aussi un nombre déterminé de jours qui paraissent signifier autant d'années, suivant cette parole d'Ezéchiel (IV, 6) : *C'est un jour que je vous donne pour chaque année.* Donc, d'après l'Ecriture, on peut connaître d'une manière positive la fin du monde et l'époque de la résurrection.

3. L'état du Nouveau Testament a été figuré à l'avance dans l'Ancien. Or, nous pouvons déterminer le temps pendant lequel l'Ancien Testament a existé. On peut donc aussi savoir positivement le temps que le Nouveau Testament durera. Et comme le Nouveau Testament durera jusqu'à la fin du monde, d'après ces paroles (Matth. ult. 20) : *Voilà que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle,* on peut donc connaître d'une manière positive la fin du monde et l'époque de la résurrection.

Mais c'est le *contraire.* Ce qui a été ignoré des anges est encore beaucoup plus inconnu aux hommes, parce que les choses que les hommes peuvent atteindre par leur raison naturelle, les anges les connaissent naturellement d'une manière beaucoup plus claire et plus certaine. D'un autre côté, les révélations ne sont faites aux hommes que par l'intermédiaire des anges, comme on le voit par saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 4, circ. med.). Or, les anges ne savent pas positivement cette époque, puisqu'il est dit (Matth. XXIV, 36) : *Nul ne sait ce jour, ni cette heure, pas même les anges qui sont dans le ciel.* Donc ce temps est caché aux hommes.

Les apôtres ont mieux connu les secrets de Dieu que ceux qui sont venus après eux. Car, comme le dit saint Paul (*Rom.* VIII), *ils ont eu les prémices de l'esprit;* et la glose ajoute (interl.) qu'ils l'ont eu avant et plus abondamment que tous les autres. Or, quand ils firent au Christ cette question, il leur répondit (*Act.* I, 7) : *Ce n'est pas à vous à savoir les temps et les moments que le Père a réservés en son pouvoir.* Donc, à plus forte raison, ce secret est-il caché aux autres.

CONCLUSION. — Pour que nous soyons toujours prêts à nous présenter devant le Christ, nous ne pouvons connaître, ni calculer ni par la raison naturelle, ni par la révélation divine, l'époque de la résurrection future.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 58, circ. med.) : On ne sait combien comptera de générations le dernier âge du genre humain qui commence à l'avénement du Christ pour

(1) Cet article a pour objet de combattre ceux qui ont la présomption de vouloir fixer l'époque de la fin du monde. Saint Thomas prouve ici que nous ne connaissons pas l'époque de la résurrection et il prouvera (quest. LXXXVIII, art. 3) que nous ne connaissons pas non plus celle du jugement et que nous ne pouvons pas la connaître.

durer jusqu'à la fin du siècle; comme la vieillesse, qui est la dernière période de la vie de l'homme, n'a pas une durée déterminée selon l'étendue des autres parties; puisque quelquefois elle dure autant de temps que toutes les autres périodes réunies. La raison en est qu'on ne peut connaître d'une manière positive l'étendue de l'avenir que par la révélation divine ou par la raison naturelle. Or, on ne peut calculer par la raison naturelle le temps qui s'écoulera jusqu'à la résurrection, parce que la résurrection aura lieu aussitôt que le mouvement du ciel cessera, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est d'ailleurs d'après le mouvement qu'on calcule toutes les choses que la raison prévoit devoir arriver dans un temps déterminé. Mais d'après le mouvement du ciel on ne peut connaître sa fin; car puisqu'il est circulaire, il peut par là même durer perpétuellement, d'après sa nature. La raison naturelle ne peut donc pas calculer le temps qui s'écoulera jusqu'à la résurrection. On ne peut pas non plus le savoir par la révélation, et cela pour qu'on ait toujours la sollicitude d'être prêts pour se présenter au Christ. C'est pour ce motif que le Christ répondit aux apôtres qui lui faisaient cette question (*Act.* I, 7) : *Ce n'est pas à vous à connaître les temps et les moments que le Père a réservés en son pouvoir;* et à l'occasion de ce passage, saint Augustin dit (*De cir. Dei*, lib. XVIII, cap. 53) qu'il a ainsi arrêté tous ceux qui faisaient des calculs à ce sujet, et qu'il leur a commandé de se tenir en repos. Car ce qu'il n'a pas voulu manifester à ses apôtres qui l'interrogeaient, il ne le révélera pas non plus aux autres. Aussi tous ceux qui ont voulu jusqu'aujourd'hui calculer ce temps, ont été trouvés dans l'erreur. Car il y en a, comme le rapporte saint Augustin (*ibid.*), qui ont dit que depuis l'ascension du Seigneur jusqu'à son avénement il devait y avoir 400 ans, d'autres 500, d'autres 1,000. Leur fausseté est manifeste, et on verra de même la fausseté des calculs de ceux qui ne cessent pas encore de vouloir préciser cette époque.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est nécessaire que nous connaissions la mesure d'une chose pour en déterminer la fin, lorsque nous en savons le commencement. C'est pourquoi quand nous connaissons le commencement d'une chose dont la durée est mesurée par le mouvement du ciel, nous pouvons en connaître la fin, parce que le mouvement du ciel nous est connu. Mais la mesure de la durée du mouvement du ciel ne dépend que de la volonté divine dont les dispositions nous sont inconnues. C'est pour ce motif que quelle que soit la science que nous ayons de son commencement, nous ne pouvons en savoir la fin.

Il faut répondre au *second*, que les douze cent soixante jours dont il est parlé dans l'Apocalypse signifient tout le temps que doit durer l'Eglise, et qu'ils ne déterminent pas un nombre particulier d'années. Il en est ainsi parce que la prédication du Christ sur laquelle l'Eglise est fondée a duré trois ans et demi, ce qui fait à peu près un nombre de jours égal à celui-là. De même le nombre des jours qui se trouve dans Daniel ne doit pas se rapporter à un nombre d'années qui doivent s'écouler jusqu'à la fin du monde ou jusqu'à la prédication de l'antechrist; mais on doit le rapporter au temps que prêchera l'antechrist et que sa persécution durera.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique l'état du Nouveau Testament en général ait été préfiguré par l'état de l'Ancien, il n'est cependant pas nécessaire qu'ils répondent chacun à chacun, surtout puisque toutes les figures de l'Ancien Testament ont été accomplies dans le Christ. C'est pour cela que saint Augustin répond (*De cir. Dei*, lib. XVIII, cap. 52) à certains auteurs qui voulaient compter les persécutions que l'Eglise a souffertes et

qu'elle souffrira d'après le nombre des plaies d'Egypte : Je ne pense pas que ces persécutions aient été prophétiquement indiquées par ce qui s'est passé en Egypte, quoique ceux qui sont de ce sentiment aient fait entre ces choses des rapprochements piquants et ingénieux, ayant été guidés moins par l'esprit prophétique que par des conjectures de l'esprit humain qui rencontrent le vrai quelquefois, mais qui d'autres fois s'égarent. Il nous semble qu'il en est de même de ce qu'a dit l'abbé Joachim, qui en faisant de semblables conjectures sur l'avenir a prédit des choses vraies et s'est trompé sur d'autres.

ARTICLE III. — LA RÉSURRECTION DOIT-ELLE AVOIR LIEU AU MOMENT DE LA NUIT ?

1. Il semble que la résurrection n'aura pas lieu au moment de la nuit. Car elle ne se fera pas *tant que le ciel ne sera pas brisé,* comme il est dit (Job, XIV, 12). Or, le mouvement du ciel cessant, ce qu'on appelle son brisement, il n'y aura plus de temps, il n'y aura ni nuit ni jour. La résurrection ne se fera donc pas la nuit.

2. La fin de chaque chose doit être la plus parfaite. Or, alors ce sera la fin la plus parfaite du temps ; d'où il est dit (*Apoc.* X, 6) : que *le temps n'existera plus.* Le temps doit donc être alors dans sa disposition la meilleure et par conséquent ce doit être le jour.

3. La qualité du temps doit répondre à ce qui s'y passe. Ainsi (Joan. XIII) il est parlé de la nuit quand Judas se sépara de celui qui est la lumière. Or, on manifestera parfaitement alors toutes les choses qui sont maintenant cachées, *puisque quand le Seigneur viendra il produira à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres et il manifestera les desseins secrets des cœurs,* selon l'expression de saint Paul (I. *Cor.* IV, 5). Il faut donc que cela se passe dans le jour.

Mais au *contraire.* La résurrection du Christ est le type de la nôtre. Or, la résurrection du Christ a eu lieu pendant la nuit, comme le dit saint Grégoire (hom. Pasch. XXI in Evang. ad fin.). Notre résurrection aura donc lieu aussi pendant la nuit.

L'avénement du Seigneur est comparé à l'arrivée d'un voleur dans une maison, comme on le voit (Luc. XII). Or, un voleur vient de nuit dans la maison. Le Seigneur viendra donc aussi dans ce moment, et comme c'est à son arrivée que la résurrection se fera, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), elle aura donc lieu pendant la nuit.

CONCLUSION. — Quoiqu'on ne puisse connaître à l'avance d'une manière positive l'époque de la résurrection future, on dit cependant avec probabilité qu'elle aura lieu au crépuscule, de telle sorte que le soleil et la lune se retrouvent au même point où l'on croit qu'ils ont été créés.

Il faut répondre qu'on ne peut savoir avec certitude l'heure fixe à laquelle se fera la résurrection, comme le dit le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 43). Cependant il y en a qui disent avec assez de probabilité qu'elle se fera vers le crépuscule, le soleil étant à son lever et la lune à son coucher, parce qu'on croit que c'est dans cette disposition que ces deux astres ont été créés, pour que leur mouvement circulaire soit absolument accompli par leur retour au même point. C'est pour cela qu'il est dit du Christ qu'il est ressuscité à cette heure.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand la résurrection aura lieu ce ne sera pas un temps, mais la fin du temps ; parce que la résurrection des morts se fera au même instant où le mouvement des cieux cessera. Cependant les astres seront alors dans une disposition semblable

à celle qu'ils ont maintenant à une heure déterminée; et c'est en ce sens qu'on dit que la résurrection aura lieu à telle ou telle heure.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que la meilleure disposition du temps, c'est à midi, à cause de la lumière que répand le soleil. Mais alors la cité de Dieu n'aura besoin ni du soleil ni de la lune, parce que la clarté de Dieu l'éclairera, comme on le voit (*Apoc.* ult.). C'est pourquoi il importe peu sous ce rapport que la résurrection se fasse de jour ou de nuit.

Il faut répondre au *troisième*, que la manifestation convient à ce temps par rapport à ce qui se fera alors et que le secret lui convient aussi relativement à la détermination de son époque. C'est pourquoi l'un et l'autre peut se faire convenablement, que la résurrection ait lieu de jour ou de nuit.

ARTICLE IV. — LA RÉSURRECTION DOIT-ELLE AVOIR LIEU SUBITEMENT OU SUCCESSIVEMENT ?

1. Il semble que la résurrection ne se fera pas subitement, mais successivement. Car Ezéchiel prédit la résurrection des morts quand il dit (Ezech. XXXVII, 7) : *Les os s'approchèrent les uns des autres... et je vis tout d'un coup que des nerfs se formèrent sur ces os, des chairs les environnèrent et de la peau s'étendit par-dessus, mais l'esprit n'y était point encore.* Donc la réparation des corps précédera temporairement l'union des âmes et par conséquent la résurrection ne sera pas subite.

2. Une chose pour laquelle on exige plusieurs actions qui se suivent ne peut pas être faite subitement. Or, on exige pour la résurrection plusieurs actions qui se suivent, comme la réunion des cendres, la reformation du corps et l'infusion de l'âme. La résurrection ne se fera donc pas subitement.

3. Tout son est mesuré par le temps. Or, le son de la trompette sera la cause de la résurrection, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2). La résurrection se fera donc dans le temps et non subitement.

4. Aucun mouvement local ne peut être subit, comme le dit Aristote (lib. *De sensu et sensato*, cap. 7, et lib. VI *Phys.* text. 29). Or, on exige pour la résurrection un mouvement local qui consiste à réunir les cendres. Elle ne se fera donc pas subitement.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. *Cor.* XV, 51) : *Nous ressusciterons tous en un moment, en un clin d'œil.* La résurrection se fera donc subitement.

Une vertu infinie opère subitement. Or, saint Jean Damascène dit (lib. IV *Orth. fid.* in fin.) : Croyez que la résurrection se fera par la vertu divine, qui est évidemment infinie. Elle aura donc lieu subitement.

CONCLUSION. — Par rapport aux choses que la vertu divine fera immédiatement dans la résurrection, la résurrection se fera subitement, mais par rapport à celles qui sont faites par le ministère des anges elle se fera successivement.

Il faut répondre que dans la résurrection il y a quelque chose qui se fera par le ministère des anges et quelque chose que produira immédiatement la puissance divine, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3). Ce qui se fera par le ministère des anges ne sera pas instantané, si on appelle instant ce qu'il y a d'indivisible dans le temps; cependant ce sera instantané, si on entend par instant un temps imperceptible. Mais ce qui sera fait immédiatement par la vertu divine sera fait tout à coup, c'est-à-dire au moment où l'œuvre de l'ange sera terminée; parce que la puissance supérieure mène l'inférieure à la perfection.

Il faut donc répondre au *premier* argument, qu'Ezéchiel parlait à un peuple grossier, comme Moïse aussi. Par conséquent comme Moïse a distingué les

œuvres des six jours par des jours pour que le peuple pût le comprendre, quoique toutes ces œuvres aient été faites simultanément, d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 34), de même Ezéchiel a énuméré les différentes choses qui doivent se faire dans la résurrection, quoiqu'elles doivent toutes se faire à la fois instantanément.

Il faut répondre au *second*, que quoique ces opérations se suivent naturellement, cependant elles existent simultanément dans le temps; parce que ou elles existent ensemble dans le même instant, ou l'une existe dans l'instant auquel l'autre se termine.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il semble que l'on doive dire du son la même chose que des formes des sacrements, c'est qu'il aura son effet au dernier instant.

Il faut répondre au *quatrième*, que la réunion des cendres qui ne peut avoir lieu sans un mouvement local sera faite par le ministère des anges. C'est pourquoi elle se fera dans un temps, mais dans un temps imperceptible, à cause de la facilité d'action qui convient aux anges.

QUESTION LXXVIII.

DU TERME A QUO DE LA RÉSURRECTION.

Nous devons ensuite nous occuper du terme *à quo* de la résurrection. A cet égard trois questions se présentent : 1° La mort est-elle le terme *à quo* de la résurrection à l'égard de tout le monde? — 2° Est-ce la cendre ou la poussière? — 3° Les cendres ont-elles une inclination naturelle par rapport à l'âme qui leur sera unie?

ARTICLE I. — LA MORT SERA-T-ELLE LE TERME *à quo* DE LA RÉSURRECTION A L'ÉGARD DE TOUT LE MONDE (1)?

1. Il semble que la mort ne sera pas le terme *à quo* de la résurrection pour tout le monde. En effet il y en a qui ne mourront pas, mais qui seront rendus immortels. Car il est dit dans le symbole que *le Seigneur viendra juger les vivants et les morts*. Or, cela ne peut s'entendre du temps du jugement, parce qu'alors tout le monde sera vivant. Il faut donc que l'on rapporte cette distinction au temps antérieur, et par conséquent avant le jugement tout le monde ne mourra pas.

2. Un désir général et naturel ne peut être inutile et vain au point de n'être satisfait dans personne. Or, d'après l'Apôtre (II. *Cor.* V), c'est un désir général que nous avons tous de ne vouloir *pas être dépouillés, mais de vouloir être revêtus d'un nouveau vêtement*. Donc il y en aura qui ne seront jamais dépouillés de leur corps par la mort, mais qui seront revêtus de la gloire de la résurrection comme d'un nouveau vêtement.

3. Saint Augustin dit (in *Enchir.* cap. 115) que les quatre dernières demandes de l'oraison dominicale appartiennent à la vie présente. L'une d'elles est celle-ci : *Remettez-nous nos dettes.* L'Eglise demande donc en cette vie que toutes ses dettes lui soient remises. Or, la prière de l'Eglise ne peut pas être vaine et rester sans être exaucée. *Si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom il vous le donnera* (Joan. XVI, 23). Par conséquent à une époque de cette vie l'Eglise obtiendra la remise de toutes ses dettes. Comme l'une de ces dettes que nous avons contractées par suite du péché de nos premiers parents fait que nous naissons dans le péché originel, il s'ensuit qu'un jour Dieu accordera à l'Eglise que les hommes

(1) Cette question signifie si la mort est l'état par lequel tous ceux qui doivent ressusciter passeront, et s'il n'y a pas des hommes vivants qui seront immédiatement rendus immortels.

naissent sans ce péché. Et parce que la mort est la peine du péché originel, il en résulte donc qu'à la fin du monde il y aura des hommes qui ne mourront pas. Donc, etc.

4. La voie la plus courte est toujours celle que doit préférer le sage. Or, la voie la plus courte c'est que les hommes qui seront trouvés vivants passent à l'impassibilité de la résurrection plutôt que de mourir auparavant et de ressusciter ensuite pour aller de la mort à l'immortalité. Donc Dieu qui est souverainement sage choisira cette voie à l'égard de ceux qui seront trouvés vivants; et par conséquent, etc.

Mais c'est le *contraire*. (I. *Cor*. xv, 36) *Ce que vous semez ne reprend point vie s'il ne meurt auparavant*, dit l'Apôtre en comparant la semence à la résurrection des corps. Donc les corps ressusciteront de la mort.

(I. *Cor*. xv, 22) *Comme tous meurent dans Adam, tous aussi revivront de même dans Jésus-Christ*. Or, tous revivront dans le Christ. Ils mourront donc tous dans Adam et par conséquent tous ressusciteront de la mort.

CONCLUSION. — Parce que tous les hommes ont été condamnés à mort d'après la sentence de Dieu à cause du péché, et que l'Ecriture atteste que tous les hommes ressusciteront; ce qui ne peut se faire qu'autant qu'ils mourront tous, et qu'il convient à l'ordre de la nature que rien ne se renouvelle que par la corruption ; il est nécessaire de reconnaître que tout le monde mourra et ressuscitera de la mort.

Il faut répondre que sur cette question les saints Pères sont partagés (1), comme on le voit (*Sent*. iv, dist. 43). Cependant l'opinion la plus sûre et la plus commune, c'est que tous les hommes mourront et ressusciteront de la mort et cela pour trois motifs : 1° Parce qu'elle s'accorde le mieux avec la justice divine qui a condamné la nature humaine par suite du péché du premier homme, de telle sorte que tous ceux qui tireraient de lui leur origine par l'acte de la nature contractassent la souillure du péché originel et par conséquent fussent soumis à la mort. 2° Parce qu'elle s'accorde mieux avec l'Ecriture qui prédit que tout le monde ressuscitera. Car la résurrection n'appartient proprement qu'à ce qui est tombé et dissous, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. iv, cap. ult.). 3° Parce qu'elle s'accorde mieux avec l'ordre de la nature dans lequel nous remarquons que ce qui est corrompu et vicié ne se renouvelle que par le moyen de la corruption ; comme le vinaigre ne devient du vin qu'autant qu'il est corrompu et qu'il se transforme dans la liqueur que produit le raisin. Ainsi quand la nature humaine ne sera plus soumise à la nécessité de mourir, elle ne reviendra à l'immortalité que par l'intermédiaire de la mort. Elle convient encore à l'ordre de la nature pour une autre raison; c'est que, comme l'observe Aristote (*Phys*. lib. viii, text. 1), le mouvement du ciel est une sorte de vie pour tout ce qui existe dans la nature, comme le mouvement du cœur est en quelque sorte la vie de tout le corps. Par conséquent comme quand le mouvement du cœur cesse, tous les membres sont morts ; de même quand le mouvement du ciel cessera, rien ne pourra rester vivant de cette vie que l'influence de ce mouvement conservait. Or, telle est la vie que nous menons maintenant. Il faut donc que ceux qui doivent vivre après que le mouvement du ciel cessera sortent de cette vie.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette distinction des morts et des vivants ne doit pas se rapporter au temps même du jugement, ni au temps passé tout entier, parce qu'on doit juger tous ceux qui ont été vi-

(1) Il y a quelques Pères grecs qui ont soutenu sur ce point une opinion contraire à celle de saint Thomas, mais parmi les latins son sentiment est le plus commun, comme il le dit lui-même.

vants dans un temps et tous ceux qui ont été morts dans un autre; mais on doit la rapporter à ce temps déterminé qui précédera immédiatement le jugement, c'est-à-dire quand les signes du jugement commenceront à paraître.

Il faut répondre au *second*, que le désir absolu des saints ne peut être vain, mais rien n'empêche que leur désir conditionnel ne le soit; et tel est le désir par lequel nous ne voulons pas être dépouillés, mais être revêtus de nouveau, c'est-à-dire si la chose est possible. Il y en a qui donnent à ce désir le nom de *velléité*.

Il faut répondre au *troisième*, que c'est une erreur de dire que quelqu'un soit conçu sans le péché originel à l'exception du Christ (1); parce que ceux qui seraient conçus sans le péché originel n'auraient pas besoin de la rédemption qui a été produite par le Christ; et par conséquent le Christ ne serait pas le rédempteur de tous les hommes. On ne peut pas dire qu'ils n'ont pas eu besoin de cette rédemption, parce qu'il leur a été accordé d'être conçus sans péché. Car, ou cette grâce a été accordée aux parents pour guérir en eux le vice de la nature avec lequel ils ne pourraient engendrer sans le péché originel, ou elle serait accordée à la nature elle-même qui serait guérie. Mais il faut reconnaître que tout le monde a besoin personnellement de la rédemption du Christ, et qu'il n'en a pas seulement besoin en raison de la nature. D'ailleurs on ne peut être délivré du mal ou délivré d'une dette qu'autant qu'on a contracté cette dette ou qu'on est tombé dans le mal. C'est pourquoi tous ne pourraient pas recevoir en eux-mêmes le fruit de l'Oraison dominicale, si tous ne naissaient avec une dette et soumis au mal. Par conséquent la remise des dettes ou la délivrance du mal ne peut se concevoir si l'on naît sans dette ou exempt du mal; mais on les comprend parce que celui qui naît avec une dette est ensuite délivré par la grâce du Christ. Si l'on peut supposer sans erreur qu'il y en a qui ne mourront pas, il ne s'ensuit pas qu'ils naissent sans péché originel, quoique la mort soit une peine du péché originel. Car Dieu peut par miséricorde remettre à quelqu'un une peine à laquelle il est obligé d'après une faute qu'il a faite, comme il a pardonné la femme adultère sans lui infliger de châtiment (Joan. VIII). De même il pourra délivrer de la mort ceux qui en ont contracté la dette en naissant avec le péché originel. Par conséquent s'ils ne meurent pas on ne peut pas en conclure qu'ils naissent sans le péché originel.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on ne doit pas toujours choisir de préférence la voie la plus courte, mais on doit seulement le faire quand elle est plus commode ou qu'elle conduit également à la fin que l'on doit atteindre. Ce n'est pas ce qui a lieu ici, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — TOUS LES HOMMES RESSUSCITERONT-ILS DE LA POUSSIÈRE (2)?

1. Il semble que tous les hommes ne ressusciteront pas de la poussière. Car la résurrection du Christ est le type de la nôtre. Or, il n'est pas ressuscité de la poussière, puisque sa chair n'a pas vu la corruption, comme il est dit (*Ps.* XV, et *Act.* 2). Tous les hommes ne ressusciteront donc pas de la poussière.

2. On ne brûle pas toujours le corps de l'homme. Or, une chose ne peut

(1) Voyez sur l'immaculée conception de la sainte Vierge ce que nous avons dit (part. III, quest. XXVII, art. 1).

(2) *A cineribus*. Par cendre ou poussière on entend les restes qui subsistent après que le corps humain est tombé en dissolution.

être réduite en cendres que par la combustion. Tous les hommes ne ressusciteront donc pas de la poussière (*à cineribus*).

3. Le corps d'un homme mort n'est pas réduit en cendres immédiatement après sa mort. Or, ceux qui seront trouvés vivants ressusciteront immédiatement après leur mort, comme on le voit (*Sent.* IV, dist. 43). Ils ne ressusciteront donc pas tous de leurs cendres.

4. Le terme *à quo* répond au terme *ad quem*. Or, le terme *ad quem* de la résurrection n'est pas le même pour les bons et les méchants : *Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés* (I. *Cor.* XV, 51). Le terme *à quo* n'est donc pas le même, et par conséquent si les méchants ressuscitent de leurs cendres, les bons n'en ressusciteront pas.

Mais c'est le *contraire*. Haymon dit (sup. illud. *Rom.* V : *Si enim cùm inimici*) : Cette sentence regarde tous ceux qui sont nés dans le péché originel : Vous êtes poussière et vous retournerez en poussière. Or, tous ceux qui ressusciteront à la résurrection générale sont nés dans le péché originel, soit par leur naissance hors du sein de leur mère, soit au moins par leur naissance dans son sein. Ils ressusciteront donc tous de la poussière.

Il y a beaucoup de choses dans le corps humain qui n'appartiennent pas à la vérité de la nature humaine. Or, toutes ces choses seront détruites. Il faut donc que tous les corps soient réduits en poussière.

CONCLUSION. — Puisque l'Ecriture n'annonce pas seulement la résurrection, mais encore la reformation des corps, on doit affirmer d'après son autorité et d'apres l'ordre de la nature que tout le monde ressuscitera de la poussière.

Il faut répondre que par les raisons qui nous ont servi à prouver (art. préc.) que tous les hommes ressusciteront de la mort, on peut montrer qu'ils ressusciteront tous de la poussière dans la résurrection générale, à moins qu'un privilége spécial de la grâce ne produise le contraire en faveur de quelques-uns, comme il peut hâter leur résurrection. Car, comme l'Ecriture sainte annonce la résurrection des corps, de même elle annonce aussi leur reformation (*Phil.* III). Et c'est pourquoi, comme il faut que tout le monde meure pour que tout le monde puisse véritablement ressusciter, de même il faut que tous les corps tombent en dissolution pour qu'ils puissent être tous reformés. Car, comme la justice divine a infligé la mort à l'homme pour le punir, de même elle lui a infligé la dissolution, ainsi qu'on le voit (*Gen.* III, 19) : *Vous êtes poussière et vous retournerez en poussière.* De même l'ordre de la nature exige aussi non-seulement que l'union de l'âme et du corps soit détruite, mais encore le mélange des éléments; comme le vinaigre ne peut être ramené à la qualité du vin qu'autant qu'il est préalablement ramené à une matière préexistante. Car le mélange des éléments est produit et conservé par le mouvement du ciel, et dès que ce mouvement cessera, tous les corps mixtes se résoudront dans leurs simples éléments.

Il faut répondre au *premier* argument, que la résurrection du Christ est le type de la nôtre par rapport au terme *ad quem* et non par rapport au terme *à quo*.

Il faut répondre au *second*, que par les cendres on entend tous les restes qui subsistent après que le corps humain est dissous pour une double raison : 1° Parce que c'était une coutume généralement admise par les anciens de brûler les corps des morts et de conserver leurs cendres. D'où est venu l'usage de donner le nom de cendres à ce qui résulte de la dissolution du corps humain. 2° A cause du motif de la dissolution du corps qui est l'incendie du foyer de la concupiscence qui a radicalement souillé le corps hu-

main. Par conséquent, pour la purification de cette souillure, il faut que le corps humain soit dissous jusqu'aux premiers éléments qui le composent. Et comme on dit que ce qui est dissous par le feu est réduit en cendres, il s'ensuit qu'on appelle cendres les parties dans lesquelles le corps humain est dissous.

Il faut répondre au *troisième*, que le feu qui purifiera la face du monde pourra immédiatement réduire en cendres les corps de ceux qui seront trouvés vivants, comme il pourra aussi résoudre les autres corps mixtes dans la matière préexistante.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mouvement ne tire pas son espèce du terme *à quo*, mais du terme *ad quem ;* et c'est pour cela que la résurrection des saints qui sera glorieuse doit différer de la résurrection des impies qui ne le sera pas, quant au terme *ad quem*, mais non quant au terme *à quo*. D'ailleurs il arrive souvent que le terme *à quo* étant le même, le terme *ad quem* ne l'est pas, comme on peut du noir passer au blanc et à la pâleur.

ARTICLE III. — LES CENDRES QUI SERVIRONT A REFAIRE LE CORPS HUMAIN ONT-ELLES UNE INCLINATION NATURELLE PAR RAPPORT A L'AME QUI LEUR SERA UNIE ?

1. Il semble que la poussière qui servira à refaire le corps humain ait une inclination naturelle par rapport à l'âme qui lui sera unie. Car si elle n'avait aucune inclination pour l'âme, elle serait à l'âme ce que sont les autres poussières. Il serait donc indifférent que le corps qui doit être uni à l'âme fût reformé par cette poussière ou par d'autres, ce qui est faux.

2. Il y a une plus grande dépendance du corps à l'âme que de l'âme au corps. Or, l'âme séparée du corps a encore une certaine dépendance à l'égard du corps; par conséquent son mouvement vers Dieu est ralenti à cause du désir qu'elle a du corps, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 35). Donc à plus forte raison le corps séparé de l'âme a aussi une inclination naturelle pour cette âme.

3. Il est dit (Job, XX, 11) : *Les vices de sa jeunesse pénétreront jusque dans ses os, et ils se reposeront avec lui dans la poussière.* Or, les vices n'existent que dans l'âme. Donc il subsistera encore dans cette poussière une inclination naturelle par rapport à l'âme.

Mais c'est le *contraire*. Le corps humain peut être réduit aux éléments eux-mêmes, ou être changé dans la chair des autres animaux. Or, les éléments sont homogènes, et il en est de même de la chair du lion ou d'un autre animal. Par conséquent, puisque dans les autres parties des éléments ou des animaux il n'y a pas d'inclination naturelle par rapport à une âme, il n'y en a pas non plus dans les parties dans lesquelles le corps humain a été changé. La première proposition est évidente d'après ce passage de saint Augustin (*Enchir.* cap. 88) : Que le corps d'un homme soit changé dans la substance des autres corps ou dans les éléments eux-mêmes, qu'il ait servi à la nourriture d'un animal quelconque et qu'il ait été changé dans sa chair, en un instant il est rendu à l'âme qui l'a auparavant animé, pour qu'il devînt homme, qu'il vécût et qu'il grandît.

Toute inclination répond à un agent naturel ; autrement la nature ferait défaut dans les choses nécessaires. Or, aucun agent naturel ne peut réunir de nouveau à la même âme cette poussière. Il n'y a donc pas en elle d'inclination naturelle par rapport à cette union.

CONCLUSION. — Puisque dans la résurrection des morts ces cendres ne sont unies de nouveau à l'âme que d'après l'ordre de la providence divine, il n'y a pas en elles d'inclination naturelle par rapport à cette union.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois sortes d'opinion. Car il y en a qui disent que le corps humain n'est jamais dissous jusqu'aux éléments, et que par conséquent il reste toujours dans les cendres une force qui s'ajoute aux éléments et qui fait qu'elle est une inclination naturelle pour la même âme. Mais cette hypothèse est contraire au passage que nous avons cité de saint Augustin, aux sens et à la raison parce que toutes les choses composées de contraires peuvent être ramenées aux principes dont elles se composent. — C'est pourquoi d'autres disent que ces parties des éléments dans lesquelles le corps humain est dissous conservent plus de lumière en raison de ce qu'elles ont été unies à l'âme, et qu'elles ont d'après cela une certaine inclination pour les âmes humaines. Mais cette raison est encore vaine, parce que les parties des éléments sont de la même nature et qu'elles participent également à la lumière et à l'obscurité. — On doit donc dire que dans ces cendres il n'y a aucune inclination naturelle à l'égard de la résurrection, mais qu'il y en a seulement une d'après l'ordre de la Providence, qui a voulu que ces cendres fussent de nouveau réunies à l'âme, et c'est ce qui fait que les parties des éléments et non d'autres lui seront unies de nouveau.

La réponse au *premier* argument est donc évidente.

Il faut répondre au *second*, que l'âme séparée du corps subsiste dans la même nature que celle qu'elle avait lorsqu'elle lui était unie ; ce qui n'a pas lieu au sujet du corps, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que ce passage de Job ne signifie pas que la vie reste en acte dans la poussière des morts, mais selon l'ordre de la justice divine, qui destine ces cendres à la réparation du corps qui sera éternellement tourmenté pour les péchés qu'il a commis.

QUESTION LXXIX.

DES CONDITIONS DES CORPS RESSUSCITÉS ET D'ABORD DE LEUR IDENTITÉ.

Nous devons ensuite nous occuper des conditions de ceux qui ressusciteront. Nous aurons à considérer à cet égard : 1° ce qui appartient en général aux bons et aux méchants ; 2° ce qui ne regarde que les bons ; 3° ce qui ne se rapporte qu'aux méchants. Or, il y a trois choses qui appartiennent aux bons comme aux méchants ; c'est leur identité, leur intégrité et leur qualité. Nous aurons à voir : 1° l'identité des corps ressuscités ; 2° leur intégrité ; 3° leur qualité. Sur l'identité il y a trois questions à examiner : 1° Sera-ce le même corps numériquement qui ressuscitera ? — 2° Sera-ce numériquement le même homme ? — 3° Faut-il que les mêmes poussières retournent dans les mêmes parties où elles avaient été auparavant ?

ARTICLE I. — DANS LA RÉSURRECTION L'AME REPRENDRA-T-ELLE LE MÊME CORPS NUMÉRIQUEMENT (1) ?

1. Il semble que l'âme ne reprenne pas numériquement le même corps dans la résurrection. *Ce n'est pas le corps qui doit venir que vous semez, mais simplement le grain*, dit saint Paul (I. *Cor*. xv, 37). Or, il compare en cet endroit la mort à l'ensemencement et la résurrection à la germination. En ressuscitant on ne reprend donc pas le même corps qu'on quitte en mourant.

2. La matière est adaptée à la forme selon sa condition, et il en est de même de l'instrument par rapport à l'agent. Or, le corps est à l'âme ce que la matière est à la forme, et ce que l'instrument est à l'agent. Par conséquent puisque l'âme dans la résurrection n'est pas dans le même état que

(1) Il est de foi, contrairement à l'hérésie d'Eutychius, patriarche de Constantinople, que l'âme reprendra le même corps numériquement.

maintenant, puisqu'elle est totalement transformée dans la vie céleste à laquelle elle s'est attachée en vivant en ce monde ou qu'elle tombe dans la vie de la bête, si elle a vécu comme elle ici-bas, il semble qu'elle ne reprendra pas le même corps, mais qu'elle reprendra ou un corps céleste, ou un corps de bête.

3. Le corps humain se dissout jusqu'aux éléments après la mort, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, ces parties des éléments dans lesquelles le corps humain a été dissous, ne s'accordent avec le corps humain qui s'est dissous en elles que pour la matière première, et de cette manière toutes les autres parties des éléments s'accordent avec lui. Cependant si le corps était formé des autres parties des éléments, on ne dirait pas qu'il est le même numériquement. Il ne sera donc pas non plus le même numériquement, s'il est réparé au moyen de ces parties.

4. Il est impossible qu'une chose soit la même numériquement quand ses parties essentielles sont numériquement autres. Or, la forme de l'être mixte, qui est une partie essentielle du corps humain, ne peut être reprise numériquement la même, comme sa forme. Le corps ne sera donc pas le même numériquement. Voici la preuve de la mineure. On ne peut reprendre numériquement comme le même, ce qui devient absolument un non-être: ce qui est évident parce qu'une chose dont l'être est divers ne peut être numériquement la même, et l'interruption de l'existence qui est un acte de l'être produit une diversité, comme tout autre acte interrompu. Or, la forme du mélange devient absolument un non-être par la mort, puisqu'elle est une forme corporelle, et il en est de même des qualités contraires qui produisent le mélange. Donc la forme du mélange ne revient pas numériquement la même.

Mais il y a de *contraire* ce qui est dit (Job, XIX, 26) : *Je verrai Dieu mon Sauveur dans ma chair*. Il s'agit là de la vision après la résurrection, ce qui est évident d'après ces paroles qui précèdent : *Au dernier jour je dois ressusciter de terre*. Le corps ressuscitera donc le même numériquement.

Comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. IV, cap. ult.), la résurrection consiste en ce que ce qui est tombé se relève de nouveau. Or, le corps que nous avons maintenant est tombé par la mort. Donc il ressuscitera le même numériquement.

CONCLUSION. — Puisqu'on ne peut dire qu'il y a résurrection qu'autant que l'âme retourne dans le même corps, dans la résurrection l'âme reprendra le même corps numériquement.

Il faut répondre que les philosophes se sont trompés sur cette question, et qu'il y a des hérétiques modernes qui errent également. En effet il y a des philosophes qui ont supposé que les âmes séparées du corps étaient de nouveau unies à des corps; mais ils se trompaient à cet égard sur deux points : 1° Sur le mode de l'union. Parce qu'ils croyaient que l'âme séparée était de nouveau unie au corps naturellement par voie de génération. 2° Quant au corps auquel elle était unie. Car ils pensaient que cette seconde union ne se rapportait pas au même corps numériquement que la mort lui avait fait quitter, mais à un autre qui était tantôt de la même espèce et tantôt d'une espèce différente (1). Elle était unie à un corps d'une espèce différente, quand elle avait vécu d'une manière déréglée lorsqu'elle était dans le corps. Ainsi après la mort elle passait du corps d'un homme dans celui d'un autre animal dont elle avait imité les mœurs pendant sa vie :

(1) Cette erreur est celle de la métempsycose qui fut particulièrement soutenue par Pythagore et son école.

par exemple elle passait dans le corps d'un chien par suite de la luxure, dans le corps d'un lion pour la rapine et la violence, et ainsi des autres. Elle passait dans un corps de même espèce quand, après avoir bien vécu dans le premier corps, elle avait joui après la mort d'une certaine félicité, et qu'elle commençait après quelques siècles à vouloir retourner dans un corps; alors elle s'unissait de nouveau à un corps humain. Mais cette opinion est venue de deux erreurs radicales. La première c'est qu'ils disaient que l'âme n'est pas unie au corps essentiellement, comme la forme à la matière, mais seulement accidentellement, comme le moteur au mobile ou comme l'homme au vêtement. C'est pourquoi ils pouvaient supposer que l'âme préexistait avant qu'elle ne fût unie au corps engendré dans la génération naturelle, et qu'elle pouvait être infuse dans divers corps. La seconde c'est qu'ils supposaient que l'intellect ne diffère des sens qu'accidentellement, de telle sorte qu'ils disaient que l'homme a plus d'intelligence que les autres animaux, parce qu'en raison de l'excellence de sa complexion corporelle la puissance sensitive a en lui plus de vigueur. Ainsi ils pouvaient croire que l'âme de l'homme passe dans le corps d'une brute, surtout du moment que l'âme humaine était descendue aux affections de la brute. Mais ces deux erreurs radicales sont détruites par Aristote (*De an.* lib. II, text. 4 et seq. et text. 150 et seq.), et du moment qu'elles sont réfutées, on voit la fausseté de cette hypothèse. — On détruit de la même manière les erreurs de certains hérétiques, parmi lesquels il y en a qui sont tombés dans les opinions des philosophes que nous venons de réfuter. D'autres ont prétendu que les âmes étaient de nouveau unies aux corps célestes, ou à nos corps à la manière d'un vent subtil, comme saint Grégoire le rapporte d'un évêque de Constantinople (1) (*Mor.* lib. XIV, cap. 29) en expliquant ce passage de Job (XIX) : *In carne mea videbo Deum*, etc. En outre ces erreurs des hérétiques peuvent être renversées en ce qu'elles sont contraires à la vérité de la résurrection que l'Ecriture sainte proclame. Car on ne peut dire qu'il y a résurrection qu'autant que l'âme retourne dans le même corps; parce que le mot résurrection signifie se lever de nouveau. Or, c'est au même qu'il appartient de se lever et de tomber. Par conséquent la résurrection se rapporte plus au corps qui tombe après la mort qu'à l'âme qui vit néanmoins. Et si le corps que l'âme reprend n'est pas le même, on ne dira pas qu'il y a résurrection, mais on dira plutôt qu'elle prend un nouveau corps.

Il faut répondre au *premier* argument, que la ressemblance n'existe pas de tous points, mais sous un rapport. Car dans l'ensemencement des terres le grain semé et le grain qui est produit n'est pas numériquement le même, et il n'existe pas non plus de la même manière, puisqu'il a été semé sans les feuilles avec lesquelles il se développe. Mais le corps ressuscité sera numériquement le même, quoiqu'il existe d'une autre manière; car il a été mortel et il ressuscitera immortel.

Il faut répondre au *second*, que la différence qui existe entre l'âme de celui qui est ressuscité et l'âme de celui qui vit dans ce monde ne repose pas sur quelque chose d'essentiel, mais sur la gloire et la misère qui produisent une différence accidentelle. Il n'est donc pas nécessaire que le corps ressuscité soit autre numériquement, mais qu'il soit dans un autre état, pour que la différence des corps réponde proportionnellement à la différence des âmes.

(1) Le patriarche Eutychius.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qu'on conçoit dans la matière avant la forme subsiste dans la matière après la corruption ; parce qu'en écartant ce qui vient après, ce qui est avant peut subsister encore. Or, il faut, comme le dit Averroës (in *Phys.* lib. I, comment. 63, et in lib. *De subst. orbis*), que dans la matière des choses susceptibles d'être engendrées et corrompues on conçoive avant la forme substantielle des dimensions qui ne sont pas terminées, d'après lesquelles on considère la division de la matière, comme étant susceptible de recevoir des formes diverses dans ses différentes parties. Par conséquent après que la forme substantielle est séparée de la matière, ces dimensions subsistent encore les mêmes, et ainsi la matière qui existe sous ces dimensions, quelque forme qu'elle reçoive, a plus de rapport avec ce qui a été engendré d'elle qu'une autre partie de la matière existant sous une forme quelconque. C'est pourquoi la même matière qui a été auparavant la matière du corps sera employée à le reconstituer.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme la qualité simple n'est pas la forme substantielle de l'élément, mais son accident propre et la disposition par laquelle la matière devient propre à telle ou telle forme ; de même la forme du mélange, qui est une qualité qui résulte des qualités simples annexées à un certain milieu, n'est pas la forme substantielle du corps mixte, mais elle en est l'accident propre et la disposition par laquelle la matière devient nécessaire à la forme. Mais le corps humain n'a pas indépendamment de cette forme du mélange une autre forme substantielle que l'âme raisonnable ; parce que s'il avait une autre forme substantielle antérieure, elle lui donnerait l'être substantiel, et il serait ainsi constitué par elle dans le genre de la substance. L'âme arriverait donc dans le corps après qu'il serait déjà constitué dans le genre de la substance, et par conséquent elle serait au corps ce que les formes artificielles sont à leurs matières, relativement à ce qu'elles sont constituées dans le genre de la substance par leur matière. Ainsi l'union de l'âme avec le corps serait accidentelle ; ce qui est l'erreur des anciens philosophes qu'Aristote réfute (*De an.* lib. II, text. 4 et seq. et lib. I, text. 52). Il s'ensuivrait aussi que le corps humain et chacune de ses parties ne conserveraient pas d'une manière équivoque leurs premiers noms, ce qui est contraire à ce qui est dit (*De an.* lib. II, text. 9). Ainsi puisque l'âme raisonnable subsiste, aucune forme substantielle du corps humain n'est absolument anéantie. Et comme le changement des formes accidentelles ne produit pas de diversité numériquement, il s'ensuit que le corps ressuscitera le même numériquement, puisque c'est la même matière qui est reprise numériquement, comme nous l'avons dit (in solut. præc.).

ARTICLE II. — L'HOMME RESSUSCITERA-T-IL LE MÊME NUMÉRIQUEMENT (1)?

1. Il semble que ce ne soit pas le même homme numériquement qui ressuscitera. Car, comme le dit Aristote (*De generat.* lib. II in fin.), toutes les choses qui ont une substance corruptible qui est mue ne se reproduisent pas les mêmes numériquement. Or, telle est la substance de l'homme dans l'état présent. Après le changement opéré par la mort, il ne peut donc pas reparaître le même numériquement.

2. Où il y a une humanité différente, il n'y a pas le même homme numériquement. Ainsi Socrate et Platon sont deux hommes, et ne sont pas un

(1) Cet article n'est qu'une conséquence de celui qui précède. La doctrine que saint Thomas y soutient est aussi de foi.

seul homme, parce que l'humanité de l'un et de l'autre est différente. Or, l'humanité de celui qui est ressuscité est autre que celle qu'il a maintenant. Ce n'est donc pas le même homme numériquement. On peut prouver la mineure de deux manières : 1° Parce que l'humanité, qui est la forme du tout, n'est pas la forme et la substance comme l'âme, mais elle n'est que la forme ; et ces formes sont absolument anéanties et ne peuvent par conséquent être reproduites. 2° Parce que l'humanité résulte de l'union des parties. Or, l'union qui a existé auparavant ne peut être reproduite numériquement la même ; parce que la réitération est opposée à l'identité. Car la réitération implique le nombre, et l'identité l'unité qui ne sont pas des choses compatibles entre elles. Comme dans la résurrection l'union se réitère, il s'ensuit qu'elle n'est pas la même, et que par conséquent il n'y a ni la même humanité, ni le même homme.

3. Dans le même homme l'animalité n'est pas multiple. Par conséquent si ce n'est pas le même animal, ce n'est pas le même homme numériquement. Or, dès que les sens ne sont pas les mêmes, l'animal n'est plus le même, parce qu'on définit l'animal par le sens premier, c'est-à-dire par le tact, comme on le voit (*De an.* lib. II, text. 16 et 17). Or, puisque les sens ne subsistent pas dans l'âme séparée, comme le disent quelques-uns, on ne peut reprendre les mêmes numériquement. Donc dans la résurrection l'homme ressuscité ne sera pas numériquement le même animal, et par conséquent il ne sera pas le même homme.

4. La matière de la statue est plus principale dans la statue que la matière de l'homme dans l'homme ; parce que les choses artificielles sont dans le genre de la substance en raison de la matière, tandis que les choses naturelles y sont d'après la forme, comme on le voit dans Aristote (*Phys.* lib. II, text. 8 et seq.), et dans Averroës (in II *De an.* comment. VIII). Or, si on refait une statue avec le même airain, elle ne sera pas la même numériquement. L'homme sera donc encore beaucoup moins le même si on le reconstitue avec la même poussière.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Job, XIX, 27) : *C'est moi qui dois le voir et non un autre*, en parlant de la vision de Dieu après la résurrection. L'homme ressuscitera donc le même numériquement.

Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VIII, cap. 5 ad fin.) que ressusciter n'est rien autre chose que revivre. Or, si l'homme qui revient à la vie n'était pas numériquement le même que celui qui est mort, on ne dirait pas qu'il revit. On ne ressusciterait donc pas ; ce qui est contraire à la foi.

CONCLUSION. — C'est une hérésie de dire que l'homme qui ressuscitera n'est pas le même que celui qui est mort ; car l'homme aurait été créé en vain, s'il ne pouvait parvenir à la fin pour laquelle il a été créé.

Il faut répondre que la nécessité d'admettre la résurrection résulte de ce que l'homme doit arriver à la fin dernière pour laquelle il a été créé ; ce qui ne peut avoir lieu en ce monde, ni dans la vie de l'âme séparée, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 1 et 2) ; autrement l'homme aurait été créé en vain, s'il ne pouvait parvenir à la fin pour laquelle il a été créé. Et parce qu'il faut que ce soit la chose qui a été faite pour une fin qui y arrive, pour qu'elle ne semble pas avoir été faite en vain, il s'ensuit qu'il est nécessaire que ce soit le même homme numériquement qui ressuscite ; et c'est ce qui a lieu, quand la même âme numériquement est unie au même corps numériquement. Car autrement la résurrection proprement dite n'aurait pas lieu, si le même homme n'était pas reconstitué. C'est donc une hérésie et une chose qui déroge à la vérité de l'Ecriture qui annonce

la résurrection, que de supposer que ce n'est pas le même homme numériquement qui ressuscitera.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle de la réitération qui est produite par un mouvement ou un changement naturel. Car il montre la différence qu'il y a entre le mouvement circulaire qui existe dans la génération et la corruption, et celui qui existe dans le mouvement du ciel; parce que le ciel, par le mouvement local, revient numériquement le même au commencement du mouvement, en raison de ce qu'il a une substance incorruptible qui est mue; au lieu que les choses qui sont susceptibles d'être engendrées et corrompues reviennent par la génération au même spécifiquement, mais non au même numériquement. Ainsi de l'homme s'engendre le sang, du sang le sperme, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à un homme qui est le même non numériquement, mais quant à l'espèce. De même du feu s'engendre l'air, de l'air l'eau, de l'eau la terre, et de la terre un feu qui n'est pas le même numériquement, mais spécifiquement. D'où il est évident que la raison tirée de l'opinion d'Aristote ne revient pas à la question. — Ou bien il faut répondre que la forme des autres choses qui doivent être engendrées et corrompues n'est pas subsistante par elle-même, de manière qu'elle puisse subsister après que le composé est détruit, comme il en est de l'âme raisonnable qui conserve, même après sa séparation du corps, l'être qu'elle a acquis dans le corps. Le corps est aussi amené par la résurrection à participer à cet être, puisque l'être du corps n'est pas une chose et l'être de l'âme dans le corps une autre; autrement l'union de l'âme et du corps serait accidentelle. Il ne s'est donc fait dans l'être substantiel de l'homme aucune interruption de manière que le même homme numériquement soit dans l'impossibilité de reparaître par suite de cette interruption d'existence, comme il arrive dans les autres choses corrompues, dont l'être est absolument interrompu, puisque la forme ne subsiste plus et la matière demeure sous un autre être. Toutefois l'homme n'est pas reproduit numériquement le même par la génération naturelle, parce que le corps de l'homme engendré n'est pas fait avec toute la matière de celui qui l'engendre. Ainsi le corps est numériquement divers, et par conséquent l'âme aussi et l'homme tout entier.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes d'opinion sur l'humanité, et sur la forme d'un tout quelle qu'elle soit. Car il y en a qui disent que la forme du tout et la forme de la partie est en réalité une même chose, et qu'on l'appelle la forme de la partie selon qu'elle perfectionne la matière, et la forme du tout selon qu'il résulte d'elle toute la nature de l'espèce. D'après cette opinion l'humanité n'est pas en réalité autre chose que l'âme raisonnable, et par conséquent puisque c'est la même âme raisonnable numériquement qui est reprise, l'humanité sera numériquement la même. Elle subsiste aussi après la mort, quoiqu'elle ne subsiste pas sous sa raison d'humanité, parce que le composé ne tire pas de l'âme séparée la nature de son espèce. L'autre opinion est celle d'Avicenne qui paraît plus vraie, c'est que la forme du tout n'est pas la forme de la partie seulement, ni une autre forme que la forme de la partie, mais qu'elle est un tout qui résulte de la composition de la forme et de la matière, qui comprend en soi l'une et l'autre. C'est cette forme qu'on appelle l'essence ou la quiddité du tout. Comme dans la résurrection, le corps sera le même numériquement et l'âme raisonnable aussi, l'humanité sera nécessairement la même.— La première raison qui démontrait que l'humanité serait diverse supposait que l'humanité était une autre forme qui survient à la forme et à la matière, ce qui

est faux. — La seconde raison ne peut pas empêcher l'identité de l'humanité; parce que l'union signifie l'action ou la passion qui, quoiqu'elle soit diverse, ne peut empêcher l'identité de l'humanité. En effet l'action et la passion d'où résultait l'humanité ne sont pas de son essence; par conséquent leur diversité ne produit pas la diversité de l'humanité. Car il est constant que la génération et la résurrection ne sont pas le même mouvement numériquement. Cependant cela n'empêche pas que celui qui ressuscite ne soit identique avec celui qui a été engendré. De même l'identité de l'humanité n'est pas non plus empêchée si on prend l'union pour la relation elle-même : parce que cette relation n'est pas de l'essence de l'humanité, mais elle l'accompagne, en raison de ce que l'humanité n'est pas une de ces formes qui consistent dans la composition et l'ordre, selon l'expression d'Aristote (*Phys.* lib. II, text. 13), comme les formes des choses artificielles. C'est ainsi que la composition étant autre numériquement, la forme d'une maison n'est pas numériquement la même.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison conclut très-bien contre ceux qui prétendaient que l'âme sensible et l'âme raisonnable étaient dans l'homme des âmes diverses; parce que d'après ce sentiment l'âme sensitive ne serait pas incorruptible dans l'homme, comme elle ne l'est pas non plus dans les autres animaux. Ainsi dans la résurrection l'âme sensible ne serait pas la même, et par conséquent ce ne serait ni le même animal, ni le même homme. Mais si nous admettons que dans l'homme c'est substantiellement la même âme qui est raisonnable et sensible, nous n'éprouverons à cet égard aucune difficulté; parce qu'on définit l'animal par la sensibilité qui est l'âme sensitive, comme par sa forme essentielle; et par les sens qui sont les puissances sensitives on connaît sa définition, comme par la forme accidentelle qui contribue le plus à la connaissance de l'essence, selon l'expression d'Aristote (*De an.* lib. I, text. 11). Après la mort l'âme sensible subsiste donc substantiellement aussi bien que l'âme raisonnable; mais d'après certains auteurs les puissances sensitives ne subsistent plus. Toutefois ces puissances étant des propriétés accidentelles, elles ne peuvent par leur variation détruire l'identité de l'animal pris dans son ensemble, ni l'identité de ses parties, et ces puissances ne sont appelées les perfections ou les actes des organes, que comme principes d'action, telle que la chaleur dans le feu.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'état peut être considéré de deux manières, ou selon qu'il est une substance ou selon qu'il est une chose artificielle. Et parce qu'on le met dans le genre de la substance en raison de sa matière, il s'ensuit que si on le considère selon qu'il est une substance, la statue qu'on refait de la même matière est numériquement la même. Mais on le met dans le genre des choses artificielles, selon qu'il est une forme accidentelle qui passe, une fois que la statue est détruite. Dans ce cas il ne revient pas le même numériquement, et la statue ne peut être numériquement la même. Mais la forme de l'homme ou l'âme subsiste après la dissolution du corps. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

ARTICLE III. — LA RÉSURRECTION DOIT-ELLE FAIRE REVENIR LES CENDRES DU CORPS HUMAIN DANS LA PARTIE QUI LES A PRODUITES?

1. Il semble que la résurrection doive ramener les cendres du corps humain dans la partie du corps qui les a produites. Car d'après Aristote (*De an.* lib. II. text. 9) l'âme entière est au corps tout entier ce qu'une partie de l'âme est à une partie du corps, comme la vue par rapport à

la prunelle. Or, il faut qu'après la résurrection le corps soit repris par la même âme. Il faut donc aussi que les parties du corps soient également reprises pour les mêmes membres dans lesquels elles étaient animées ou perfectionnées par les mêmes puissances de l'âme.

2. La diversité de la matière produit la diversité numérique. Or, si les cendres ne reviennent pas dans les mêmes parties, chaque partie ne sera pas refaite avec la même matière dont elle était composée auparavant. Elles ne seront donc pas les mêmes numériquement. Mais si les parties sont diverses, le tout le sera aussi, parce que les parties sont au tout ce que la matière est à la forme, comme on le voit (*Phys.* lib. II, text. 31). L'homme ne sera donc pas le même numériquement, ce qui est contraire à la vérité de la résurrection.

3. La résurrection a lieu pour que l'homme reçoive la récompense de ses œuvres. Or, les différentes parties du corps servent à différentes œuvres méritoires ou déméritoires. Il faut donc que dans la résurrection toute partie revienne à son état pour être récompensée selon sa manière.

Mais au *contraire*. Les choses artificielles dépendent plus de leur matière que les choses naturelles. Or, dans les choses artificielles pour que le même objet d'art soit réparé avec la même matière, il n'est pas nécessaire que les parties soient ramenées à la même situation. Il n'est donc pas nécessaire non plus que cela ait lieu dans l'homme.

Une variation accidentelle ne produit pas une diversité numérique. Or, la situation des parties est un accident. Donc sa diversité dans l'homme ne produit pas une diversité numérique.

CONCLUSION. — Quoique la transposition de la matière d'une partie en une autre partie de la même espèce ne détruise pas l'identité du tout, cependant on croit avec vraisemblance que dans la résurrection du corps humain, les parties, principalement les parties essentielles et organiques, occuperont la même position que dans sa dissolution.

Il faut répondre que dans cette question il est différent d'examiner ce qui peut arriver sans préjudicier à l'identité du sujet et ce qui arrivera pour que les choses se passent convenablement. Sous le premier rapport il faut savoir que dans l'homme la diversité des parties peut se considérer de deux manières : il y a les différentes parties d'un tout homogène, comme les différentes parties de la chair, ou les différentes parties des os ; et il y a les parties diverses qui appartiennent aux différentes espèces d'un tout hétérogène, comme les os et la chair. Si on dit donc qu'une partie de matière se trouvera dans une autre partie de même espèce, cela ne produira de changement que dans la situation des parties. Mais le changement dans la situation des parties ne change pas l'espèce dans les touts homogènes. Par conséquent si la matière d'une partie se trouve ainsi dans une autre partie, l'identité du tout n'aura pas à en souffrir. C'est aussi ce qui a lieu dans l'exemple cité par le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 44), parce que la statue n'est pas reproduite la même numériquement selon la forme, mais selon la matière d'après laquelle elle est une substance. La statue est ainsi homogène, quoiqu'elle ne le soit pas selon la forme artificielle. Mais si l'on dit que la matière d'une partie remplace une autre partie d'une autre espèce, alors non-seulement la situation des parties change nécessairement, mais encore leur identité ; si toutefois la matière entière, ou quelque chose qui appartenait à la vérité de la nature humaine dans l'une était transféré dans une autre. Il n'en serait pas de même si ce qui était superflu dans une partie était transféré dans une autre. Or, l'identité des parties

étant détruite, l'identité du tout l'est aussi, si nous parlons des parties essentielles; mais il n'en est pas de même si nous parlons des parties accidentelles, comme les cheveux, et les ongles dont saint Augustin paraît parler (*De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 19). Ainsi on voit évidemment comment la transposition d'une partie de la matière dans une autre partie détruit l'identité du tout, et comment elle ne la détruit pas. Mais s'il s'agit de la convenance, il est plus probable que la situation des parties sera la même dans la résurrection, surtout pour les parties essentielles et organiques, quoique peut-être il n'en soit pas de même pour les parties accidentelles, comme les ongles et les cheveux.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection s'appuie sur les parties organiques ou hétérogènes, et non sur les parties homogènes ou semblables.

Il faut répondre au *second*, que la situation différente des parties de la matière ne produit pas une diversité numérique, quoique la diversité de la matière la produise.

Il faut répondre au *troisième*, que l'opération, à proprement parler, n'appartient pas à la partie, mais au tout. Ce n'est donc pas à la partie, mais au tout que la récompense est due.

QUESTION LXXX.

DE L'INTÉGRITÉ DES CORPS RESSUSCITÉS.

Nous devons ensuite nous occuper de l'intégrité des corps ressuscités. A cet égard cinq questions se présentent : 1° Tous les membres du corps ressusciteront-ils avec lui ? — 2° Les cheveux et les ongles ? — 3° Les humeurs ? — 4° Tout ce qu'il y a en lui appartenant à la vérité de la nature humaine ? — 5° Tout ce qui a existé en lui matériellement subsistera-t-il ?

ARTICLE I. — TOUS LES MEMBRES DU CORPS HUMAIN RESSUSCITERONT-ILS?

1. Il semble que tous les membres du corps humain ne ressusciteront pas. Car la fin n'existant plus, il est inutile de rétablir le moyen. Or, la fin d'un membre quelconque c'est son acte. Par conséquent puisqu'il ne se fait rien d'inutile dans les œuvres de Dieu, et que l'homme ne devra plus faire usage de certains membres après la résurrection, surtout des organes générateurs, parce qu'il est dit que *les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris* (Matth. XXII, 30), il semble que tous les membres ne ressusciteront pas.

2. Les intestins sont des membres. Or, ils ne ressusciteront pas. Car ils ne peuvent ressusciter pleins sans contenir des immondices, et ils ne peuvent ressusciter vides, parce qu'il n'y a rien de vide dans la nature. Donc tous les membres ne ressusciteront pas.

3. Le corps ressuscitera pour être récompensé des œuvres que l'âme a faites par son intermédiaire. Or, le membre qu'on a coupé pour vol à un voleur qui fait ensuite pénitence et qui est sauvé, ne peut pas être récompensé dans la résurrection ni pour le bien, parce qu'il n'y a pas coopéré, ni pour le mal, parce que la peine du membre rejaillirait sur l'homme. Tous les membres ne ressusciteront donc pas avec l'homme.

Mais au *contraire*. Les autres membres appartiennent plus à la vérité de la nature humaine que les cheveux et les ongles. Or, ces choses seront rendues à l'homme dans la résurrection, comme le dit le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 44) ; à plus forte raison les autres membres.

Les œuvres de Dieu sont parfaites (*Deut.* XXXII, 4). Or, la résurrection

sera produite par l'opération de Dieu. Donc l'homme sera parfaitement rétabli dans tous ses membres.

CONCLUSION. — Puisqu'il faut que dans la résurrection le corps réponde à l'âme de tout point, il faut aussi que tous les membres du corps humain ressuscitent dans la résurrection.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*De an.* lib. II, art. 36 et 37), l'âme se rapporte au corps non-seulement à titre de forme et de fin, mais encore à titre de cause efficiente. Car on compare l'âme au corps, comme l'art à l'objet qu'il produit, selon la pensée du Philosophe (lib. VII mag. *Moral.* cap. 11, circ. princ.). Et comme tout ce qui se manifeste explicitement dans un objet d'art, est contenu tout entier implicitement et originellement dans l'art lui-même; de même tout ce qui apparaît dans les parties du corps, est contenu tout entier originellement et implicitement d'une certaine manière dans l'âme. Par conséquent comme l'œuvre de l'art ne serait pas parfaite, s'il manquait à l'objet qu'elle produit une des choses que l'art renferme ; de même l'homme ne pourrait pas être parfait, si tout ce qui est contenu implicitement dans l'âme n'était pas développé extérieurement dans le corps ; et le corps ne répondrait pas à l'âme d'une manière absolument proportionnelle. Ainsi donc puisqu'il faut que dans la résurrection le corps de l'homme corresponde totalement à l'âme, parce qu'il ne ressuscitera que selon le rapport qu'il a avec l'âme raisonnable, il faut aussi que l'homme ressuscite parfait, puisqu'il n'est ressuscité que pour arriver à sa perfection dernière. Il faut donc que tous les membres qui existent maintenant dans le corps de l'homme soient reconstitués dans la résurrection.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut considérer les membres par rapport à l'âme de deux manières, ou selon le rapport de la matière avec la forme ou selon le rapport de l'instrument avec l'agent. Car le rapport du corps entier avec l'âme entière est le même que le rapport des parties du corps avec les parties de l'âme, comme le dit Aristote (*De an.* lib. II, text. 9). Si donc on considère les membres sous le premier rapport, leur fin n'est pas l'opération ; mais c'est plutôt l'être parfait de l'espèce qui sera aussi requis après la résurrection. Si on les considère sous le second, alors ils ont pour fin l'opération. Cependant il ne s'ensuit pas que quand l'opération manque l'instrument soit inutile, parce que l'instrument ne sert pas seulement à exécuter l'opération de l'agent, mais encore à montrer sa vertu. Il faudra donc que la vertu des puissances de l'âme se montre dans les instruments du corps, quoique jamais elle n'en fasse usage, pour faire ressortir par là la sagesse de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que les intestins ressusciteront dans le corps, comme les autres membres, et ils seront remplis non de superfluités immondes, mais d'humeurs nobles.

Il faut répondre au *troisième*, que les actes par lesquels nous méritons, n'appartiennent pas, à proprement parler, à la main ou au pied, mais à l'homme entier; comme l'opération de l'art n'est pas attribuée à l'instrument, mais à l'artisan. Ainsi quoique le membre qui a été mutilé avant la pénitence, n'ait pas coopéré avec l'homme dans cet état où il a mérité la gloire, cependant l'homme qui sert Dieu avec tout ce qu'il possède mérite d'être récompensé tout entier.

ARTICLE II. — LES CHEVEUX ET LES ONGLES RESSUSCITERONT-ILS DANS LE CORPS HUMAIN ?

1. Il semble que les cheveux et les ongles ne ressusciteront pas dans le

corps humain. Car comme les cheveux et les ongles sont produits par le superflu de la nourriture il en est de même de l'urine, de la sueur et des autres superfluités ou excréments. Or, ces choses ne ressusciteront pas avec le corps. Donc ni les cheveux, ni les ongles.

2. Parmi les autres superfluités qui résultent de la nourriture, le sperme qui est un superflu dont on a besoin s'approche le plus de la vérité de la nature humaine. Or, le sperme ne ressuscitera pas dans le corps de l'homme. Donc les cheveux et les ongles ressusciteront beaucoup moins.

3. Rien n'est vivifié par l'âme raisonnable qu'il ne le soit par l'âme sensible. Or, les cheveux et les ongles ne sont pas vivifiés par l'âme sensible, puisque nous ne sentons pas par eux, comme le remarque Aristote (*De an.* lib. III, text. 66). Par conséquent puisque le corps humain ne ressuscite que parce qu'il a été vivifié par l'âme raisonnable, il semble que les cheveux et les ongles ne ressusciteront pas.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Luc. xx, 18) : *Il ne périra pas un cheveu de votre tête.*

Les cheveux et les ongles ont été donnés à l'homme pour l'orner. Or, les corps des hommes, surtout des élus, doivent ressusciter avec tous leurs ornements. Ils doivent donc ressusciter avec leurs cheveux.

CONCLUSION. — Puisque l'homme doit ressusciter dans toute la perfection de sa nature, il faudra qu'il ressuscite avec ses cheveux et ses ongles, car quoiqu'ils n'appartiennent pas à la perfection première du corps humain, ils appartiennent cependant à la seconde, étant destinés à protéger les autres parties.

Il faut répondre que l'âme est au corps animé ce que l'art est à l'objet qu'il produit, et elle est à ses parties ce que l'art est à ses instruments. C'est pour cela que le corps animé est appelé organique. Or, l'art se sert de certains instruments pour exécuter l'œuvre qu'il se propose, et ces instruments appartiennent à l'intention première de l'art. Il en emploie aussi d'autres pour la conservation des instruments principaux, et ceux-là appartiennent à son intention secondaire. C'est ainsi que l'art militaire se sert de l'épée pour combattre et du fourreau pour conserver l'épée. De même parmi les parties du corps animé il y en a qui ont pour but d'exécuter les opérations de l'âme, comme le cœur, le foie, la main et le pied ; et il y en a qui ont pour but de conserver les autres parties, comme les feuilles servent à couvrir les fruits. Les cheveux et les ongles servent ainsi dans l'homme à protéger les autres parties ; par conséquent ils appartiennent à la perfection seconde du corps humain, quoiqu'ils n'appartiennent pas à sa perfection première. Et parce que l'homme ressuscitera dans toute la perfection de sa nature, il faut pour ce motif que les cheveux et les ongles ressuscitent en lui.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces superfluités sont repoussées par la nature, comme n'étant utiles à rien ; par conséquent elles n'appartiennent pas à la perfection du corps humain. Mais il en est autrement de ces superfluités que la nature conserve pour produire les cheveux et les ongles dont elle a besoin pour conserver les membres.

Il faut répondre au *second*, que le sperme n'est pas nécessaire pour la perfection de l'individu, comme les cheveux et les ongles, mais qu'il l'est seulement pour la perfection de l'espèce.

Il faut répondre au *troisième*, que les cheveux et les ongles se nourrissent et grandissent et il est ainsi évident qu'ils participent à une certaine opération ; ce qui ne pourrait être si ces parties n'étaient d'une certaine manière vivifiées par l'âme. Et parce que dans l'homme il n'y a qu'une âme,

l'âme raisonnable, il est constant qu'elles sont vivifiées par cette âme, quoiqu'elles ne le soient pas au point de participer à l'opération des sens, comme les os ne le sont pas non plus, et il est cependant certain qu'ils ressusciteront et qu'ils appartiennent à l'intégrité de l'individu.

ARTICLE III. — LES HUMEURS RESSUSCITERONT-ELLES DANS LE CORPS?

1. Il semble que les humeurs ne ressusciteront pas dans le corps. Car il est dit (I. *Cor.* xv, 50) : *La chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu.* Or, le sang est principalement une humeur. Il ne ressuscitera donc pas dans les bienheureux qui posséderont le royaume de Dieu et beaucoup moins encore dans les autres.

2. Les humeurs servent à réparer ce qui se perd. Or, après la résurrection il n'y aura plus de déperdition. Donc le corps ne ressuscitera pas avec les humeurs.

3. Ce qui est en voie de génération dans le corps humain n'est pas encore vivifié par l'âme raisonnable. Or, les humeurs sont encore en voie de génération, parce qu'elles sont la chair et les os en puissance. Elles ne sont donc pas encore vivifiées par l'âme raisonnable. Et comme le corps humain ne se rapporte à la résurrection que selon qu'il est vivifié par une âme raisonnable, les humeurs ne ressusciteront donc pas en lui.

Mais c'est le *contraire.* Ce qui appartient à la constitution du corps humain ressuscitera avec lui. Or, telles sont les humeurs, comme on le voit par saint Augustin qui dit (alius auct. lib. *De spiritu et an.* cap. 20 ant. med.) : Corpus constat ex membris officialibus, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus. Donc les hommes ressusciteront dans le corps.

Notre résurrection sera conforme à la résurrection du Christ. Or, le sang est ressuscité dans le Christ ; autrement le vin ne serait pas maintenant changé en son sang au sacrement de l'autel. Le sang ressuscitera donc en nous et pour la même raison les autres humeurs.

CONCLUSION. — Puisque les humeurs dans le corps humain appartiennent à la perfection de la nature humaine, il est nécessaire qu'elles ressuscitent simultanément avec le corps.

Il faut répondre que tout ce qui appartient à l'intégrité de la nature humaine dans celui qui est ressuscité ressuscitera tout entier pour la raison que nous avons donnée (art. 1 et 2 préc.). Par conséquent il faut que l'humidité du corps qui appartient à l'intégrité de la nature humaine ressuscite. Or, il y a dans l'homme trois sortes d'humidité. Il y en a une qui s'éloigne de la perfection de l'individu, soit parce qu'elle est en voie de corruption et qu'elle est repoussée par la nature, comme l'urine, la sueur, etc., soit parce qu'elle est destinée par la nature à la conservation de l'espèce dans un autre individu par l'acte de la génération comme le sperme, ou par l'acte de la nutrition comme le lait. Aucune de ces humeurs ne ressuscitera, parce qu'elles n'appartiennent pas à la perfection de l'individu ressuscité. — La seconde est celle qui n'est pas encore arrivée à la perfection dernière que la nature opère dans l'individu, mais qui y est destinée par elle. Il y en a de deux sortes. Car il y en a une qui a une forme déterminée qui est contenue dans les parties du corps, comme le sang et les trois autres humeurs (1) que la nature dispose pour les membres qu'elles engendrent ou qu'elles animent. Ces humeurs ont des formes déterminées, comme les autres parties du corps, et c'est pour cela qu'elles ressusciteront avec elles. Mais il y a une humidité qui est en voie de pas-

(1) Les trois humeurs, la bile noire, la bile jaune et le phlegme ; *bilis atra et flava et phlegma.*

ser d'une forme à une autre, c'est-à-dire de la forme d'humeur à la forme de membre. Cette humidité ne ressuscitera pas, parce qu'après la résurrection chacune des parties du corps sera établie dans sa forme, de manière que l'une ne passe pas dans l'autre. C'est pourquoi cette humidité qui est en voie de passer d'une forme dans une autre ne ressuscitera pas. Mais on peut la considérer dans un double état : selon qu'elle est au commencement de sa transformation, et alors on lui donne le nom de *ros*, c'est l'humidité qui se trouve dans les orifices des petites veines, ou selon que la transformation s'avance et qu'elle commence à s'altérer, et alors on lui donne le nom de *cambium*. Elle ne ressuscitera ni dans l'un ni dans l'autre état. — Le troisième genre d'humidité est celle qui est déjà parvenue à la perfection dernière que la nature se propose dans le corps de l'individu et qui est déjà formée et incorporée dans les membres, c'est celle qu'on appelle *gluten*. Et puisqu'elle est de la substance des membres, elle ressuscitera comme les membres aussi.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ce passage de l'Apôtre la chair et le sang ne se prennent pas pour la substance de la chair et du sang, mais pour les œuvres de la chair et du sang qui sont les œuvres du péché ou les œuvres de la vie animale. — Ou bien d'après saint Augustin (Epist. ccv *ad Consentium*) la chair et le sang se prennent en cet endroit pour la corruption qui domine maintenant dans la chair et le sang ; et c'est pour cela que l'Apôtre ajoute : *Que la corruption ne possédera point ce qui est incorruptible.*

Il faut répondre au *second*, que comme les membres qui servent à la génération existeront après la résurrection pour l'intégrité de la nature humaine, mais non pour opérer les actes qu'ils accomplissent maintenant ; de même les humeurs existeront aussi dans le corps non pour faire équilibre à la déperdition, mais pour rétablir la nature humaine dans son intégrité et pour montrer sa vertu.

Il faut répondre au *troisième*, que comme les éléments sont en voie de génération par rapport aux corps mixtes, parce qu'ils sont leur matière, sans être toujours en voie de transformation dans le corps mixte, de même les humeurs se rapportent aux membres. C'est pour cela que comme les éléments ont dans les parties de l'univers des formes déterminées, en raison desquelles elles appartiennent à la perfection de l'univers, comme les corps mixtes ; de même les humeurs appartiennent aussi à la perfection du corps humain, comme les autres parties, quoiqu'elles ne parviennent pas comme elles à la perfection totale, de la même façon que les éléments n'ont pas non plus des formes parfaites, comme les corps mixtes. Et comme toutes les parties de l'univers ne reçoivent pas de Dieu une perfection égale, mais que chacune d'elles est perfectionnée selon sa manière d'être ; de même aussi les humeurs sont perfectionnées d'une certaine manière par l'âme raisonnable, quoiqu'elles ne le soient pas de la même manière que les parties plus parfaites.

ARTICLE IV. — TOUT CE QUI A APPARTENU DANS LE CORPS A LA VÉRITÉ DE LA NATURE HUMAINE RESSUSCITERA-T-IL AVEC LUI (1)?

1. Il semble que tout ce qui a appartenu dans le corps à la vérité de la nature humaine ressuscitera avec lui. Car l'aliment se change dans la vérité de la nature humaine. Or, quelquefois on mange du bœuf ou de la chair d'autres animaux. Si donc tout ce qui a appartenu à la vérité de la

(1) Ce qui appartient à la vérité de la nature d'une chose, c'est ce qui appartient à sa constitution. C'est la définition que saint Thomas donne lui-même de cette expression.

nature humaine ressuscite, la chair du bœuf ou des autres animaux ressuscitera aussi ; ce qui répugne.

2. La côte d'Adam a appartenu en lui à la vérité de la nature humaine, comme nos côtes lui appartiennent en nous. Or, la côte d'Adam ne ressuscitera pas en lui, mais dans Eve ; autrement Eve ne ressusciterait pas puisqu'elle a été formée de cette côte. Tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine ne ressuscitera donc pas dans l'homme.

3. Il ne peut se faire que la même chose ressuscite dans différents individus. Cependant, il peut arriver que la même chose ait appartenu à la vérité de la nature humaine dans différents individus, par exemple, si quelqu'un mangeait de la chair humaine qui passât dans sa substance. Tout ce qui a appartenu à la nature humaine dans quelqu'un ne ressuscitera donc pas en lui.

4. Si on dit que tout ce qu'on a mangé dans la chair n'appartient pas à la vérité de la nature humaine et que par conséquent l'une de ces choses peut ressusciter dans le premier individu et l'autre dans le second, on fera cette instance. Ce qui vient des parents paraît principalement appartenir à la vérité de la nature humaine. Or, si quelqu'un ne mangeait que de la chair humaine et qu'il eût un enfant, il faudrait que ce que l'enfant doit à son père vînt de la chair des autres hommes que le père aurait mangés ; parce que le sperme vient du superflu de la nourriture, comme le prouve Aristote (*De generat. anim.* lib. I, cap. 18 et 19). Donc ce qui appartiendrait à la vérité de la nature humaine dans cet enfant, aurait appartenu aussi à la vérité de la nature humaine dans les autres hommes dont le père aurait mangé les chairs.

5. Si l'on dit que ce qui appartenait à la vérité de la nature humaine dans la chair des hommes qui ont été mangés n'a pas passé dans le sperme, mais que c'était quelque chose qui n'appartenait pas là à la vérité de la nature humaine, on peut faire cette nouvelle instance. Ponatur quòd aliquis cibetur solùm embryis, in quibus nihil videtur esse quod non sit de veritate humanæ naturæ, quia totum quod est in eis, à parentibus trahitur : si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quòd illud quod fuit de veritate humanæ naturæ in embryis (quæ etiam ad resurrectionem pertinent, postquam animam rationalem perceperunt) sit etiam de veritate humanæ naturæ in puero qui ex tali semine generatur ; et sic cùm non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

Mais au *contraire*. Tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine, a été vivifié par l'âme raisonnable. Comme le corps humain doit ressusciter parce qu'il a été vivifié par une âme raisonnable, il s'ensuit donc que tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine ressuscitera dans chacun de nous.

Si on retranchait du corps d'un homme quelque chose qui appartient en lui à la vérité de la nature humaine, ce corps ne serait pas parfait. Or, toute imperfection sera détruite dans l'homme à la résurrection, surtout chez les élus, auxquels il a été promis (Luc. XXI, 18) qu'ils ne perdraient pas un seul cheveu de leur tête. Tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine ressuscitera donc dans l'homme.

CONCLUSION. — Tout ce qui se rapporte à la vérité d'une chose se rapportant à son être, il est convenable que tout ce qui appartient à la vérité de la nature humaine ressuscite avec lui.

Il faut répondre que chaque chose est à la vérité ce qu'elle est à l'être, comme le dit Aristote (*Met.* lib. II, text. 4), parce qu'une chose vraie est

telle qu'elle paraît à celui qui la connaît en acte. C'est pour cela qu'Avicenne dit (*Met.* lib. II, cap. 4) que la vérité de chaque chose est la propriété de l'être qui lui a été donné. Ainsi on dit qu'une chose appartient à la vérité de la nature humaine, parce qu'elle appartient proprement à l'être de cette nature, et c'est ce qui participe à la forme de la nature humaine; comme on appelle or véritable ce qui a la forme véritable de l'or, d'où découle l'être propre de l'or. Par conséquent pour qu'on voie ce qui appartient à la vérité de la nature humaine, il faut savoir qu'il y a là-dessus trois sortes d'opinion (1). — Car il y en a qui ont supposé que rien de nouveau ne commence à appartenir à la vérité de la nature humaine, mais que tout ce qui appartient à sa vérité a existé dans son institution même, et hoc per seipsum multiplicatur, ut ex eo possit semen decidi à generante, ex quo filius generetur, in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, ut ad perfectam quantitatem perveniat per augmentum, et sic deinceps ; et ita multiplicatum est totum genus humanum. Ainsi d'après cette opinion, tout ce que la nourriture engendre, quoique cela paraisse avoir l'apparence de la chair ou du sang, n'appartient cependant pas à la vérité de la nature humaine. — D'autres ont dit que quelque chose de nouveau est ajouté à la vérité de la nature humaine par la transformation naturelle de l'aliment dans le corps humain, si on considère la vérité de la nature humaine dans l'espèce dont la conservation est le but de l'acte de la puissance génératrice. Mais si on considère la vérité de la nature humaine dans l'individu, dont la conservation et le perfectionnement sont le but de l'acte de la puissance nutritive, l'aliment n'ajoute pas quelque chose qui appartienne primitivement à la vérité de la nature humaine de cet individu, mais seulement quelque chose qui lui appartient secondairement. Car ils supposent que la vérité de la nature humaine consiste primitivement et principalement dans l'humide radical qui a été engendré par le sperme, et d'où résulte la constitution première du genre humain. Ce qui se change de l'aliment dans la chair véritable et dans le sang, n'appartient pas principalement à la vérité de la nature humaine de cet individu, mais secondairement. Toutefois il peut appartenir principalement à la vérité de la nature humaine d'un autre individu qui serait engendré par le premier. Car ils croient que le sperme est le superflu de la nourriture, ou qu'il existe avec le mélange de quelque chose qui appartient primitivement à la vérité de la nature humaine dans le générateur, selon l'opinion de quelques-uns, ou sans ce mélange, comme le disent d'autres; et qu'ainsi ce qui est l'humide nutritif dans l'un, devient l'humide radical dans l'autre. — La troisième opinion veut que quelque chose de nouveau commence à appartenir principalement à la vérité de la nature humaine, même dans l'individu en particulier ; parce que dans le corps humain il n'y a pas une distinction telle qu'une partie matérielle particulière subsiste nécessairement pendant toute la vie ; toute partie prise en particulier se rapporte constamment à ce qui subsiste toujours quant à ce qui appartient à l'espèce en elle, mais elle peut s'en aller et revenir quant à ce qui appartient en elle à la matière. Ainsi l'humide nutritif n'est pas distingué de l'humide radical de la part du principe (de telle sorte qu'on appelle radical l'humide engendré par le sperme, et nutritif celui qui est engendré par l'aliment); mais il est plutôt distingué de la part du terme, de manière qu'on

(1) Ces opinions ont déjà été rapportées et discutées à la fin de la première partie de la Somme. Voyez cet article où saint Thomas fait connaître son propre sentiment d'une manière plus positive.

appelle radical celui qui arrive au terme de la génération par l'acte de la puissance génératrice ou nutritive, et qu'on appelle nutritif celui qui n'est pas encore parvenu à ce terme, mais qui est en voie de nourrir l'individu. Ces trois opinions ont été plus pleinement développées et approfondies (lib. I, dist. 30, quæst. II). C'est pourquoi il ne faut ici les reproduire qu'autant qu'il est nécessaire à notre but. — Il faut donc savoir que d'après ces opinions il est nécessaire de répondre de différentes manières à cette question. En effet, la première opinion, au moyen de la voie de multiplication qu'elle suppose peut admettre la perfection de la vérité de la nature humaine, et quant au nombre des individus, et quant à la quantité que doit avoir chacun d'eux sans ce que la nourriture a produit. Ce qu'elle produit ne s'ajoute que pour empêcher la consomption qui pourrait être produite par l'action de la chaleur naturelle, comme on ajoute du plomb à l'argent, de peur qu'il ne se consume en se liquéfiant. Par conséquent puisque dans la résurrection il faut que la nature humaine soit rétablie dans sa perfection, et qu'alors la chaleur naturelle n'agit plus pour consumer l'humidité naturelle, il ne sera pas nécessaire que ce que la nourriture a produit ressuscite dans l'homme, mais il ne ressuscitera que ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine, et qui est parvenu à la perfection, quant au nombre et à la quantité, en se séparant et en se multipliant. La seconde opinion suppose que ce qui est produit par la nourriture est nécessaire pour que l'individu atteigne le développement qu'il doit avoir; et pour qu'il se multiplie par voie de génération il est nécessaire d'admettre que quelque chose de ce qui a été produit par la transformation des aliments ressuscitera; mais il ne faut pas que tout ressuscite, il suffit qu'il ressuscite ce qui est nécessaire pour la réintégration parfaite de la nature humaine dans tous ses individus. Ainsi cette opinion prétend que tout ce qui a existé dans la substance du sperme, ressuscitera dans l'homme que ce sperme a engendré, parce que c'est ce qui appartient principalement à la vérité de la nature humaine en lui. Mais, par rapport à ce que la nourriture a ensuite produit en lui, il n'en ressuscitera qu'autant qu'il est nécessaire pour qu'il ait la quantité qu'il doit avoir. Tout n'en ressuscitera pas, parce que cela n'appartient à la vérité de la nature humaine qu'autant que la nature en a besoin pour parfaire cette quantité. Mais parce que cet humide nutritif s'en va et revient, on le reproduira dans l'ordre suivant; c'est que ce qui a primitivement appartenu à la substance du corps de l'homme ressuscitera tout entier, ce qui n'y est arrivé qu'en second, en troisième lieu et ainsi de suite ne ressuscitera que dans la proportion nécessaire pour rétablir sa quantité. Ce qui est évident pour une double raison. 1° Parce que ce qui est survenu n'a existé que pour remplacer ce qui s'était primitivement dissipé, et par conséquent il n'appartient pas à la vérité de la nature humaine aussi principalement que ce qui a précédé. 2° Parce que l'adjonction d'un humide étranger au premier humide radical fait que le tout mixte ne participe pas aussi parfaitement à la vérité de l'espèce que le premier y participait. Aristote en donne pour exemple (*De gener*. lib. I, text. 83) l'eau mélangée de vin qui affaiblit toujours la force du vin au point qu'à la fin elle le rend aqueux. Par conséquent comme la seconde eau, quoiqu'elle prenne l'espèce du vin, n'y participe cependant pas aussi parfaitement que la première qu'on y a mise; de même ce qui se change du second aliment dans la chair n'appartient pas aussi parfaitement à l'espèce de la chair que ce qui s'y est transformé tout d'abord. C'est pourquoi elle n'appartient pas autant à la vérité de la nature humaine, ni à la résur-

rection. Il est donc évident que cette opinion suppose que tout ce qui appartient principalement à la vérité de la nature humaine ressuscite, mais qu'il n'en est pas de même de tout ce qui lui appartient secondairement. — La troisième opinion diffère sous un rapport de la seconde, et sous un autre elle lui est conforme. Elle en diffère en ce qu'elle suppose que tout ce qui est sous la forme de la chair et des os appartient au même titre à la vérité de la nature humaine. Car elle ne distingue pas quelque chose de matériel et de particulier qui subsiste dans l'homme pendant tout le temps de sa vie, et qui appartienne primitivement et par lui-même à la vérité de la nature humaine, et quelque chose de mobile qui appartienne à la vérité de la nature humaine uniquement à cause de la perfection de la quantité, et non à cause de l'être premier de l'espèce, comme le disait la seconde opinion. Mais elle suppose que toutes les parties qui n'existent pas contrairement à l'intention de la nature, appartiennent à la vérité de la nature humaine, quant à ce qu'elles ont de l'espèce, parce qu'elles sont ainsi permanentes, mais non quant à ce qu'elles ont de la matière, parce qu'elles changent ainsi indifféremment. Ainsi nous devons nous représenter qu'il en est des parties du même homme ce qu'il en est de la multitude entière d'une cité ; car chacun des individus étant séparé de la multitude par la mort, et d'autres venant prendre leur place, il en résulte que les parties de la multitude s'en vont et reviennent matériellement, tandis qu'elles restent formellement, parce que d'autres remplissent les charges et les places que laissent ceux qui s'en vont. D'où l'on dit que l'Etat reste le même numériquement. De même certaines parties disparaissant pendant que d'autres se remettent à la même place et dans la même situation, toutes les parties s'en vont et reviennent selon la matière, tandis qu'elles subsistent selon l'espèce ; et néanmoins l'homme reste le même numériquement. Mais la troisième opinion est d'accord avec la seconde, parce qu'elle suppose que les parties qui adviennent en second n'arrivent pas aussi parfaitement à la vérité de l'espèce que celles qui sont advenues en premier. C'est pourquoi celle qui doit ressusciter dans l'homme d'après la seconde opinion, doit aussi ressusciter d'après la troisième, mais ce n'est pas absolument sous le même rapport. Car elle suppose que tout ce que le sperme engendre, ressuscite, non parce qu'il appartient à la vérité de la nature humaine d'une autre manière que ce qui vient ensuite, mais parce qu'il participe plus parfaitement à la vérité de l'espèce. La seconde opinion établissait cet ordre dans les choses qui proviennent ensuite de la nourriture, et sous ce rapport elle s'accorde avec la troisième.

Il faut répondre au *premier* argument, que la chose naturelle n'emprunte pas son être de sa matière, mais de sa forme. Par conséquent, quoique une partie de la matière qui a été autrefois sous la forme de la chair d'un bœuf ressuscite dans l'homme sous la forme de la chair humaine, il ne s'ensuit pas que ce sera la chair du bœuf qui ressuscitera, mais la chair de l'homme ; car autrement on pourrait conclure que le limon dont a été formé le corps d'Adam ressuscitera. Cependant la première opinion accorde ce raisonnement.

Il faut répondre au *second*, que cette côte n'a pas existé dans Adam pour sa perfection individuelle, mais elle était destinée à la multiplication de l'espèce. Elle ne ressuscitera donc pas dans Adam, mais dans Eve, comme le sperme ne ressuscitera pas dans celui qui engendre, mais dans celui qui est engendré.

Il faut répondre au *troisième*, que d'après la première opinion il est facile de répondre à cela, parce que les viandes qu'on a mangées n'appar-

tiennent jamais à la vérité de la nature humaine dans celui qui les mange; mais elles ont appartenu à la vérité de la nature humaine dans celui dont les chairs sont mangées. Elles ressusciteront donc dans le premier et non dans le second. — Mais, d'après la seconde et la troisième opinion, chaque chose ressuscitera dans celui où elle s'est le plus approchée de la participation parfaite de la vertu de l'espèce. Et si elle s'en est approchée également dans l'un et l'autre, elle ressuscitera dans celui où elle a existé tout d'abord, parce que c'est en lui qu'elle a été primitivement destinée à la résurrection par suite de son union avec l'âme raisonnable de cet homme. C'est pourquoi si dans les chairs mangées il y a eu quelque superfluité qui n'appartenait pas à la vérité de la nature humaine dans le premier, elle pourra ressusciter dans le second : autrement ce qui appartenait à la résurrection dans le premier ressuscitera dans celui-ci et non dans le second. On y suppléera dans le second en prenant quelque chose de ce qui s'est changé dans sa chair par suite des autres aliments, ou s'il n'avait jamais mangé autre chose que de la chair humaine, la puissance divine y suppléerait d'autre part autant que le demanderait la perfection de la quantité, comme elle supplée d'ailleurs dans ceux qui meurent avant la maturité de l'âge. Et il n'en résulte pas de préjudice pour l'identité numérique, pas plus qu'il n'en résulte de ce que les parties s'en vont et viennent matériellement.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette difficulté est facile à résoudre d'après la première opinion; parce qu'elle suppose que le sperme ne vient pas du superflu de la nourriture; par conséquent les chairs mangées ne passent pas dans le sperme dont l'enfant est engendré. Sed secundùm alias duas opiniones dicendum est quòd non est possibile quòd totum quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur, quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, pertinet magis ad veritatem humanæ naturæ in eo qui ex semine nascitur, quàm in illo ex cujus carnibus semen est generatum. Et ideo, secundùm regulam priùs datam (in solut. præc. et in corp.), hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum verò materiæ resurget in illo ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

Ad *quintum* dicendum, quòd embryo non pertinet ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multùm advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, quia puer in utero matris nutritur. Et ideo si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur; nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo, et non in secundo; residuum autem carnium comestarum, quod non est conversum in semen, constat quòd resurget in primo, utrique divinâ potentiâ supplente quod deest. Prima autem opinio hâc objectione non arctatur, cùm non ponat semen esse ex superfluo alimenti. Sed aliæ multæ rationes sunt contra eam, ut in lib. II patet (dist. 30, quæst. II, art. 1, et part. I, quæst. ult. art. ult.)

ARTICLE V. — TOUT CE QUI A EXISTÉ MATÉRIELLEMENT DANS LES MEMBRES DE L'HOMME RESSUSCITERA-T-IL TOUT ENTIER?

1. Il semble que tout ce qui a existé matériellement dans les membres de l'homme ressuscitera tout entier. Car les cheveux paraissent moins ap-

partenir à la résurrection que les autres membres. Or, tout ce qui a existé dans les cheveux ressuscitera tout entier, et sinon dans les cheveux, du moins dans les autres parties du corps, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 19), d'après le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 44). Donc, à plus forte raison, tout ce qui a existé matériellement dans les autres membres ressuscitera tout entier.

2. Comme les parties de la chair selon l'espèce sont perfectionnées par l'âme raisonnable, de même les parties selon la matière. Or, le corps humain doit ressusciter en raison de ce qu'il a été perfectionné ou vivifié par une âme raisonnable. Il n'y a donc pas que les parties selon l'espèce, mais encore toutes les parties selon la matière ressusciteront.

3. La totalité appartient au corps de la même manière que sa division en parties. Or, le corps se divise en parties selon la matière dont la disposition est la quantité d'après laquelle il est divisé. La totalité du corps se considère donc d'après les parties de la matière, et par conséquent si toutes les parties de la matière ne ressuscitent pas, le corps entier ne ressuscitera pas non plus; ce qui répugne.

Mais au *contraire*. Les parties ne demeurent pas dans le corps selon la matière, mais elles s'en vont et viennent, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*De gen.* lib. I, text. 35, 36 et 37). Si donc toutes les parties du corps selon la matière, qui ne demeurent pas en lui, mais qui vont et viennent, ressuscitent, le corps ressuscité sera très-dense ou d'une quantité excessive.

Tout ce qui appartient à la vérité de la nature humaine dans un homme peut être une partie de matière dans un autre qui s'est nourri de sa chair. Si donc toutes les parties selon la matière viennent à ressusciter dans quelqu'un, il s'ensuit qu'il ressuscitera dans l'un ce qui appartient à la vérité de la nature humaine dans un autre; ce qui répugne.

CONCLUSION. — Puisque la matière qui a existé dans un homme depuis le commencement de sa vie jusqu'à la fin surpasserait la quantité due à son espèce, tout ce qui a existé dans l'homme matériellement ne ressuscitera pas tout entier avec lui, à moins qu'on ne désigne ainsi la totalité de l'espèce.

Il faut répondre que ce qui existe dans l'homme matériellement ne doit ressusciter qu'autant qu'il appartient à la vérité de la nature humaine, parce que c'est sous ce point de vue qu'il se rapporte à l'âme raisonnable. Or, tout ce qui existe dans l'homme matériellement appartient à la vérité de la nature humaine par rapport à ce qu'il a de l'espèce; mais tout ne lui appartient pas si on considère la totalité de la matière. Car la matière entière qui a existé dans l'homme depuis le commencement de sa vie jusqu'à la fin surpasserait la quantité due à l'espèce, comme le dit la troisième opinion qui me paraît plus probable que les autres. Et c'est pour cela que tout ce qui existe dans l'homme ressuscitera, si l'on entend par là la totalité de l'espèce qui se considère d'après la quantité, la figure, la situation et l'ordre des parties; mais tout ne ressuscitera pas, si on entend la totalité de la matière. La seconde opinion et la première ne font pas usage de cette distinction; mais elles distinguent entre les parties dont l'une et l'autre admet l'espèce et la matière. Ces deux opinions s'accordent en ce que l'une et l'autre dit que ce qui a été engendré par le sperme ressuscitera tout entier, même dans la totalité de sa matière. Mais elles diffèrent en ce que la première opinion prétend que rien de ce qui est engendré par l'aliment ne ressuscitera, tandis que la seconde suppose qu'il en ressusci-

tera quelque chose, mais non la totalité, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *premier* argument, que comme tout ce qui existe dans les autres parties du corps ressuscitera, si l'on considère la totalité de l'espèce, mais que tout ne ressuscitera pas si l'on considère la totalité de la matière; ainsi il en est des cheveux. Or, dans les autres parties il résulte de la nourriture quelque chose qui produit une augmentation, et cela est regardé comme une autre partie par rapport à la totalité de l'espèce, parce que cette addition obtient une autre place et une autre situation dans le corps et qu'elle subsiste sous les autres parties de la dimension. Mais il en résulte aussi quelque chose qui ne produit pas d'accroissement, mais qui ne fait que réparer par la nourriture la déperdition. Ceci n'est pas compté comme une nouvelle partie du tout considéré selon l'espèce; puisqu'il n'occupe pas un autre lieu ou une autre situation dans le corps que celui qu'occupait la partie qui s'en est allée; quoiqu'on puisse cependant la regarder comme une autre partie relativement à la totalité matérielle. Et il en est de même des cheveux. Quant à saint Augustin, il parle de la coupe des cheveux qui sont des parties qui produisent de l'accroissement; et c'est pour cela qu'il faut que les parties ressuscitent, mais elles ne doivent pas ressusciter de manière que la longueur des cheveux soit excessive; la divine providence répartira plutôt cette matière dans les autres parties du corps, comme elle le jugera nécessaire. Ou bien il parle dans le cas où la matière fera défaut dans les autres parties; car alors ce qui leur manque pourra être réparé par ce qu'il y a d'excessif dans la chevelure.

Il faut répondre au *second*, que d'après la troisième opinion les parties sont les mêmes selon l'espèce et selon la matière. Car Aristote ne fait pas usage de cette distinction (*De gen.* lib. I, text. 35, 36 et 37) pour distinguer les différentes parties, mais pour montrer que les mêmes parties peuvent être considérées et selon l'espèce quant à ce qui appartient à la forme et à l'espèce en elles-mêmes, et selon la matière quant à ce qui est soumis à la forme et à l'espèce. Or, il est certain que la matière de la chair ne se rapporte à l'âme raisonnable qu'en tant qu'elle est sous cette forme, et c'est pour cela qu'elle se rapporte à la résurrection en raison de cette forme. Mais la première et la seconde opinion, qui supposent que les parties qui existent selon l'espèce sont autres que celles qui existent selon la matière, disent que l'âme raisonnable, quoiqu'elle perfectionne ces deux parties, ne perfectionne cependant les parties selon la matière que par l'intermédiaire des parties selon l'espèce; et c'est pour ce motif qu'elles ne se rapportent pas l'une et l'autre également à la résurrection.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la matière des choses qui doivent être engendrées et se corrompre il faut concevoir des dimensions indéterminées avant la réception de la forme substantielle. C'est pourquoi la division qui se fait selon ces dimensions appartient proprement à la matière. Mais la quantité complète et déterminée advient à la matière après la forme substantielle. Par conséquent la division qui est produite d'après des dimensions déterminées se rapporte à l'espèce; surtout quand la situation déterminée des parties appartient à la nature de l'espèce, comme il arrive dans le corps humain.

QUESTION LXXXI.

DE LA QUALITÉ DES CORPS RESSUSCITÉS.

Nous devons ensuite nous occuper de la qualité des corps ressuscités. A cet égard quatre questions se présentent : 1° Tous les hommes ressusciteront-ils dans l'âge de la jeunesse ? — 2° Auront-ils la même taille? — 3° Seront-ils tous du même sexe? — 4° Auront-ils la vie animale ?

ARTICLE I. — TOUS LES HOMMES RESSUSCITERONT-ILS DANS LE MÊME AGE ?

1. Il semble que tous ne ressusciteront pas dans le même âge, c'est-à-dire dans l'âge viril. Car Dieu n'enlèvera rien aux ressuscités, surtout aux bienheureux, de ce qui appartient à la perfection de l'homme. Or, l'âge appartient à sa perfection, puisque la vieillesse est un âge vénérable. Les vieillards ne ressusciteront donc pas dans l'âge de la jeunesse.

2. L'âge se compte d'après la mesure du temps passé. Or, il est impossible que le temps qui a été passé ne le soit pas. Il est donc impossible que ceux qui ont été d'un âge plus avancé soient ramenés à l'âge viril.

3. Ce qui a le plus appartenu à la vérité de la nature humaine dans chaque individu ressuscitera surtout en lui. Or, une chose semble avoir appartenu d'autant plus à la vérité de la nature humaine qu'elle a plus primitivement existé dans l'homme ; parce qu'à la fin, à cause de l'affaiblissement de la vertu de l'espèce, le corps humain est comparé à un vin étendu d'eau, comme on le voit (*De generat.* lib. I, text. 88). Donc si tous les hommes doivent ressusciter au même âge, il est plus convenable qu'ils ressuscitent dans l'âge de l'enfance que dans celui de la virilité.

Mais le *contraire* est ce qui est dit (*Ephes.* IV, 13) : *Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ.* Or, le Christ est ressuscité dans l'âge viril, qui commence vers trente ans, comme le dit saint Augustin (*De civ.* lib. XXII, cap. 15). Les autres ressusciteront donc aussi à cet âge.

L'homme ressuscitera dans la plus grande perfection de la nature. Or, la nature humaine est dans l'état le plus parfait à l'âge viril. Donc tous les hommes ressusciteront à cet âge.

CONCLUSION. — Puisque la nature humaine est imparfaite dans les enfants (parce qu'ils ne sont pas encore arrivés à la perfection dernière) et dans les vieillards, parce qu'ils s'en sont écartés, et puisqu'il faut que l'homme ressuscite sans les imperfections de la nature humaine ; il est convenable que tous les hommes ressuscitent dans l'âge viril qui se trouve entre le déclin et la croissance.

Il faut répondre que l'homme ressuscitera absolument sans les défauts de la nature humaine, parce que, comme Dieu a créé la nature humaine sans défaut, il la réparera de même. Or, la nature humaine est défectueuse de deux manières : ou parce qu'elle n'a pas encore obtenu sa perfection dernière, ou parce qu'elle s'en est écartée. Le premier défaut existe dans les enfants, le second dans les vieillards. C'est pourquoi dans les uns et les autres la résurrection ramènera la nature humaine à l'état de la perfection dernière qui existe dans l'âge viril auquel s'arrête le mouvement d'accroissement et où commence le mouvement de décroissance.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on respecte l'âge de la vieillesse non à cause de l'état du corps qui est imparfait, mais à cause de la sagesse de l'âme, qu'on présume en elle par suite de l'expérience des années. Ainsi les élus auront les honneurs de la vieillesse à cause de la plénitude de la sagesse divine qui existera en eux, mais ils n'en auront pas les défauts.

Il faut répondre au *second*, que nous ne parlons pas de l'âge quant au nombre des années, mais quant à l'état où se trouve le corps humain après cette période. Ainsi on dit qu'Adam fut créé dans l'âge viril à cause de la condition où se trouva son corps dès le premier jour de sa formation. C'est pourquoi ce raisonnement ne revient pas à notre sujet.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que la vertu de l'espèce est plus parfaite dans l'enfant que dans le jeune homme, par rapport à la puissance de convertir les aliments en la substance du corps, comme elle est aussi plus parfaite dans le sperme que dans l'homme fait, mais elle est plus parfaite dans les jeunes gens par rapport au terme de leur perfection dernière. Par conséquent, ce qui a le plus appartenu à la vérité de la nature humaine sera amené à cette perfection qu'elle a dans l'âge viril, mais non à celle qu'elle a dans l'enfance, où les humeurs ne sont pas encore parvenues à leur dernière sécrétion.

ARTICLE II. — TOUS LES HOMMES RESSUSCITERONT-ILS AVEC LA MÊME TAILLE?

1. Il semble que tous ressusciteront avec la même taille. Car, comme l'homme est mesuré par la quantité de la dimension, de même il l'est par la quantité de la durée. Or, la quantité de la durée sera la même pour tous, puisqu'ils ressusciteront tous avec le même âge. La quantité de la dimension sera donc aussi la même, et par conséquent ils ressusciteront tous avec la même taille.

2. Aristote dit (*De an.* lib. II, text. 41) que pour toutes les choses qui existent dans la nature il y a un terme et une règle de grandeur et d'accroissement. Or, ce terme n'existe que d'après la vertu de la forme à laquelle doit convenir la quantité, comme tous les autres accidents. Par conséquent, puisque tous les hommes ont la même forme spécifique, il doit y avoir dans tous la même mesure de quantité selon la matière, à moins qu'il n'y ait erreur. Et comme l'erreur de la nature sera corrigée dans la résurrection, il s'ensuit que tout le monde ressuscitera avec la même taille.

3. La quantité du corps ressuscité ne pourra pas être proportionnée à la vertu naturelle qui l'a d'abord formé. Car autrement ceux qui n'ont pas pu parvenir à une quantité plus grande par la vertu de la nature, ne ressusciteraient jamais dans une quantité supérieure : ce qui est faux. Il faut donc que cette quantité soit proportionnée à la vertu qui répare le corps humain par la résurrection et à la matière avec laquelle il est rétabli. Or, la vertu qui répare tous les corps est numériquement la même, c'est la puissance divine ; et toutes les cendres au moyen desquelles on répare les corps humains sont également disposées à recevoir l'action de cette vertu. La résurrection de tous les hommes aura donc pour terme la même quantité, et par conséquent, etc.

Mais au *contraire*. La quantité naturelle est une conséquence de la nature de chaque individu. Or, dans la résurrection la nature de l'individu ne changera pas, et par conséquent ni sa quantité naturelle. Comme la quantité naturelle de tous les hommes n'est pas la même, ils ne ressusciteront donc pas tous avec la même taille.

La résurrection rétablira la nature humaine pour être glorifiée ou punie. Or, tous ceux qui ressusciteront n'auront pas la même quantité de gloire ou de peine. Ils n'auront donc pas la même quantité du côté de la nature.

CONCLUSION. — Les hommes ressusciteront à la taille qu'ils avaient ou qu'ils auraient eue à l'âge viril qui est le terme de la croissance, s'il n'y avait eu aucune erreur de la nature, et s'il y en a eu la puissance divine la redressera.

Il faut répondre que dans la résurrection la nature humaine sera réta-

blie pour être la même, non-seulement quant à l'espèce, mais encore numériquement. C'est pourquoi, dans la résurrection, il ne faut pas seulement considérer ce qui convient à la nature de l'espèce, mais ce qui convient à la nature de l'individu. Or, la nature de l'espèce a une quantité par rapport à laquelle elle ne doit être ni supérieure, ni inférieure, à moins d'une erreur. Mais cette quantité a des degrés de latitude, et on ne doit pas la considérer d'après une seule mesure déterminée. Chaque individu dans l'espèce humaine arrive dans les limites de cette latitude à un degré de quantité qui convient à sa nature. Il y arrive au terme de son accroissement, si dans l'opération de sa nature il n'y a pas eu d'erreur, à la suite de laquelle il y ait eu quelque chose d'ajouté ou de retranché à cette quantité. Cette mesure s'apprécie d'après la proportion de la chaleur qui étend et de l'humide qui est susceptible d'être étendu, ce qui n'a pas la même vertu dans tous les hommes. C'est pourquoi ils ne ressusciteront pas tous dans la même quantité; mais chacun ressuscitera avec la taille qu'il aurait eue au terme de son accroissement, si la nature n'eût pas erré ou fait défaut. La puissance divine retranchera ou ajoutera ce qu'il y aura dans l'homme en plus ou en moins.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est évident, d'après ce que nous avons vu (art. præc. ad 2), qu'on ne dit pas que tous les hommes ressusciteront au même âge, comme si la même quantité de durée leur convenait à tous; mais pour que tous fussent dans le même état de perfection, et cet état peut exister dans une grande comme dans une petite quantité.

Il faut répondre au *second*, que la quantité de l'individu ne répond pas seulement à la forme de l'espèce, mais encore à la nature ou à la matière de l'individu. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *troisième*, que la quantité du corps ressuscité n'est pas proportionnée à la vertu qui le répare, parce que cette vertu n'est pas de la nature du corps; elle n'est pas non plus proportionnée aux cendres selon l'état où elles existent avant la résurrection, mais elle est proportionnée à la nature qu'avait primitivement l'individu. Cependant si la vertu formatrice n'a pu, à cause d'un défaut quelconque, parvenir à la quantité voulue qui convient à l'espèce, la vertu divine y suppléera dans la résurrection, comme on le voit pour les nains; et il en est de même pour ceux qui ont été d'une taille démesurée au delà des limites de la nature.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNES RESURGENT IN SEXU VIRILI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes resurgent in sexu virili, quia dicitur (Ephes. IV, 13) quòd *omnes occurremus in virum perfectum*, etc. Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

2. Præterea, in futuro omnis prælatio cessabit, ut dicit Glossa (I. Corinth. XV, interl. et ord. sup. illud : *Cùm evacuaverit*, etc.). Sed mulier ordine naturali subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. Præterea, illud quod est occasionaliter, et præter intentionem naturæ inductum, non resurget; quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est præter intentionem naturæ inductus, ex defectu virtutis formativæ in semine, quæ non potest perducere materiam concepti ad formam virilem : unde dicit Philosophus (De animalibus, lib. XVI, sc. De generat. animal. lib. II, cap. 3, ad fin.), quòd *fœmina est mas occasionatus*. Ergo sexus muliebris non resurget.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. XXII, cap. 17, in

princ.) : « Meliùs sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant. »

Præterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet (Genes. II). Ergo ipse sexum fœmineum in resurrectione reparabit.

CONCLUSIO. — Quemadmodum homines resurrecturi sunt diversæ staturæ, ità diversorum sexuum; aberit tamen libido ad turpes actus incitans.

Respondeo dicendum quòd sicut consideratâ naturâ individui, debetur diversa quantitas diversis hominibus; ita consideratâ naturâ individui, debetur diversus sexus diversis hominibus : et hæc etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexûs vel quantitatis. Et ideo sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus : et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuæ visionis, quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur : *Omnes Christo occurremus in virum perfectum*, non dicitur propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quæ erit in omnibus et viris et mulieribus.

Ad *secundum* dicendum, quòd mulier subditur viro propter imbecillitatem naturæ et quantùm ad vigorem animi, et quantùm ad robur corporis. Sed post resurrectionem non erit differentia in his secundùm diversitatem sexuum, sed magis secundùm diversitatem meritorum. Et ideo ratio non procedit.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis fœminæ generatio sit præter intentionem naturæ particularis, est tamen de intentione naturæ universalis, quæ ad perfectionem humanæ speciei utrumque sexum requirit : nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet (in corp. et in solut. præc.).

ARTICLE IV. — TOUS LES HOMMES RESSUSCITERONT-ILS AVEC LA VIE ANIMALE (1)?

1. Il semble que tous les hommes ressusciteront avec la vie animale, c'est-à-dire de manière à faire usage de l'acte de la puissance nutritive et génératrice. Car notre résurrection sera conforme à la résurrection du Christ. Or, il est dit que le Christ a mangé après sa résurrection, comme on le voit (Joan. ult. et Luc. ult.). Donc les hommes mangeront après leur résurrection, et engendreront pour la même raison.

2. La distinction des sexes a pour but la génération, et pareillement les instruments qui servent à la puissance nutritive ont pour but l'alimentation. Or, l'homme ressuscitera avec toutes ces choses. Donc il fera usage des actes de la puissance génératrice et nutritive.

3. L'homme tout entier sera béatifié dans son âme et dans son corps. Or, la béatitude ou la félicité, d'après Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 7, à med.), consiste dans l'opération parfaite. Il faut donc que toutes les puissances de l'âme et tous les membres existent avec leurs actes dans les bienheureux après la résurrection; et par conséquent, etc.

4. Dans les bienheureux il y aura une joie entière et parfaite après la résurrection. Or, cette joie renferme toutes les délectations, parce que la béatitude, d'après Boëce (*De consol.* lib. III, pros. 1, à princ.), est un état parfait qui résulte de la réunion de tous les biens. Ce qui est parfait c'est ce qui ne manque de rien. Par conséquent puisque dans l'acte de la puissance génératrice et nutritive il y a une grande délectation, il semble que

(1) Il est de foi que les hommes ne ressusciteront pas avec la vie animale, d'après ces paroles de l'Ecriture : ***Neque nubent, neque nubentur*** (Matth. XXII). ***Regnum Dei non est esca et potus*** (*Rom.* XIV). ***Surgetque corpus non animale, sed spirituale*** (I. *Cor.* XV).

ces actes qui appartiennent à la vie animale existeront dans les bienheureux et, à plus forte raison, dans les autres qui auront des corps moins spirituels.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Matth. XXII, 30) : *Les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris.*

La génération a pour but de subvenir aux vides que la mort fait et de multiplier le genre humain, et on mange pour réparer ce qu'on perd et pour accroître le développement du corps. Or, dans l'état de la résurrection, le genre humain aura toute la multitude d'individus déterminée par Dieu, parce qu'il fera durer la génération jusqu'à ce moment. De même tout homme ressuscitera avec le développement qu'il doit avoir ; la mort n'existera plus, et la déperdition dans les parties du corps n'aura plus lieu. L'acte de la puissance génératrice et nutritive serait donc vain.

CONCLUSION. — Puisque dans la résurrection on ne considère pas la perfection première qui s'acquiert par la vie animale, mais la perfection seconde qui a pour but d'atteindre la fin dernière, c'est-à-dire la béatitude éternelle, il s'ensuit que la résurrection ne doit pas avoir lieu dans la vie animale.

Il faut répondre que la résurrection n'est pas nécessaire à l'homme à cause de sa perfection première, qui consiste dans l'intégrité des choses qui appartiennent à la nature ; parce que l'homme peut y parvenir dans l'état de la vie présente par l'action des causes naturelles. Mais la résurrection est nécessaire pour qu'il arrive à sa perfection dernière qui consiste à parvenir à sa fin. C'est pourquoi ces opérations naturelles qui ont pour but de produire ou de conserver la perfection première de la nature humaine, n'existeront pas dans la résurrection. Telles sont les actions de la vie animale dans l'homme, les actions de la nature dans les éléments et les mouvements du ciel. C'est pourquoi toutes ces choses cesseront à la résurrection. Et comme manger, boire, dormir et engendrer appartiennent à la vie animale, puisque ces choses ont pour but la perfection première de la nature, il s'ensuit qu'elles n'existeront plus dans la résurrection.

Il faut répondre au *premier* argument, que la nourriture que le Christ a prise n'a pas été nécessaire, comme si la nature humaine avait eu besoin d'aliments après la résurrection ; mais ce fut un acte de puissance pour montrer qu'il avait repris véritablement la nature humaine qu'il avait eue auparavant dans cet état, quand il avait mangé et bu avec ses disciples. Cette preuve ne sera pas nécessaire dans la résurrection générale, parce que ce sera un fait connu de tout le monde. C'est pourquoi on dit que le Christ a mangé par dispense, d'après cette manière de parler qui fait dire aux jurisconsultes que la dispense est une relaxation du droit commun (*Specul. jur.* lib. I, tit. De dispensat.), parce que le Christ a dérogé à ce qui appartient en général aux corps ressuscités, c'est-à-dire à la faculté de ne pas manger, et cela pour le motif que nous avons donné. C'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *second*, que la différence des sexes et la variété des membres existeront pour rétablir la perfection de la nature humaine dans l'espèce et l'individu. Il ne suit donc pas de là qu'elles existent en vain, quoique les opérations animales n'aient plus lieu.

Il faut répondre au *troisième*, que ces opérations n'appartiennent pas à l'homme, comme tel, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 7 à med.). C'est pourquoi la béatitude du corps humain ne consiste pas en elles ; mais il sera glorifié par ce qui rejaillira sur lui de la faculté de la raison qui le rend homme, en tant qu'il lui sera soumis.

Il faut répondre au *quatrième*, que les délectations corporelles, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 12, et lib. X, cap. 5), sont médicinales parce qu'elles sont accordées à l'homme pour détruire ses dégoûts, ou bien elles sont des causes de maladie suivant que l'homme en use déréglément comme si elles étaient des jouissances véritables; comme celui qui a le goût dépravé aime des choses qui ne sont pas agréables à ceux qui sont sains. C'est pour ce motif qu'il n'est pas nécessaire que ces délectations appartiennent à la perfection de la béatitude, comme le supposent les Juifs et les Sarrazins et comme l'ont prétendu des hérétiques appelés chiliastes (1). D'après Aristote ils ne paraissent pas avoir une volonté saine, car suivant son sentiment il n'y a que les délectations spirituelles qui soient absolument des délectations et qu'on doive rechercher pour elles-mêmes. C'est pour cette raison qu'il n'y a qu'elles qui soient requises pour la béatitude.

QUESTION LXXXII.

DE L'IMPASSIBILITÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX APRÈS LA RÉSURRECTION (2).

Nous devons nous occuper de l'état des bienheureux après leur résurrection. Nous traiterons : 1° de leur impassibilité; 2° de leur subtilité; 3° de leur agilité; 4° de leur clarté. Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° Les saints ressusciteront-ils avec des corps impassibles? — 2° Auront-ils tous la même impassibilité? — 3° Cette impassibilité empêche-t-elle les corps glorieux de sentir en acte? — 4° Tous les sens existeront-ils en acte dans ces corps?

ARTICLE I. — LES CORPS DES SAINTS SERONT-ILS IMPASSIBLES APRÈS LA RÉSURRECTION (3)?

1. Il semble que les corps des saints ne seront pas impassibles après la résurrection. Car tout être mortel est passible. Or, après la résurrection l'homme sera un animal raisonnable mortel. Car telle est la définition de l'homme qui ne pourra jamais être séparée de lui. Donc le corps est passible.

2. Tout ce qui est en puissance à l'égard de la forme d'un autre est passible vis-à-vis d'un autre, parce qu'il est susceptible d'en recevoir quelque chose, comme le dit Aristote (*De gener.* lib. I, text. 54). Or, les corps des saints après la résurrection seront en puissance à l'égard d'une autre forme. Ils seront donc passibles. Voici la preuve de la mineure. Toutes les choses qui ont la même matière qui leur est commune, l'une d'elles est en puissance à l'égard de la forme de l'autre; car la matière selon qu'elle existe sous une forme ne perd pas sa puissance à l'égard d'une autre forme. Comme les corps des saints après la résurrection auront de commun avec les éléments la matière, parce qu'ils seront reformés avec la matière dont ils se composent maintenant, ils seront donc en puissance à l'égard d'une autre forme, et par conséquent ils seront passibles.

3. Les contraires sont naturellement portés à agir et à pâtir les uns à l'égard des autres, comme le dit Aristote (*De gener.* lib. I, text. 51 et seq.). Or, après la résurrection les corps des saints seront composés d'éléments contraires, comme ils le sont maintenant. Ils seront donc passibles.

4. Dans le corps humain le sang et les autres humeurs ressusciteront,

(1) Ce sont les millénaires.

(2) Sylvius observe que les auteurs du supplément auraient pu mettre avant cette question les deux articles dans lesquels saint Thomas établit (dist. 49, quest. IV, art. 4 et 5) que le corps glorieux aura certaines qualités ou dots (*dotes*), et que ces qualités sont au nombre de quatre : l'impassibilité, la subtilité, l'agilité et la clarté.

(3) Les qualités assignées aux corps glorieux sont des dispositions qui feront qu'ils seront parfaitement soumis à l'âme. Ainsi l'impassibilité a pour objet de le mettre à l'abri de toute espèce de mal.

comme nous l'avons dit (quest. LXXX, art. 3 et 4). Or, la lutte des humeurs entre elles produit les maladies et les souffrances de ce genre dans le corps. Les corps des saints seront donc passibles après la résurrection.

5. Un défaut en acte répugne plus à la perfection qu'un défaut en puissance. Or, la passibilité n'implique qu'un défaut en puissance. Par conséquent puisque dans les corps des bienheureux il y aura des défauts en acte, comme les cicatrices des plaies qui existeront dans les martyrs telles qu'elles ont existé dans le Christ; il semble que leur perfection n'aurait pas à en souffrir, quand on supposerait que leurs corps sont passibles.

Mais au *contraire*. Tout ce qui est passible est corruptible, parce que la passion devenue excessive altère la substance. Or, les corps des saints seront incorruptibles après la résurrection, selon ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XV, 42) : *Ce qui est semé dans la corruption ressuscitera incorruptible.* Ils seront donc impassibles.

Le plus fort ne pâtit pas de la part d'un plus faible. Or, aucun corps ne sera plus fort que le corps des saints dont il est dit (I. *Cor.* XV, 43) : *Ce qu'on met en terre est sans force, il en ressuscitera plein de vigueur.* Ils seront donc impassibles.

CONCLUSION. — Puisque après la résurrection il est nécessaire que le corps des bienheureux et tout ce qui est en lui soit parfaitement soumis à l'âme et l'âme à Dieu, il ne peut se faire que leur corps soit passible contrairement à cette disposition d'après laquelle il est vivifié par l'âme.

Il faut répondre que le mot passion s'entend de deux manières : 1° En général on donne ainsi le nom de passion à toute réceptivité, soit que la chose reçue convienne au sujet qui la reçoit et le perfectionne, soit qu'elle lui soit contraire et qu'elle le corrompe. On ne dit pas que les corps glorieux sont impassibles parce qu'on écarte d'eux cette espèce de passivité ; puisqu'on ne doit rien leur enlever de ce qui appartient à la perfection. 2° La passion proprement dite est définie par saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) un mouvement qui n'est pas conforme à la nature. Ainsi le mouvement déréglé du cœur est appelé sa passion, tandis que son mouvement régulier est son opération. La raison en est que tout ce qui pâtit est amené aux termes de celui qui agit, parce que l'agent s'assimile le patient ; et c'est ce qui fait que le patient, considéré comme tel, est entraîné hors de ses propres termes dans lesquels il existait. Ainsi, si l'on prend le mot passion dans son sens propre, les corps des saints ressuscités ne pourront pas souffrir, et c'est pour cela qu'on dit qu'ils seront impassibles. — La raison de cette impassibilité est assignée de différentes manières par les divers auteurs. Ainsi il y en a qui l'attribuent à la condition des éléments qui existeront alors dans le corps autrement qu'ils n'y sont maintenant. Car ils disent que les éléments y subsisteront selon la substance, mais que les qualités actives et passives en seront retranchées. Mais ce sentiment ne paraît pas fondé ; parce que les qualités actives et passives appartiennent à la perfection des éléments ; par conséquent si les éléments se trouvaient sans elles dans les corps ressuscités, ces corps seraient moins parfaits qu'ils ne le sont maintenant. En outre puisque ces qualités sont les accidents propres des éléments, produits par leur forme et leur matière, il semble tout à fait absurde que la cause subsiste et que l'effet soit détruit. — C'est pourquoi d'autres disent que les qualités subsisteront, mais qu'elles n'auront pas leurs actions propres, et que la puissance divine les leur enlèvera pour conserver le corps humain. Mais cette hypothèse ne paraît pas soutenable ; parce que pour le mélange on requiert l'activité et la passivité des

qualités actives et passives, et selon que l'une ou l'autre prédomine il en résulte des corps mixtes d'une complexion diverse; et c'est ce qu'il faut supposer dans le corps ressuscité, parce qu'il y aura dans ces corps des chairs, des os et d'autres parties qui ne doivent pas avoir la même complexion. De plus on ne pourrait d'après cette opinion considérer l'impassibilité comme une qualité qui existe en eux (1), parce qu'elle n'établirait dans la substance impassible aucune disposition, mais seulement une exemption de passivité qui viendrait d'une cause extérieure, par exemple de la puissance divine qui pourrait d'ailleurs faire la même chose pour le corps de l'homme en cette vie. — C'est pour cela que d'autres disent que dans le corps lui-même il y aura quelque chose qui empêchera les corps glorieux de souffrir, ce sera la nature du cinquième corps (2) ou du corps céleste qu'ils font entrer dans la composition du corps humain pour établir entre les éléments une certaine harmonie par laquelle ils puissent être la matière que doit avoir l'âme raisonnable. Ils ajoutent qu'ici-bas, à cause de la domination de la nature des éléments, le corps humain souffre ou pâtit à la ressemblance des autres éléments, mais que dans la résurrection ce sera la nature du cinquième corps qui dominera, et c'est pour ce motif que le corps humain deviendra impassible à l'image du corps céleste. Mais cette opinion est insoutenable; parce que le cinquième corps n'entre pas matériellement dans la composition du corps humain, comme nous l'avons montré (lib. II, dist. 12, quest. I, art. 1). En outre il est impossible de dire qu'une vertu naturelle, telle que la vertu du corps céleste, élève le corps humain à une propriété de la gloire, telle qu'est l'impassibilité du corps glorieux, puisque l'Apôtre attribue le changement du corps humain à la vertu du Christ, d'après ces paroles : *Tel qu'est l'homme céleste, tels seront aussi les hommes devenus célestes* (I. *Cor.* XV, 48). Et ailleurs (*Phil.* III, 21) : *Il transformera notre corps vil et abject, afin de le rendre conforme à son corps glorieux par cette vertu efficace au moyen de laquelle il peut s'assujettir toutes choses,* etc. Enfin la nature céleste ne peut pas tellement dominer dans le corps humain que la nature élémentaire, dans laquelle la passibilité existe d'après ses principes essentiels ne subsiste plus.— Pour toutes ces raisons il faut dire que toute passion est produite par la victoire de l'agent sur le patient; autrement il ne l'entraînerait pas vers son but ou vers ses fins. Il ne peut se faire d'ailleurs qu'une chose domine sur le patient qu'autant que le domaine de la forme propre de ce dernier sur sa matière soit affaibli, si l'on parle de la passion qui est contre nature et qui est celle dont nous nous occupons maintenant. Car la matière n'est pas soumise à l'un des contraires sans que la domination de l'autre sur elle soit au moins affaiblie. Et comme le corps humain et tout ce qui existe en lui sera parfaitement soumis à l'âme raisonnable, de la même manière que l'âme sera parfaitement soumise à Dieu, il s'ensuit que dans le corps glorieux il ne pourra pas y avoir de changement contrairement à cette disposition d'après laquelle il est perfectionné par l'âme, et que par conséquent ces corps seront impassibles.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après saint Anselme (*Cur Deus homo*, lib. II, cap. 11 à princ.) le mot mortel est mis dans la défini-

(1) L'impassibilité doit être une qualité immanente dans les corps glorieux d'après saint Thomas, puisqu'il dit en général que le mot *dos* désigne une qualité immanente dans un corps glorieux; *dos nominat qualitatem immanentem corpori glorioso* (part. III, quest. XLV, art. 2).

(2) C'est la cinquième essence (*quinta essentia*) des péripatéticiens, dont ils supposaient que le corps céleste était formé, et qu'ils croyaient pour cela incorruptible.

tion de l'homme par les philosophes qui n'ont pas cru que l'homme entier pût être un jour immortel ; parce qu'ils n'ont vu les hommes que dans cet état de mortalité. — Ou bien on peut dire d'après Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 5 et 7, et lib. VII, text. 41), que les différences essentielles nous étant inconnues, nous faisons usage quelquefois des différences accidentelles pour signifier les différences essentielles qui en sont les causes. Ainsi on ne met pas le mot *mortel* dans la définition de l'homme, comme si la mortalité elle-même appartenait à l'essence de l'homme ; mais on l'y met parce que ce qui est la cause de la passibilité et de la mortalité dans l'état présent, c'est-à-dire la composition des contraires, est de l'essence de l'homme, mais alors elle n'en sera plus cause par suite de la victoire de l'âme sur le corps.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes de puissance, l'une enchaînée et l'autre libre ; ce qui est vrai non-seulement de la puissance active, mais encore de la puissance passive. Car la forme enchaîne la puissance de la matière, en la déterminant à une seule chose, et sous ce rapport elle la domine. Et parce que dans les choses corruptibles la forme ne domine pas parfaitement la matière, elle ne peut parfaitement l'enchaîner de manière qu'elle ne reçoive pas quelquefois en subissant une action quelconque une disposition contraire à elle. Mais dans les saints après la résurrection l'âme dominera complétement le corps, et cette domination ne pourra lui être enlevée d'aucune façon, parce qu'elle sera elle-même soumise à Dieu d'une manière immuable ; ce qui n'a pas eu lieu dans l'état d'innocence. C'est pourquoi, quant à la substance de la puissance, ces corps seront en puissance à l'égard d'une autre forme, comme ils y sont maintenant, mais cette puissance sera enchaînée par la victoire de l'âme sur le corps, de telle sorte qu'elle ne puisse jamais passer à l'acte.

Il faut répondre au *troisième*, que les qualités élémentaires sont les instruments de l'âme, comme on le voit (*De an.* lib. II, text. 38 et seq.), parce que la vertu de l'âme règle pour l'acte de la nutrition la chaleur du feu dans le corps de l'animal. Or, quand l'agent principal est parfait et qu'il n'y a pas de défaut dans l'instrument, celui-ci ne produit d'action que d'après la disposition de l'agent principal. C'est pourquoi après la résurrection il ne pourra y avoir dans les corps des saints ni action, ni passion provenant des qualités élémentaires qui soit contraire à la disposition de l'âme qui a pour but de conserver le corps.

Il faut répondre au *quatrième*, que d'après saint Augustin (in *Epist. ad Consentium*, CCV) la puissance divine peut enlever à la nature visible et palpable des corps les qualités qu'elle veut, en laissant subsister les autres. Ainsi comme il a enlevé au feu de la fournaise des Chaldéens la vertu de brûler sous un rapport, puisque les corps des enfants ont été conservés intacts, et comme il la lui a conservée sous un autre, puisque ce feu dévorait le bois ; de même il enlèvera aux humeurs leur passibilité et leur laissera leur nature. Nous avons dit de quelle manière cela se fera (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *cinquième*, que les cicatrices des plaies n'existeront pas dans les saints et qu'elles n'ont pas existé dans le Christ, selon qu'elles impliquent un défaut, mais selon qu'elles sont des signes de la vertu et de la constance avec laquelle ils ont souffert pour la justice et la foi, de manière qu'il en résulte pour eux et pour les autres un accroissement de joie (1). C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 20) : Je ne sais comment l'amour que nous avons pour les martyrs nous

(1) Voyez ce qu'a dit à ce sujet saint Thomas (part. III, quæst. LIV, art. 4 ad 3).

porte à désirer voir dans ce royaume briller sur leur corps les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour le nom du Christ, et peut-être les verrons-nous. Car ce ne sera pas pour eux une difformité, mais un honneur, et quoiqu'elles existent dans le corps, elles feront éclater une beauté qui n'est pas celle du corps, mais de la vertu. Toutefois, si on a enlevé des membres aux martyrs, ils ne seront pas sans ces membres à la résurrection, d'après cette parole (Luc. XXI, 18) : *Il ne périra pas un cheveu de votre tête.*

ARTICLE II. — L'IMPASSIBILITÉ SERA-T-ELLE ÉGALE DANS TOUS LES SAINTS?

1. Il semble que l'impassibilité sera égale dans tous les saints. Car sur ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XV : *Seminatur in corruptione*) la glose dit (*interl.*) qu'ils seront tous également dans l'impuissance de souffrir. Or, cette impuissance résulte de l'impassibilité. Elle sera donc égale dans tous.

2. Les négations ne sont susceptibles ni de plus, ni de moins. Or, l'impassibilité est une négation ou une privation de passibilité. Il ne peut donc se faire qu'elle soit plus grande dans l'un que dans l'autre.

3. On appelle plus blanc ce qui est moins mélangé de noir. Or, il n'y aura point de passibilité mêlée aux corps des saints. Ils seront donc tous également impassibles.

Mais au *contraire.* La récompense doit proportionnellement répondre au mérite. Or, parmi les saints il y en a qui ont eu plus de mérites que d'autres. Par conséquent puisque l'impassibilité est une récompense, il semble qu'elle sera plus grande dans les uns que dans les autres.

L'impassibilité appartient à la même division que la clarté. Or, celle-ci ne sera pas égale en tous, comme on le voit (I. *Cor.* XV). Donc l'impassibilité non plus.

CONCLUSION. — L'impassibilité sera plus grande dans l'un que dans l'autre si on ne la considère pas en elle-même, selon qu'elle est une négation ou une privation de passibilité, mais selon sa cause qui est l'empire de l'âme sur le corps.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'impassibilité de deux manières, ou en elle-même ou dans sa cause. Si on la considère en elle-même, comme elle n'implique qu'une négation ou une privation, elle n'est susceptible ni de plus, ni de moins ; elle sera ainsi égale dans tous les bienheureux. Mais si on la considère dans sa cause, elle sera alors plus grande dans l'un que dans l'autre. Sa cause est en effet l'empire de l'âme sur le corps ; cet empire résulte de ce que l'âme elle-même jouit de Dieu d'une manière immuable ; par conséquent celui qui jouit de Dieu plus parfaitement a une cause plus grande d'impassibilité.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette glose parle de l'impassibilité considérée en elle-même et non dans sa cause.

Il faut répondre au *second*, que quoique les négations et les privations considérées en elles-mêmes ne soient susceptibles ni de plus, ni de moins, cependant il n'en est pas de même si on les considère d'après leurs causes (1) ; comme on dit qu'un lieu est plus ténébreux quand il offre de plus grands et de plus nombreux obstacles à la lumière.

Il faut répondre au *troisième*, que le degré dans les choses résulte non-seulement de ce qu'elles s'éloignent de leur contraire, mais encore de ce qu'elles s'approchent d'un terme. C'est ainsi qu'il y a des degrés dans la lumière. C'est pourquoi l'impassibilité est plus grande dans l'un que dans l'autre, quoiqu'il n'y ait de passibilité dans aucun.

(1) Sur ce principe voyez quæst. unic. de potentia Dei, art. 3 ad 4, *De verit.* quæst. XXVIII, art. 9, in *Sent.* II, dist. 25, art. 4 ad 3 ; part. I, quæst. II, art. 4, ad 3 ; 1 2, quæst. XXII, art. 2 ad 1, et quæst. LXXIII, art. 2.

ARTICLE III. — L'IMPASSIBILITÉ EXCLUT-ELLE DES CORPS GLORIEUX LE SENTIMENT EN ACTE (1)?

1. Il semble que l'impassibilité exclue des corps glorieux le sentiment en acte. Car, comme le dit Aristote (*De an.* lib. II, text. 118), sentir c'est pâtir d'une certaine manière. Or, les corps glorieux seront impassibles. Ils ne sentiront donc pas en acte.

2. La modification naturelle précède la modification animale, comme l'être naturel précède l'être intentionnel. Or, les corps glorieux en raison de leur impassibilité ne subiront pas de modification naturelle. Ils ne subiront donc pas non plus la modification animale qui est nécessaire pour sentir.

3. Toutes les fois que les sens sont mis en acte par une impression nouvelle il en résulte un jugement nouveau. Or, là il n'y aura pas de jugement nouveau, parce que *nos pensées ne seront pas changeantes*. On ne sentira donc pas non plus en acte.

4. Quand l'âme est appliquée vivement à l'acte d'une puissance, l'acte de l'autre puissance se relâche. Or, l'âme sera tout entière appliquée à l'acte de la puissance intellectuelle par laquelle elle contemplera Dieu. Elle ne pourra donc se livrer d'aucune manière à l'acte de la puissance sensitive.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Apoc.* I, 7) : *Tout œil le verra*. On aura donc des sensations.

D'après Aristote (*De an.* lib. I, text. 19), l'être animé se distingue de l'être inanimé par les sens et le mouvement. Or, le mouvement existera en acte, puisqu'ils *courront comme des feux au travers des roseaux*, selon l'expression du Sage (*Sap.* III, 7). Les sens existeront donc aussi en acte.

CONCLUSION. — Puisque dans la résurrection la nature de l'espèce restera la même dans l'homme et dans toutes ses parties ; l'impassibilité n'exclura pas des corps glorieux l'usage des sens, mais les choses qui sont hors de l'âme n'agiront que spirituellement sur eux.

Il faut répondre que tous reconnaissent qu'il y aura du sentiment dans les corps glorieux ; autrement la vie corporelle des saints après la résurrection ressemblerait plus au sommeil qu'à l'état de veille, ce qui ne convient pas à leur perfection ; parce que dans le sommeil le corps sensible n'est pas dans l'acte dernier de la vie ; et c'est pour cela qu'on appelle le sommeil la moitié de la vie, comme on le voit (*Eth.* lib. I, cap. 13 in med.). Mais sur le mode de sentir les opinions sont partagées. Car il y en a qui disent que les corps glorieux seront impassibles et que pour ce motif ils ne pourront recevoir d'impression étrangère et beaucoup moins que les corps célestes ; parce qu'alors la sensation ne sera pas produite par la réception d'une espèce venue des choses sensibles, mais qu'elle aura lieu plutôt par un mouvement du dedans au dehors. Mais cela n'est pas possible ; parce que dans la résurrection la nature de l'espèce restera la même dans l'homme et dans toutes ses parties. Or, la nature des sens est telle qu'elle est une puissance passive, comme le prouve Aristote (*De an.* lib. II, text. 51 et 54). Par conséquent si dans la résurrection les saints sentaient en envoyant les espèces hors d'eux et non en les recevant, les sens ne seraient plus en eux une puissance passive, mais une puissance active ; et ils ne seraient plus de la même espèce que les sens qui existent maintenant, mais ce serait une puissance nouvelle qui leur aurait été donnée. Car comme la matière ne devient jamais la forme, de même la puissance active ne devient jamais passive. — C'est pourquoi d'autres disent que les sens seront mis en acte par ce qu'ils recevront, non des choses sensibles extérieures,

(1) Le sentiment se prend ici pour la sensibilité physique, et pour la sensation.

mais au moyen de l'action des puissances supérieures; de telle sorte que comme maintenant les puissances supérieures reçoivent des inférieures, de même dans le sens contraire les inférieures recevront alors des supérieures. Mais ce mode de réceptivité ne produit pas la sensation véritable. Car toute puissance passive est déterminée selon la nature de son espèce à une chose active spéciale; parce que la puissance, comme telle, se rapporte à la chose qui en est l'objet. Par conséquent puisque pour les sens extérieurs l'actif propre est la chose qui existe hors de l'âme et non son idée qui existe dans l'imagination ou la raison, si l'organe de la sensibilité n'est pas mû par les choses extérieures, mais par l'imagination ou par les autres puissances supérieures, il n'y aura pas véritablement sensation. Ainsi pour les phrénétiques et les autres insensés dans lesquels par suite de la prépondérance de l'imagination les espèces agissent sur les organes des sensations, nous ne dirons pas qu'ils sentent véritablement, mais qu'ils croient sentir. — C'est pour ce motif qu'il faut dire avec d'autres que les corps glorieux sentiront par l'action qu'exerceront sur eux les choses qui sont hors de l'âme. Mais il faut savoir que les organes de la sensation sont modifiés de deux manières par les choses qui sont hors de l'âme. 1° Par une modification naturelle, quand l'organe reçoit la même qualité naturelle que celle de la chose qui est hors de l'âme et qui agit sur lui; comme quand la main devient chaude par le contact d'une chose chaude, ou qu'elle devient odoriférante parce qu'elle a touché une chose qui était odoriférante elle-même. 2° Par une modification spirituelle quand la qualité sensible est reçue dans l'instrument selon l'être spirituel, c'est-à-dire quand c'est l'espèce ou l'intention de la qualité qui est reçue et non la qualité elle-même; comme la prunelle reçoit l'espèce de la blancheur sans devenir blanche elle-même. La première sorte de réceptivité ne produit pas la sensation, absolument parlant; parce que les sens doivent recevoir les espèces dans la matière indépendamment de la matière, c'est-à-dire indépendamment de l'être matériel qu'elles avaient hors de l'âme, selon la remarque d'Aristote (*De an.* lib. II, text. 121). Cette sorte de réception change la nature (1) du sujet qui la reçoit, parce que la qualité est ainsi reçue selon son être matériel. Elle n'existera donc pas dans les corps glorieux, il n'y aura que la seconde qui produit par elle-même la sensation en acte et qui ne change pas la nature du sujet qui la reçoit.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp.*), par cette passivité qui consiste dans l'acte de la sensation et qui n'est rien autre chose que la réceptivité dont nous avons parlé, le corps n'est pas entraîné hors de sa qualité naturelle, mais il est perfectionné spirituellement. L'impassibilité des corps glorieux n'exclut donc pas cette passivité.

Il faut répondre au *second*, que tout ce qui est passif reçoit l'action de l'agent selon son mode. Si donc une chose est naturellement faite pour être modifiée par un être actif d'une modification naturelle et spirituelle, la modification naturelle précède la modification spirituelle, comme l'être naturel l'être intentionnel. Mais si une chose est faite seulement pour être modifiée spirituellement, il n'est pas nécessaire qu'elle le soit naturellement, comme on le voit à l'égard de l'air qui n'est pas susceptible de recevoir la couleur selon l'être naturel, mais seulement selon l'être spirituel, et c'est pour cela qu'il n'est modifié que de cette manière; tandis qu'au contraire

(1) Elle produit une modification dans les organes d'où résultent les sensations pénibles et en général une altération de l'organe lui-même; ce qui est incompatible avec l'impassibilité.

les corps inanimés ne sont modifiés par les qualités sensibles que naturellement et ils ne le sont pas spirituellement. Or, dans les corps glorieux il ne pourra pas y avoir de modification naturelle, et c'est pour cela qu'il n'y aura qu'une modification spirituelle.

Il faut répondre au *troisième*, que comme l'organe de la sensibilité recevra des espèces nouvelles; de même le sens commun portera un jugement nouveau, mais l'intellect n'en fera pas de même. C'est d'ailleurs ce qui arrive dans celui qui voit une chose qu'il a connue auparavant. Quand saint Augustin dit (*De Trin.* lib. xv, cap. 16) que nos pensées ne seront plus inconstantes, il s'agit des pensées de l'intelligence, ce qui n'a pas de rapport à notre thèse.

Il faut répondre au *quatrième*, que quand de deux choses l'une est la raison de l'autre, l'âme en s'occupant de l'une n'est pas empêchée de s'occuper de l'autre ; comme le médecin, quand il voit l'urine, n'en peut pas moins considérer les règles de l'art sur les couleurs des urines, et même il les considère mieux. Et parce que les saints voient Dieu comme la raison de tout ce qu'ils font ou de tout ce qu'ils connaissent, il en résulte que la contemplation divine ne les empêche point de s'occuper des choses sensibles qu'ils doivent sentir, ou de toutes les autres choses qu'ils doivent contempler ou faire ; mais c'est plutôt le contraire. — Ou bien il faut dire qu'une puissance est gênée dans ses actes, quand une autre puissance agit vivement, parce qu'une seule puissance ne suffit pas par elle-même à une opération aussi intense, à moins qu'on ne lui vienne en aide par ce que le principe de vie aurait dû communiquer aux autres puissances ou aux autres membres. Et parce que dans les saints toutes les puissances seront très-parfaites, l'une pourra agir avec intensité, sans nuire pour cela à l'action de l'autre, comme cela s'est fait dans le Christ.

ARTICLE IV.— TOUS LES SENS SERONT-ILS EN ACTE DANS LES BIENHEUREUX APRÈS LA RÉSURRECTION ?

1. Il semble que tous les sens ne seront pas alors en acte. Car le tact est le premier entre tous les autres sens, comme le dit Aristote (*De an.* lib. II, text. 27, et lib. III, text. 66). Or, les corps glorieux n'auront pas le sens du tact en acte ; parce que le sens du tact est mis en acte par la modification que reçoit le corps animal d'un corps extérieur qui prédomine par l'une des qualités actives ou passives que le tact doit discerner ; et cette modification ne pourra avoir lieu. Tous les sens ne seront donc pas en acte.

2. Le sens du goût sert à l'acte de la puissance nutritive. Or, après la résurrection cet acte n'existera plus, comme nous l'avons dit (quest. LXXXI, art. 4). Le goût existerait donc inutilement.

3. Après la résurrection rien ne se corrompra, parce que la créature entière sera environnée d'une certaine puissance d'incorruptibilité. Or, le sens de l'odorat ne peut exercer son acte qu'autant qu'une certaine corruption est produite ; parce qu'on ne sent l'odeur qu'autant qu'il y a une certaine évaporation qui consiste dans une dissolution quelconque. Le sens de l'odorat n'existera donc pas dans son acte.

4. L'ouïe sert à s'instruire, comme on le voit (lib. *De sensu et sensato*, cap. 1). Or, après la résurrection il ne sera plus nécessaire aux bienheureux de s'instruire par le moyen des choses sensibles, parce qu'ils seront remplis de la sagesse divine par la vision de Dieu lui-même. L'ouïe n'existera donc plus.

5. La vision résulte de ce que l'espèce de la chose qu'on voit est reçue dans la prunelle. Or, cela ne pourra plus avoir lieu après la résurrection dans les bienheureux. Donc la vue qui est cependant le sens le plus noble

ne sera plus en acte. Voici la preuve de la mineure. Ce qui est lumineux en acte n'est pas susceptible de recevoir une espèce visible. Ainsi un miroir placé directement sous un rayon de soleil ne représente pas l'image du corps qu'on lui présente. Or, la prunelle sera douée de clarté, comme le corps tout entier. Elle ne recevra donc plus l'espèce des corps colorés.

6. D'après la perspective tout ce qu'on voit est vu sous un angle. Or, cela ne convient pas aux corps glorieux. Ils n'auront donc pas le sens de la vue en acte. Voici la preuve de la mineure. Toutes les fois qu'on voit une chose sous un angle, il faut que l'angle soit proportionné à la distance de la chose qu'on voit; parce que ce qu'on voit à une plus grande distance paraît moindre et sous un angle plus petit; par conséquent il pourrait se faire que l'angle fût tellement petit qu'on ne vît plus rien de l'objet. Si donc un œil glorieux voit sous un angle, il faut qu'il voie à une distance déterminée, et par conséquent qu'il ne voie pas plus loin que nous ne voyons maintenant, ce qui paraît très-absurde. Il semble donc que le sens de la vue n'existera pas en acte dans les corps glorieux.

Mais c'est le *contraire*. La puissance qui est jointe à l'acte est plus parfaite que celle qui ne l'est pas. Or, la nature humaine aura dans les bienheureux la plus grande perfection. Ils auront donc tous les sens en acte.

Les puissances sensitives sont plus voisines de l'âme que le corps. Or, le corps sera récompensé ou puni à cause des mérites de l'âme ou de ses démérites. Donc tous les sens seront aussi récompensés dans les bienheureux et punis dans les méchants, selon la délectation et la douleur ou la tristesse qui consistent dans l'opération des sens.

CONCLUSION. — Puisqu'après la résurrection il ne doit y avoir de la part du moyen ou de l'objet aucun défaut quant à la sensation, sinon par rapport à l'objet du goût, tous les sens seront alors en acte, à l'exception seule du goût, à moins qu'on ne dise qu'il existe en acte par suite de l'action que doit exercer sur la langue une certaine humeur qui y est adjointe.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent que toutes les puissances des sens existeront dans les corps glorieux, mais qu'il n'y aura que deux sens en acte, le tact et la vue : ce ne sera pas la faute des sens, s'ils ne sont pas en acte, mais la faute du milieu et de l'objet. Ces puissances n'existeront pas pour cela inutilement, parce qu'elles serviront à l'intégrité de la nature humaine et à la manifestation de la sagesse du Créateur. Mais cette opinion ne paraît pas exacte; parce que le milieu pour ces deux sens est le même que pour les autres. Car pour la vue le milieu c'est l'air qui est aussi le milieu pour l'ouïe et l'odorat, comme on le voit (*De an.* lib. II, text. 76 et 97). De même le goût a un milieu qui lui est uni, comme le tact, puisque le goût est un certain tact, ainsi qu'on le voit (*ibid.* text. 28 et 94). Il y aura aussi l'odeur qui est l'objet de l'odorat, puisque l'Eglise chante que les corps des saints répandront l'odeur la plus suave. Il y aura aussi dans le ciel des louanges vocales; d'où il est dit (glos. ord.) sur ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXLIX) : *Exaltationes Dei in gutture eorum*, que les cœurs et les langues ne cesseront de louer Dieu. Cette glose répète la même chose sur ces paroles (II. Esd. XII) : *In canticis et cymbalis*, etc. — C'est pourquoi il faut dire avec d'autres auteurs que l'odorat et l'ouïe y existeront en acte, mais le goût ne peut être en acte qu'autant qu'il est modifié par une nourriture ou une boisson qu'on a prise, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXXXI, art. 4), à moins qu'on ne dise que le goût sera mis en acte par l'action qu'exercera sur la langue l'humidité qui lui est adjointe.

Il faut répondre au *premier* argument, que les qualités que le tact perçoit sont celles qui constituent le corps animal. Par conséquent le corps de l'animal dans l'état présent est fait pour être modifié par les qualités tangibles d'une modification naturelle et spirituelle provenant de l'objet du tact. C'est pourquoi on dit que le tact est le sens le plus matériel, parce qu'il y a une plus grande modification matérielle qui lui est adjointe. Toutefois la modification matérielle ne se rapporte que par accident à l'acte de la sensation qui est produite par la modification spirituelle. C'est pourquoi dans les corps glorieux dont l'impassibilité exclut le changement naturel, il n'y aura qu'une modification spirituelle provenant des qualités tangibles; comme cela existait dans le corps d'Adam que le feu n'aurait pu brûler et que le glaive n'aurait pu couper, quoiqu'il eût éprouvé la sensation de toutes ces choses.

Il faut répondre au *second*, que le goût, selon qu'il perçoit les aliments, n'existera plus en acte; mais selon qu'il juge des saveurs, il pourra peut-être encore exister de la manière que nous avons dite (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y en a qui ont supposé que l'odeur n'était rien autre chose qu'une évaporation de fumet. Mais cette hypothèse ne peut être véritable : ce qui est évident puisque les vautours accourent des lieux les plus éloignés à l'odeur qu'ils perçoivent des cadavres; quoiqu'il ne soit pas possible qu'une évaporation quelconque provienne d'un cadavre à des lieux si éloignés, quand même il se résoudrait tout entier en vapeurs, et surtout lorsqu'on observe que les choses sensibles agissent à une distance égale sur toutes les parties. L'odeur modifie donc quelquefois le milieu et l'instrument de la sensation d'une modification spirituelle, sans qu'aucune évaporation atteigne l'organe (1). Mais si on requiert une certaine évaporation, c'est que l'odeur est empêchée dans les corps par une certaine humidité; et il faut une certaine dissolution pour qu'on la perçoive. Au contraire dans les corps glorieux l'odeur sera dans sa dernière perfection et elle ne sera gênée d'aucune manière par l'humide; par conséquent elle produira une modification spirituelle, comme celle que produit l'odeur qui s'exhale des vapeurs. Le sens de l'odorat existera donc dans les saints parce qu'il ne sera empêché par aucune humidité, et il connaîtra non-seulement les fortes odeurs, comme il arrive maintenant à cause de l'humidité excessive du cerveau, mais il connaîtra même leurs nuances les plus délicates.

Il faut répondre au *quatrième*, que la louange vocale existera dans le ciel (quoiqu'il y en ait qui soient d'un avis différent), et elle n'impressionnera l'organe de l'ouïe dans les bienheureux que d'une manière spirituelle; cet organe n'existera pas pour qu'ils s'instruisent, mais pour la perfection des sens et leur délectation. Nous avons dit comment la voix pourra alors se former (*Sent.* lib. II, dist. 2, quest. II, art. 2 ad 5).

Il faut répondre au *cinquième*, que l'intensité de la lumière n'empêche pas la réception spirituelle de l'espèce de la couleur, pourvu qu'elle demeure dans la nature d'un corps diaphane : ce qui est évident par la propriété de l'air qui à quelque degré qu'il soit illuminé peut servir de milieu à la vue, et qui fait voir les choses d'autant plus clairement qu'il est illuminé davantage, à moins qu'il n'y ait défaut de la part de la faiblesse de l'organe. Si en opposant directement un miroir au rayon du soleil il ne

(1) Il est inutile de faire ici remarquer que cette observation est en contradiction avec la physiologie actuelle; car il est certain que l'odorat n'est excité qu'autant qu'il est frappé par les émanations ou les exhalaisons des corps.

rend pas l'image du corps qu'on lui présente, ce n'est pas parce qu'il est empêché de la recevoir, mais c'est parce que la réverbération n'a pas lieu. Car il faut pour que l'image se montre dans un miroir qu'il se fasse une réverbération sur un corps obscur, et c'est pour ce motif que dans les miroirs on ajoute du plomb au verre. Comme le rayon du soleil empêche cette obscurité, il en résulte qu'on ne peut pas voir d'image dans le miroir. Mais la clarté du corps glorieux n'enlève pas à la prunelle sa transparence, parce que la gloire ne détruit pas la nature. Par conséquent la vivacité de la clarté dans la prunelle rend la vue perçante plutôt qu'elle ne lui nuit.

Il faut répondre au *sixième*, que plus les sens sont parfaits, et plus l'impression qui doit leur faire percevoir leur objet doit être faible. Or, plus l'angle sous lequel l'objet visible frappe la vue est petit, et moindre doit être la modification de l'organe. D'où il suit qu'une vue forte peut mieux voir un objet éloigné qu'une vue faible, parce que plus l'objet est éloigné et plus l'angle sous lequel on le voit est petit. Et parce que la vue du corps glorieux sera très-parfaite, il pourra voir par suite de l'impression la plus légère; par conséquent il pourra voir sous un angle beaucoup moindre qu'il ne le peut maintenant et par conséquent de beaucoup plus loin.

QUESTION LXXXIII.

DE LA SUBTILITÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX.

Nous avons ensuite à nous occuper de la subtilité des corps des bienheureux. A cet égard six questions se présentent : 1° La subtilité est-elle une propriété du corps glorieux? — 2° La raison de cette subtilité peut-elle exister dans le même lieu avec un autre corps qui ne serait pas glorieux? — 3° Deux corps peuvent-ils exister simultanément dans le même lieu par miracle? — 4° Un corps glorieux peut-il exister dans un même lieu avec un autre corps glorieux?— 5° Le corps glorieux exige-t-il nécessairement un lieu qui lui soit égal? — 6° Le corps glorieux est-il palpable?

ARTICLE I. — LA SUBTILITÉ EST-ELLE UNE PROPRIÉTÉ DU CORPS GLORIEUX (1)?

1. Il semble que la subtilité ne soit pas une propriété du corps glorieux. Car la propriété de la gloire surpasse la propriété de la nature, comme la clarté de la gloire surpasse la clarté du soleil qui est la plus grande dans la nature. Si donc la subtilité est une propriété du corps glorieux, il semble que le corps glorieux doive être plus subtil que tout ce qu'il y a de subtil dans la nature, et par conséquent il sera plus subtil que le vent et l'air; ce qui est l'hérésie que saint Grégoire a condamnée à Constantinople, comme il le rapporte lui-même (*Moral.* lib. XIV, cap. 29).

2. Comme le chaud et le froid sont des qualités des corps simples, c'est-à-dire des éléments, de même aussi la subtilité. Or, la chaleur et les autres qualités des éléments ne seront pas plus intenses dans les corps glorieux que maintenant; et même elles seront plus tempérées. Ils n'auront donc pas non plus une subtilité plus grande que maintenant.

3. La subtilité existe dans les corps à cause de leur peu de matière. Ainsi nous appelons plus subtils les corps qui ont moins de matière sous des dimensions égales; par exemple le feu est plus subtil que l'air, l'air plus subtil que l'eau et l'eau plus subtile que la terre. Or, il y aura autant de matière dans les corps glorieux qu'il y en a maintenant, et leurs dimensions ne seront pas plus grandes. Ils ne seront donc pas plus subtils alors qu'ils le sont maintenant.

(1) La subtilité est cette qualité du corps qui le rendra parfaitement soumis à l'âme, de telle sorte qu'elle exerce par lui toutes ses opérations sans être empêchée par le sommeil, la nourriture, la boisson ou d'autres causes semblables.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. *Cor.* xv. 44) : *On sème un corps animal, il ressuscitera un corps spirituel,* c'est-à-dire semblable à l'esprit. Or, la subtilité de l'esprit surpasse toute subtilité corporelle. Les corps glorieux seront donc très-subtils.

Plus les corps sont nobles et plus ils sont subtils. Or, les corps glorieux sont les plus nobles. Donc ils sont les plus subtils.

CONCLUSION. — Puisqu'en raison de l'âme glorifiée on dit que le corps glorieux est spirituel, c'est avec raison que la subtilité est considérée comme une propriété du corps glorieux qui résulte de la puissance spirituelle.

Il faut répondre que le mot de subtilité vient de la puissance de pénétration. D'où il est dit (*De gen.* lib. II, text. 10) que le subtil est ce qui peut remplir les parties et les parties des parties. Or, la pénétrabilité dans les corps résulte de deux choses : 1° du peu de quantité ou de la ténuité qui existe principalement selon la profondeur et selon la largeur, mais non selon la longueur ; parce que la pénétration s'exerce dans le sens de la profondeur, et par conséquent la longueur ne lui nuit pas ; 2° du peu de matière ; d'où l'on appelle rares les choses subtiles ; et parce que dans les corps rares la forme prédomine le plus sur la matière, il s'ensuit que le mot de subtilité a été transféré aux corps qui sont le plus parfaitement soumis à la forme et qui sont perfectionnés par elle de la manière la plus complète. C'est ainsi que nous disons que la subtilité existe dans le soleil et la lune et dans les autres corps de cette nature ; comme on peut appeler subtil l'or et tous les autres corps semblables, quand ils atteignent de la manière la plus parfaite leur être et la vertu de leur espèce. Et parce que les choses incorporelles n'ont ni quantité, ni matière, le mot de subtilité leur est appliqué par métaphore non-seulement en raison de leur substance, mais encore en raison de leur vertu. Car, comme on appelle subtil ce qui a la vertu de pénétrer, parce qu'il parvient jusqu'aux entrailles de la chose ; de même on dit que l'entendement est subtil, parce qu'il arrive à voir les principes intrinsèques et les propriétés naturelles latentes des choses. Pareillement on dit que quelqu'un a la vue subtile, parce qu'il peut percevoir jusqu'au moindre objet ; et il en est de même des autres sens. — D'après cela les divers auteurs ont attribué de différentes manières la subtilité aux corps glorieux. En effet, il y a des hérétiques, comme le rapporte saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIII, cap. 22), qui leur ont attribué la subtilité de la même manière qu'on dit que les substances spirituelles sont subtiles, et qui ont prétendu que dans la résurrection le corps se changera en esprit, et que c'est pour ce motif que l'Apôtre appelle *spirituels* les corps ressuscités (I. *Cor.* xv). Mais cela ne peut se soutenir : 1° parce que le corps ne peut se changer en esprit puisqu'ils n'ont pas la même matière ; ce que Boëce prouve aussi dans son livre des deux natures (aliquant. à med.) ; 2° parce que si cela était possible, le corps étant changé en esprit, ce ne serait pas l'homme, qui est naturellement composé d'une âme et d'un corps, qui ressusciterait ; 3° parce que si l'Apôtre avait eu cette pensée, comme il appelle spirituels les corps, pour la même raison il appellerait animaux les corps qui ont été changés en âme ; ce qui est évidemment faux. — D'où certains hérétiques ont dit que le corps subsistera dans la résurrection, mais qu'il sera subtil par manière de raréfaction, de telle sorte que les corps humains seront aériens dans la résurrection ou semblables au vent (1), comme

(1) Cette erreur fut celle du patriarche Eutychius que nous avons déjà rapportée d'après saint Grégoire.

le raconte saint Grégoire (*Moral.* lib. xiv, cap. 29). Mais cela n'est pas non plus soutenable, parce qu'après sa résurrection le Seigneur a eu un corps palpable, comme on le voit (Luc. ult.), quoiqu'il dût être éminemment subtil. Et en outre le corps humain ressuscitera avec ses chairs et ses os, comme le corps du Christ, qui disait (Luc. ult. 39) : *Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai,* et nous pouvons répéter avec Job (xix, 26) : *Je verrai dans ma chair Dieu mon Sauveur.* Or, la nature de la chair et des os n'est pas compatible avec cette raréfaction. — C'est pourquoi il faut assigner aux corps glorieux une autre espèce de subtilité de telle sorte qu'on les appelle subtils à cause de leur perfection absolue. Il y en a qui leur attribuent cette perfection en raison de la cinquième essence qui dominera alors en eux principalement ; ce qui est impossible : 1° parce que rien de la cinquième essence ne peut entrer dans la composition d'un corps, comme nous l'avons prouvé (in *Sent.* lib. ii, dist. 12, quest. i, art. 1) ; 2° parce qu'en supposant qu'elle entre dans la composition du corps humain, on ne pourrait concevoir qu'elle dominât alors plus que maintenant sur la nature élémentaire, à moins que les corps humains, sous le rapport de la quantité, ne tinssent davantage à la nature céleste, et dans ce cas ils n'auraient pas la même taille, à moins qu'on ne retranchât quelque chose de la matière élémentaire (ce qui répugne à l'intégrité des corps ressuscités) ou que la nature élémentaire ne revêtît les propriétés de la nature céleste par suite de son empire sur le corps et qu'alors la vertu naturelle ne devînt la cause de la propriété glorieuse ; ce qui paraît absurde. — C'est pour ce motif que d'autres disent que cette perfection qui fait dire que les corps humains sont subtils proviendra de l'empire de l'âme glorifiée sur le corps dont elle est la forme ; c'est en raison de cet empire qu'on dit que le corps glorieux est spirituel, parce qu'il est absolument soumis à l'esprit. Or, la soumission première par laquelle le corps est soumis à l'âme a pour but de le faire participer à son être spécifique, comme la matière à la forme ; et il lui est ensuite soumis pour les autres opérations de l'âme, selon que l'âme est son principe moteur. C'est pourquoi la première raison de la spiritualité du corps vient de la subtilité et ensuite de l'agilité et des autres propriétés des corps glorieux. C'est pour cela qu'en parlant de la spiritualité l'Apôtre a dit un mot de la subtilité, d'après l'explication des Pères. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Mor.* lib. xiv, cap. 29) que le corps glorieux est appelé subtil par l'effet de la puissance spirituelle. — Ainsi est évidente la solution des objections qui reposent sur la subtilité provenant de la raréfaction.

ARTICLE II. — EN RAISON DE CETTE SUBTILITÉ EST-IL CONVENABLE QU'UN CORPS GLORIEUX SOIT DANS UN MÊME LIEU AVEC UN AUTRE CORPS QUI N'EST PAS GLORIEUX ?

1. Il semble qu'en raison de cette subtilité il convienne à un corps d'exister simultanément dans le même lieu avec un autre corps qui ne serait pas glorieux. Car, comme le dit saint Paul (*Phil.* iii, 21) : *Il transformera notre corps vil et abject afin de le rendre conforme à son corps glorieux.* Or, le corps du Christ a pu exister simultanément avec un autre corps dans un même lieu, ce qui est évident, puisqu'après sa résurrection il est entré près de ses disciples, les portes étant fermées, comme il est dit (Joan. xx). Les corps glorieux pourront donc aussi, en raison de leur subtilité, exister dans le même lieu avec d'autres corps qui ne seraient pas glorieux.

2. Les corps glorieux seront plus nobles que tous les autres. Or, maintenant il y en a qui, en raison de leur noblesse, peuvent exister simultané-

ment avec d'autres corps, tels que les rayons solaires. Donc, à plus forte raison, cette propriété conviendra aux corps glorieux.

3. Le corps céleste ne peut être divisé, du moins quant à la substance des sphères. D'où il est dit (Job, XXXVII, 18) que *les cieux ont été affermis comme avec l'airain le plus solide*. Si donc un corps ne peut exister simultanément avec un autre corps dans un même lieu en raison de sa subtilité, il ne pourra jamais s'élever jusqu'au ciel empyrée; ce qui est erroné.

4. Un corps qui ne peut exister simultanément avec un autre corps, peut être empêché dans son mouvement par l'obstacle qu'on lui présente ou bien être enfermé. Or, cela ne pourra arriver aux corps glorieux. Ils peuvent donc exister simultanément dans le même lieu avec d'autres corps.

5. Ce que le point est au point, la ligne l'est à la ligne, la surface à la surface et le corps au corps. Or, deux points peuvent exister simultanément, comme on le voit quand deux lignes se touchent, et il en est de même de deux lignes dans le contact de deux surfaces et de deux surfaces dans le contact de deux corps; parce que les choses contiguës sont celles dont les extrêmes existent simultanément, comme on le voit (*Phys.* lib. VI, in princ. lib.). Il n'est donc pas contraire à la nature d'un corps de pouvoir exister simultanément dans le même lieu avec un autre corps. Et comme le corps glorieux aura toute la noblesse compatible avec la nature du corps, il s'ensuit que le corps glorieux, en raison de sa subtilité, aura le pouvoir d'exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu.

Mais c'est le *contraire*. Boëce dit (lib. *De Trin.*) : La variété des accidents produit la différence numérique. En effet trois hommes ne diffèrent ni par le genre, ni par l'espèce, mais par leurs accidents. Car si nous séparons d'eux absolument tous les accidents, ils occupent néanmoins tous un lieu différent que nous ne pouvons d'aucune manière supposer unique. Par conséquent si l'on suppose que deux corps existent dans un même lieu, il n'y en aura qu'un seul numériquement.

Les corps glorieux auront plus de rapports de convenance avec le lieu que les esprits des anges. Or, les esprits des anges, comme quelques-uns le disent, ne pourraient être distingués numériquement, s'ils n'existaient dans des lieux différents. Et c'est pour cela qu'ils supposent qu'il est nécessaire qu'ils existent dans un lieu et qu'ils n'ont pu être créés avant le monde. Donc à plus forte raison doivent-ils dire que deux corps quels qu'ils soient ne peuvent exister simultanément dans un même lieu.

CONCLUSION. — Puisqu'il est de l'essence du corps composé de matière et de forme d'être sensible et de remplir un lieu, il ne peut convenir d'aucune manière au corps glorieux de pouvoir en raison de sa subtilité exister simultanément avec un corps non glorieux, si ce n'est en vertu de l'opération divine, pour la perfection de la gloire.

Il faut répondre qu'on ne peut pas dire que le corps glorieux en raison de sa subtilité ait le pouvoir d'exister avec un autre corps dans le même lieu, à moins que la subtilité ne lui enlève ce qui l'empêche maintenant d'exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu. Or, il y en a qui disent que ce qui l'en empêche dans cet état, c'est sa corpulence qui lui fait remplir le lieu, et que cette corpulence sera détruite en lui par la subtilité. Mais cette opinion ne peut se soutenir pour deux motifs. 1° Parce que la corpulence que la subtilité enlève est un défaut; car c'est un déréglement de la matière qui n'est pas parfaitement contenue sous sa forme. En effet tout

ce qui appartient à l'intégrité du corps ressuscitera en lui aussi bien du côté de la forme que du côté de la matière. Or, la propriété qu'a le corps de remplir un lieu, il la possède parce qu'elle appartient à l'intégrité de sa nature et non en raison d'une imperfection naturelle. Car puisque le plein est opposé au vide, une chose ne remplit pas un lieu du moment que quand on l'y place, le lieu n'en reste pas moins vide. Aristote définit d'ailleurs le vide (*Phys.* lib. IV, text. 57 et 58) un lieu qui n'est pas rempli par un corps sensible. Et on dit qu'un corps est sensible en raison de sa matière, et de sa forme, et des accidents naturels qui appartiennent tous à l'intégrité de sa nature. Il est aussi constant que le corps glorieux sera sensible au tact, comme on le voit par le corps du Seigneur (Luc. ult.). Car il ne manquera ni de la matière, ni de la forme, ni des accidents naturels, comme le chaud et le froid, etc. D'où il est évident que le corps glorieux, malgré sa subtilité, remplira le lieu. Car il semble insensé de dire que le lieu où sera un corps glorieux sera vide. 2° Leur raisonnement ne vaut rien; parce que empêcher la coexistence d'un corps dans un même lieu, c'est plus que de remplir ce lieu. Car si nous supposons que les dimensions existent séparées sans la matière, elles ne remplissent pas le lieu. Ainsi il y en a qui en admettant le vide ont dit que c'était le lieu où ces dimensions existent sans un corps sensible. Cependant ces dimensions ne peuvent exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 8 et 76, et *Met.* lib. III, text. 27) où il trouve répugnant que le corps mathématique, qui n'est rien autre chose que les dimensions séparées, existe simultanément avec un autre corps naturel sensible. Par conséquent, en supposant que la subtilité du corps glorieux lui enlève la propriété de remplir le lieu, il ne s'ensuivrait pas cependant qu'il pût exister pour cela avec un autre corps dans un même lieu; parce qu'en enlevant ce qui est moins on n'enlève pas pour cela ce qui est plus. — Il faut donc dire que ce qui empêche notre corps maintenant d'exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu, ne pourra d'aucune manière être séparé de lui par la subtilité. Car rien ne peut empêcher un corps d'être placé simultanément dans le même lieu avec un autre, sinon ce qui requiert en lui une diversité de situation. Car il n'y a que ce qui est cause de la diversité qui empêche l'identité. Or, aucune qualité du corps ne requiert cette distinction de situation; parce qu'on ne doit pas au corps une situation en raison de sa qualité. Par conséquent si l'on enlève au corps sensible la propriété d'être chaud et froid, grave ou léger, la nécessité de cette distinction subsiste néanmoins en lui, comme on le voit d'après Aristote (*Phys.* lib. IV) et comme cela est évident de soi-même. Pareillement la matière ne peut pas être cause de la nécessité de cette distinction; parce que la situation n'arrive à la matière que par l'intermédiaire de la quantité commensurable. Sa forme n'a également une situation qu'autant qu'elle la tient de la matière. Il faut donc que la nécessité de la distinction des deux corps dans la situation résulte de la nature de la quantité commensurable, à laquelle la situation convient par elle-même. Car elle entre dans sa définition, puisque la quantité commensurable est la quantité ayant une situation. D'où il suit qu'en écartant toutes les autres propriétés qui sont dans la chose, la nécessité de cette distinction se trouve dans la quantité commensurable seule. Car si on prend une ligne séparée, il faut, s'il y a deux lignes, ou deux parties de la même ligne, qu'elles soient distinctes dans la situation; autrement une ligne ajoutée à une ligne ne la rendrait pas plus grande, ce qui est contraire aux concep-

tions communes de l'esprit (1). Et il en est de même des surfaces et des corps mathématiques. Et parce que la situation est due à la matière, selon qu'elle est soumise à la dimension, cette nécessité découle de là sur la matière qui occupe une situation, et comme il n'est pas possible que deux lignes ou deux parties d'une ligne existent sans être distinctes selon la situation, de même il est impossible qu'il y ait deux matières ou deux parties de la matière sans qu'il y ait une distinction de situation. Et parce que la distinction de la matière est le principe de la distinction des individus, il en résulte ce que dit Boëce (lib. *De Trin.* circ. princ.), c'est que nous ne pouvons d'aucune manière nous figurer que deux corps soient dans un même lieu; de telle sorte que la distinction des individus requiert au moins cette diversité d'accidents. Comme la subtilité n'enlève pas au corps glorieux ses dimensions, il s'ensuit qu'il ne lui enlève d'aucune manière cette nécessité de distinction de situation par rapport à un autre corps. C'est pourquoi le corps glorieux n'aura pas, en raison de sa subtilité, le pouvoir d'exister simultanément avec un autre corps, mais il le pourra par l'effet de l'opération divine (2). Ainsi comme le corps de saint Pierre n'a pas dû à une de ses propriétés naturelles de guérir les malades par son ombre, mais que cela se faisait par la puissance divine pour l'édification de la foi; de même la puissance divine fera que le corps glorieux puisse exister simultanément avec un autre corps pour la perfection de la gloire.

Il faut répondre au *premier* argument, que le corps du Christ n'a pas dû à sa subtilité de pouvoir exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu, mais cela s'est fait par la vertu de la divinité après sa résurrection, comme à sa naissance. D'où saint Grégoire dit (hom. XXVI in Evang. à princ.) : Illud corpus Domini intravit ad discipulos, januis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis. Il n'est donc pas nécessaire que cette propriété convienne aux corps glorieux en raison de leur subtilité.

Il faut répondre au *second*, que la lumière n'est pas un corps, comme nous l'avons dit (lib. II, dist. 13, quest. I, art. 3, et part. I, quest. LXVII, art. 2). L'objection part donc de principes faux.

Il faut répondre au *troisième*, que le corps glorieux passera à travers les sphères des cieux (3) sans qu'elles se rompent, non par la force de sa subtilité, mais par l'effet de la puissance divine qui viendra en aide aux élus pour toutes choses selon leur volonté.

Il faut répondre au *quatrième*, que par là même que Dieu assistera les bienheureux à volonté pour toutes les choses qu'ils voudront, il s'ensuit qu'ils ne pourront pas être enfermés ou incarcérés.

Il faut répondre au *cinquième*, que comme le dit Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 9 et 47) : Le lieu ne convient pas au point; par conséquent si on dit qu'il est dans un lieu ce n'est que par accident; parce que le corps dont il est le terme y est lui-même. Comme la totalité du lieu répond à la totalité du corps; de même le terme du lieu répond au terme du corps. Mais il arrive qu'un même terme existe dans deux lieux, comme il arrive que deux lignes se terminent à un même point. C'est pour cela que quoique

(1) Par conceptions communes saint Thomas entend les vérités - principes qui sont admises de tout le monde et qui sont exprimées par les axiomes.

(2) Saint Thomas ne nie pas la possibilité de la chose, seulement il prétend qu'elle ne peut avoir lieu que par un miracle. Il soutient la même doctrine (quodlib. I, art. 21, et part. III, quæst. LIV, art. 1 ad 1), et son sentiment est celui de Durand (*Sent.* IV, dist. 44, q. V), de Rich. (in *Sent.* IV, dist. 49, quæst. V).

(3) On supposait les divers cieux enchâssés dans des sphères solides, d'après le système de Ptolémée.

deux corps ne puissent exister que dans des lieux différents, cependant le même terme de deux lieux répond aux deux termes de deux corps; et c'est ce qui fait dire que les extrémités de deux corps qui se touchent existent ensemble.

ARTICLE III. — PEUT-IL SE FAIRE PAR MIRACLE QUE DEUX CORPS EXISTENT DANS UN MÊME LIEU?

1. Il semble qu'il ne puisse se faire par miracle que deux corps existent dans le même lieu. Car il ne peut se faire par miracle que deux corps soient tout à la fois deux et un; parce que ce serait faire que les contradictoires existent simultanément. Or, si on supposait que deux corps existent ensemble, il s'ensuivrait que ces deux corps n'en feraient qu'un. Il n'est donc pas possible que cela se fasse par miracle. Voici la preuve de la mineure. Soient deux corps dans un même lieu, dont l'un serait désigné par A et l'autre par B. Ou les dimensions de A seront les mêmes que les dimensions du lieu, ou elles seront différentes. Si elles sont différentes, elles seront donc des dimensions séparées, ce que l'on ne peut supposer, parce que les dimensions qui existent entre les limites d'un lieu ne sont dans un sujet qu'autant qu'elles existent dans un corps qui y est placé. Si elles sont les mêmes, pour la même raison les dimensions de B seront les mêmes que les dimensions du lieu. Et comme toutes les choses qui sont les mêmes à l'égard d'une seule et même troisième sont les mêmes entre elles, il s'ensuivra que les dimensions de A et de B seront les mêmes. Et comme deux corps ne peuvent pas plus avoir les mêmes dimensions que la même blancheur, il en résultera que A et B qui faisaient deux corps, n'en seront plus qu'un, et que par conséquent ils seront tout à la fois un et deux.

2. On ne peut pas faire par miracle quelque chose qui soit contraire aux conceptions générales de l'esprit. Par exemple, on ne peut pas faire que la partie ne soit pas moindre que le tout, parce que les choses contraires aux conceptions communes impliquent directement une contradiction. On ne peut pas non plus faire quelque chose qui soit contraire aux conclusions géométriques qui sont infailliblement déduites des principes généraux, comme par exemple que les trois angles d'un triangle ne vaillent pas deux angles droits. On ne peut pas non plus faire dans une ligne quelque chose qui soit contraire à la définition de la ligne; parce que séparer la définition de l'objet défini, c'est établir deux choses contradictoires. Or, l'existence de deux corps dans un même lieu est contraire aux principes généraux de l'esprit, aux conclusions de la géométrie et à la définition de la ligne. On ne peut donc pas faire cela par miracle. Voici la preuve de la mineure. Une conclusion de géométrie, c'est que deux cercles ne se touchent que par un point. Or, si deux corps circulaires étaient dans le même lieu, deux cercles pris en eux se toucheraient dans toute leur étendue. Il est aussi contraire à la définition de la ligne que d'un point à un autre il y ait plus d'une ligne droite; ce qui arriverait si deux corps existaient dans un même lieu, parce qu'entre deux points désignés sur les différentes surfaces du lieu il y aurait les deux lignes droites des deux corps qui s'y trouveraient placés.

3. Il semble qu'on ne puisse faire par miracle qu'un corps enfermé dans un autre corps ne soit pas dans un lieu; parce qu'alors il aurait un lieu commun et non un lieu propre; ce qui ne peut pas être. Or, ce serait la conséquence de l'existence de deux corps dans un même lieu. Cela ne peut donc se faire par miracle. Voici la preuve de la mineure. Qu'il y ait

dans un même lieu deux corps dont l'un soit plus grand que l'autre sous toutes les dimensions, le corps moindre sera enfermé dans le plus grand, et le lieu du corps le plus grand sera son lieu commun ; mais il n'aura pas de lieu propre, parce qu'il n'y aura pas de surface corporelle particulière qui le renferme ; ce qui est de l'essence du lieu. Il n'aura donc pas un lieu propre.

4. Le lieu répond proportionnellement à l'objet qui l'occupe. Or, il ne peut jamais se faire par miracle que le même corps existe simultanément en des lieux divers, sinon par une conversion, comme il arrive au sacrement de l'autel. On ne peut donc faire par miracle d'aucune manière que deux corps existent à la fois dans un même lieu.

Mais c'est le *contraire*. La B. Vierge a mis au monde miraculeusement son Fils. Or, dans cet enfantement merveilleux il a fallu que deux corps existassent simultanément dans un même lieu : quia corpus pueri exiens claustra pudoris non fregit. Il peut donc se faire miraculeusement que deux corps existent à la fois dans le même lieu.

On peut démontrer la même chose, parce que le Seigneur est entré près de ses disciples les portes étant fermées (Joan. xx).

CONCLUSION. — Puisque Dieu comme cause première peut conserver une chose sans faire usage des causes secondes, on doit avouer qu'il peut se faire miraculeusement que deux corps existent simultanément dans un même lieu.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), il est nécessaire que deux corps existent en deux lieux, parce que la diversité de la matière exige une distinction dans la situation. C'est pourquoi nous voyons que quand deux corps n'en font plus qu'un, l'être distinct de l'un et de l'autre est détruit, et ils acquièrent ensemble un être qui n'est plus distinct, comme on le voit pour les mélanges. Il ne peut donc pas se faire que deux corps restent deux et qu'ils existent cependant ensemble, à moins que l'un et l'autre ne conservent l'être distinct qu'ils avaient auparavant, selon qu'ils étaient l'un et l'autre un être indivis en soi et séparé des autres. Mais cet être distinct dépend des principes essentiels de la chose comme de ses causes prochaines, et il dépend de Dieu comme de sa cause première. Et parce que la cause première peut conserver l'être à une chose sans l'action des causes secondes, comme on le voit par la première proposition du livre *des Causes*, il s'ensuit que par la puissance divine et par elle seule il peut se faire que l'accident existe sans le sujet, ainsi qu'on le voit au sacrement de l'autel, et il peut se faire que l'être d'un corps demeure distinct d'un autre corps, quoique sa matière ne soit pas distincte pour la situation de la matière d'un autre corps ; et par conséquent il peut se faire miraculeusement que deux corps existent simultanément dans un même lieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que cet argument est sophistique parce qu'il part de la supposition d'une chose fausse, ou qu'il fait une pétition de principe. Car ce raisonnement suppose qu'entre les deux surfaces opposées d'un lieu il y a une dimension propre au lieu à laquelle devrait être unie la dimension du corps qui vient occuper ce lieu. D'où il suivrait que les dimensions de deux corps placés dans un lieu ne feraient qu'une dimension, puisqu'ils ne feraient l'un et l'autre qu'une même chose avec la dimension du lieu. Mais cette supposition est fausse ; parce que d'après cela toutes les fois qu'un corps se trouverait dans un lieu nouveau, il faudrait qu'il se fît une modification dans les dimensions du lieu ou de l'objet localisé. Car il ne peut se faire que deux choses n'en fassent qu'une,

à moins que l'une des deux ne se modifie. Mais si, comme cela est véritablement, le lieu ne doit pas avoir d'autres dimensions que celles de l'objet qui l'occupe, il est évident que cette raison ne prouve rien et qu'elle est une pétition de principe. Car on dit seulement par là que les dimensions de l'objet localisé sont les mêmes que celles du lieu, que ces dimensions sont contenues entre les limites du lieu, et que ces limites sont déterminées par leur propre mesure, comme elles le seraient par leurs propres dimensions, si elles en avaient; et par conséquent dire que les dimensions de deux corps sont les dimensions d'un même lieu c'est comme si l'on disait que deux corps existent dans un même lieu; ce qui est la thèse principale.

Il faut répondre au *second*, qu'en supposant que deux corps existent simultanément dans un même lieu par miracle, il n'en résulte rien de contraire aux principes généraux (1) de l'esprit, ni à la définition de la ligne, ni à des conséquences géométriques; parce que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la quantité commensurable diffère de tous les autres accidents en ce qu'elle a une raison spéciale d'individualisation et de distinction qui résulte de la situation des parties, indépendamment de la raison d'individualisation et de distinction qui est commune avec tous les autres accidents et qui résulte de la matière qui lui sert de sujet. Par conséquent on peut donc concevoir une ligne différente d'une autre, soit parce qu'elle existe dans un autre sujet (cette considération se rapporte à la ligne matérielle); soit parce qu'elle est distante d'une autre par la situation, ce qui se rapporte à la ligne mathématique qui se conçoit indépendamment de la matière. Si donc on éloigne la matière, les lignes ne peuvent plus être distinctes que par la diversité de situation, et il en est de même pour les points, les surfaces ou toute autre dimension. C'est dans ce sens que la géométrie ne peut supposer qu'une ligne soit ajoutée à une autre, comme distincte d'elle, à moins qu'elle n'en soit distincte pour la situation. Mais si l'on suppose la distinction du sujet sans celle de la situation par un miracle divin, on conçoit que les lignes soient diverses, sans être distantes par la situation, à cause de la diversité du sujet. Il en est de même pour les points. Ainsi des lignes diverses prises dans deux corps qui occupent un même lieu vont de points différents à d'autres points qui sont aussi différents en entendant par là non le point marqué dans le lieu, mais le point marqué dans le corps localisé lui-même, parce que la ligne n'est tirée que du point qui est son terme. De même deux cercles pris dans deux corps sphériques qui existent dans le même lieu sont deux, non à cause de la diversité de situation (autrement ils ne pourraient se toucher dans toutes leurs parties), mais ils sont deux en raison de la diversité de leur sujet, et c'est pour cela qu'en se touchant totalement ils restent encore deux; comme un cercle pris dans un corps localisé sphérique touche totalement un autre cercle pris dans le corps qui le localise.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu pourrait faire qu'un corps ne fût pas dans un lieu, et cependant dans cette hypothèse que l'on fait il ne s'ensuit pas que l'autre corps ne serait pas dans un lieu, parce que le corps le plus grand est le lieu du corps moindre en raison de la surface qui est déterminée par le contact des limites du corps moindre.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il ne peut pas se faire par miracle que le même corps existe tout à la fois localement dans deux lieux (car

(1) C'est-à-dire aux axiomes universellement reçus.

le corps du Christ n'existe pas localement à l'autel), quoiqu'il puisse se faire miraculeusement que deux corps existent dans un même lieu. Car il répugne à l'individu d'être tout à la fois en plusieurs lieux, en raison de ce qu'il est un être indivis en soi; puisqu'il s'ensuivrait qu'il serait distinct pour la situation. Au contraire, il lui répugne d'être avec un autre corps dans un même lieu, en raison de ce qu'il est un être séparé d'un autre. Or, l'essence de l'unité se consomme dans l'indivisibilité, comme on le voit (*Met.* lib. v, text. 11), tandis que la séparation des autres choses est une des conséquences qui résultent de l'essence de l'unité. Ainsi il implique contradiction que le même corps existe localement tout à la fois en divers lieux, comme il implique contradiction que l'homme ne soit pas un être raisonnable; mais il n'y a pas de contradiction que deux corps existent dans un même lieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*). C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

ARTICLE IV. — UN CORPS GLORIEUX PEUT-IL EXISTER AVEC UN AUTRE CORPS GLORIEUX DANS UN MÊME LIEU?

1. Il semble qu'un corps glorieux puisse exister avec un autre corps glorieux dans un même lieu. Car, où il y a une subtilité plus grande, il y a moins de résistance. Si donc un corps glorieux est plus subtil qu'un corps qui ne l'est pas, il résistera moins au corps glorieux; et par conséquent, si un corps glorieux peut exister dans le même lieu avec un corps qui ne l'est pas, à plus forte raison avec un autre qui l'est.

2. Comme le corps qui est glorieux sera plus subtil qu'un corps qui ne l'est pas, de même parmi les corps glorifiés, les uns seront plus subtils que d'autres. Si donc un corps glorieux peut exister simultanément avec un corps qui ne l'est pas, un corps glorieux plus subtil pourra exister avec un corps qui l'est moins.

3. Le corps du ciel est subtil, et il sera alors glorifié. Or, le corps glorieux d'un saint pourra exister simultanément avec le corps du ciel, parce que les saints pourront descendre vers la terre et monter à leur gré. Donc deux corps glorieux pourront exister ensemble.

Mais c'est le *contraire.* Les corps glorieux seront spirituels, c'est-à-dire semblables aux esprits sous un rapport. Or, deux esprits ne peuvent exister simultanément dans un même lieu, comme nous l'avons dit (lib. I, dist. 37, quest. III, art. 3, et part. I, quest. LII, art. 3). Deux corps glorieux ne pourront donc exister simultanément dans un même lieu.

De deux corps qui existent ensemble, l'un est pénétré par l'autre. Or, être pénétré par un autre corps c'est une chose dégradante, qui ne pourra point du tout exister dans les corps glorieux. Deux corps glorieux ne pourront donc pas exister ensemble.

CONCLUSION. — Quoique la puissance divine puisse faire que deux corps glorieux puissent exister dans un même lieu (car cela ne pourrait point du tout se faire en raison de leur propriété), comme on observera parmi les bienheureux l'ordre qui doit exister, il n'est pas convenable que cela se fasse, et cela n'aura pas lieu.

Il faut répondre qu'un corps glorieux, en raison de ce qui lui est propre, n'a pas le pouvoir d'exister avec un autre corps glorieux dans un même lieu, comme il n'a pas le pouvoir d'exister simultanément avec un corps non glorieux. Mais la puissance divine pourrait faire que deux corps glorieux existassent ensemble en deux corps non glorieux, ainsi qu'un corps glorieux et un corps non glorieux. Toutefois il n'est pas convenable qu'un corps existe simultanément avec un autre corps glorieux, soit parce qu'on observera parmi eux l'ordre nécessaire qui demande une distinction;

soit parce qu'un corps glorieux ne s'opposera pas à l'autre. Et par conséquent deux corps glorieux n'existeront jamais ensemble.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement suppose qu'un corps glorieux pourra exister simultanément avec un autre corps dans un même lieu en raison de sa subtilité, ce qui est faux.

Il faut faire au *second* la même réponse.

Il faut répondre au *troisième*, que le corps du ciel et les autres corps seront appelés glorieux équivoquement, en tant qu'ils participeront d'une certaine manière à la gloire, mais non dans le sens que les qualités des corps humains glorifiés leur conviendront.

ARTICLE V. — LA SUBTILITÉ EXCLUT-ELLE DES CORPS GLORIEUX LA NÉCESSITÉ D'EXISTER DANS UN LIEU ÉGAL A LUI?

1. Il semble que la subtilité exclue du corps glorieux la nécessité d'exister dans un lieu égal à lui. Car les corps glorieux seront conformes au corps du Christ, comme on le voit (*Phil.* III). Or, le corps du Christ n'est pas astreint par cette nécessité d'être dans un lieu égal à lui. Ainsi il est contenu tout entier sous les petites comme sous les grandes parties d'une hostie consacrée. Il en sera donc aussi de même dans les corps glorieux.

2. Aristote prouve (*Phys.* lib. IV, text. 53 et 76) que deux corps n'existent pas dans un même lieu, parce qu'il s'ensuivrait que le plus grand occuperait le moins de place, attendu que ses différentes parties pourraient être dans la même partie du lieu. Car c'est la même chose que deux corps ou un nombre quelconque de corps existent dans un même lieu. Or, le corps glorieux existera dans un même lieu simultanément avec un autre corps, comme on le dit communément. Il pourra donc exister dans tout lieu, quelque petit qu'il soit.

3. Comme on voit le corps en raison de sa couleur, de même on le mesure avec le lieu en raison de sa quantité. Or, le corps glorieux sera tellement soumis à l'esprit, qu'il pourra être vu et n'être pas vu à son gré surtout par l'œil de celui qui n'est pas glorifié, comme cela s'est fait pour le Christ. Par conséquent son étendue sera de même soumise à la volonté de l'esprit qui fera qu'il pourra être dans un lieu petit ou grand et avoir une quantité faible ou considérable à sa fantaisie.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Phys.* lib. IV, text. 30) que tout ce qui est dans un lieu, est dans un lieu égal à lui. Or, le corps glorieux sera dans un lieu. Il sera donc dans un lieu égal à lui.

Les dimensions du lieu et de l'objet qui l'occupe sont les mêmes, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 76 et 77). Par conséquent si un lieu était plus grand que l'objet qui l'occupe, la même chose serait plus grande et plus petite qu'elle-même; ce qui répugne.

CONCLUSION. — Le corps glorieux n'est point du tout exempté par sa subtilité d'être dans un lieu égal à lui, parce qu'il ne pourra jamais ni être plus rare, ni être plus dense.

Il faut répondre que le corps n'est comparé au lieu que par l'intermédiaire de ses dimensions propres, d'après lesquelles le corps localisé est circonscrit par le contact du corps qui le localise. Ainsi un corps ne peut être dans un lieu moindre que sa quantité, sinon parce que la quantité propre du corps est devenue de quelque façon moindre qu'elle-même, ce qui ne peut se concevoir que de deux manières : 1° D'après la variation de la quantité par rapport à la même matière, de telle sorte que la matière qui existait d'abord sous une grande quantité, subsiste ensuite sous une quantité faible.

C'est ce qu'ont supposé quelques auteurs dans les corps glorieux, en disant que la quantité leur obéit à volonté, de manière que quand ils le veulent ils ont une quantité grande ou petite. Mais cela est impossible, parce qu'aucun mouvement qui existe selon ce qu'il y a d'intrinsèque dans une chose, ne peut avoir lieu sans la passivité qui altère la substance. C'est pour cela que dans les corps incorruptibles, c'est-à-dire dans les corps célestes, il n'y a que le mouvement local qui ne se rapporte pas à quelque chose d'intrinsèque. D'où il est évident que le changement de quantité à l'égard de la matière répugnerait à l'impassibilité du corps glorieux et à son incorruptibilité. Il en résulterait en outre que le corps glorieux serait tantôt plus rare et tantôt plus dense; car puisqu'on ne peut rien retrancher à sa matière, la même matière serait tantôt sous d'étroites dimensions et tantôt sous de plus grandes; et par conséquent il serait plus rare et plus dense; ce qui ne peut pas être. — 2° On peut concevoir que la quantité du corps glorieux devienne moindre qu'elle-même par un changement de situation, de telle sorte, par exemple, que les parties du corps glorieux rentrent les unes dans les autres, et qu'ils se réduisent ainsi à la quantité la plus faible. C'est ce qu'ont supposé quelques auteurs en disant qu'en raison de sa subtilité, le corps glorieux aura le pouvoir d'exister simultanément dans un même lieu avec un autre corps non glorieux, et que de même une partie peut exister dans une autre, au point qu'un corps glorieux puisse entrer tout entier dans le moindre pore d'un autre corps. Et c'est ainsi qu'ils veulent que le corps du Christ soit sorti du sein virginal de sa mère, et qu'il soit entré près de ses disciples, les portes étant fermées. Mais cela ne peut pas être; soit parce que le corps glorieux n'aura pas le pouvoir d'exister simultanément avec un autre corps, en raison de sa subtilité; soit parce que quand même il aurait la faculté d'exister simultanément avec un autre corps, ce ne serait pas avec un autre corps glorieux, selon l'opinion d'un grand nombre; soit parce que cela répugnerait à la disposition droite du corps humain qui requiert une situation déterminée et une distance entre les parties. Cela ne se fera donc jamais par miracle. C'est pour cela qu'il faut dire qu'un corps glorieux existera toujours dans un lieu égal à lui.

Il faut répondre au *premier* argument, que le corps du Christ n'existe pas localement au sacrement de l'autel, comme nous l'avons dit (IV, dist. 10, quest. I, art. 1 ad 5, et part. III, quest. LXXVII, art. 5).

Il faut répondre au *second*, que la preuve d'Aristote repose sur ce qu'une partie rentrerait dans l'autre sous le même rapport. Mais les parties d'un corps glorieux ne peuvent ainsi rentrer les unes dans les autres, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi ce raisonnement n'est pas concluant.

Il faut répondre au *troisième*, qu'un corps est vu en raison de l'impression qu'il a faite sur la vue, mais qu'il agisse ou qu'il n'agisse pas sur la vue, il ne change point en lui-même. C'est pourquoi il ne répugne pas qu'il puisse être vu ou n'être pas vu à volonté (1). Mais son existence dans un lieu n'est pas une action qui procède de lui en raison de sa quantité, comme l'action d'être vu en procède en raison de sa couleur. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

ARTICLE VI. — LE CORPS GLORIEUX EST-IL IMPALPABLE EN RAISON DE SA SUBTILITÉ?

1. Il semble qu'un corps glorieux soit impalpable en raison de sa subti-

(1) Voyez ce que saint Thomas a déjà dit à ce sujet (part. III, quest. LV, art. 4).

lité. Car saint Grégoire dit (hom. xxv in Evang.) : que ce qui se palpe est nécessairement corruptible. Or, le corps glorieux sera incorruptible. Il sera donc impalpable.

2. Tout ce qui se palpe résiste à celui qui le palpe. Or, ce qui peut exister simultanément avec un autre ne lui résiste pas. Par conséquent puisqu'un corps glorieux peut exister simultanément avec un autre corps, il ne sera pas palpable.

3. Tout corps palpable est tangible. Or, tout corps tangible a des qualités tangibles qui surpassent celles du corps qui le touche. Par conséquent puisque les qualités tangibles ne sont pas excessives, mais qu'elles sont ramenées dans les corps glorieux à l'égalité la plus parfaite, il semble qu'ils ne soient pas palpables.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur est ressuscité avec un corps glorieux et cependant il a eu un corps palpable, comme on le voit (Luc. ult. 39) : *Palpez et voyez parce qu'un esprit n'a ni chair, ni os*. Les corps glorieux seront donc aussi palpables.

Telle fut l'hérésie d'Eutychius, évêque de Constantinople, qui prétendait, comme le dit saint Grégoire (*Mor*. lib. xiv, cap. 29), que notre corps sera impalpable dans la gloire de la résurrection.

CONCLUSION. — Puisque le Seigneur après sa résurrection dans un corps glorieux a eu un corps palpable, il s'ensuit que les corps glorieux seront palpables selon leur nature.

Il faut répondre que tout corps palpable est tangible, mais non réciproquement. Car tout corps est tangible par là même qu'il a des qualités par lesquelles il peut naturellement agir sur le sens du tact ; ainsi l'air, le feu et les autres choses semblables sont des corps tangibles. Mais ce qui est palpable a en outre la propriété de résister à ce qui le touche. Ainsi l'air qui ne résiste jamais à ce qui le traverse, mais qui est très-facile à diviser, est tangible, mais il n'est pas palpable. Par conséquent il est donc évident qu'on appelle palpable un corps pour deux motifs, en raison de ses qualités tangibles et en raison de ce qu'il résiste à ce qui le touche, de manière qu'on ne le traverse pas. Et parce que les qualités tangibles sont le chaud et le froid et les autres choses semblables qui ne se trouvent que dans des corps graves et légers qui ont de la contrariété entre eux et qui sont par là même corruptibles, il s'ensuit que les corps célestes qui sont incorruptibles par leur nature sont sensibles à la vue, mais qu'ils ne sont ni tangibles, ni palpables. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (loc. cit. in arg. 2) : que tout ce qui se palpe doit nécessairement se corrompre. Un corps glorieux a donc par sa nature les qualités qui sont de nature à agir sur le tact ; mais parce qu'il est absolument soumis à l'esprit, il est en son pouvoir d'agir au moyen de ces qualités ou de ne pas agir sur le tact. De même il lui convient selon sa nature de résister à tout autre corps qui passe, de telle sorte qu'il ne puisse pas exister simultanément avec lui dans un même lieu. Mais par miracle la puissance divine peut faire à sa volonté qu'il soit avec un autre corps dans un même lieu, et que par conséquent il n'offre pas de résistance à ce qui le traverse. Ainsi le corps glorieux est palpable d'après sa nature, mais il peut par une vertu surnaturelle se rendre impalpable à un corps non glorieux, quand il le veut. C'est pourquoi saint Grégoire dit (*loc. cit.*) que le Seigneur donna à palper sa chair qu'il avait introduite, les portes fermées, pour montrer parfaitement que son corps avait la même nature, mais qu'il avait une autre gloire.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'incorruptibilité du corps

glorieux ne vient pas de la nature des choses qui le composent, d'après laquelle tout ce qui se palpe est nécessairement corruptible, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp.*). C'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *second*, que quoiqu'il puisse se faire d'une certaine manière qu'un corps glorieux existe dans un même lieu avec un autre corps; néanmoins le corps glorieux a en son pouvoir de résister à celui qui le touche, quand il veut, et par conséquent il peut être palpé.

Il faut répondre au *troisième*, que les qualités tangibles dans les corps glorieux ne sont pas réduites au milieu de la chose qui consiste dans une égale distance de ses extrêmes, mais à un milieu proportionnel selon que ce milieu est ce qui convient le mieux au tempérament de l'homme dans chacune de ses parties. C'est pourquoi le contact de ces corps sera très-agréable; parce qu'une puissance se délecte toujours dans ce qui lui convient et s'attriste de tout excès.

QUESTION LXXXIV.

DE L'AGILITÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX.

Nous devons ensuite nous occuper de l'agilité des corps des bienheureux après la résurrection. A ce sujet trois questions se présentent : 1° Les corps glorieux doivent-ils être agiles? — 2° Pourront-ils se mouvoir? — 3° Le feront-ils simultanément?

ARTICLE I. — LES CORPS GLORIEUX DOIVENT-ILS ÊTRE AGILES (1)?

1. Il semble que les corps glorieux ne doivent pas être agiles. Car ce qui est agile de soi n'a pas besoin de quelque chose qui le porte au mouvement. Or, après la résurrection les corps glorifiés seront portés sur les nues par les anges pour *aller dans l'air au-devant du Christ*, comme le dit la glose (interl. et ord. in I. *Thess.* IV). Les corps glorieux ne seront donc pas agiles.

2. On ne peut pas appeler agile un corps qui est mû avec travail et peine. Or, les corps glorieux seront mus de cette manière; puisque leur moteur, c'est-à-dire l'âme, les meut dans un sens contraire à leur nature; autrement ils seraient toujours mus dans le même sens. Ils ne seront donc pas agiles.

3. Parmi toutes les opérations animales les sens sont la plus noble et ils sont avant le mouvement. Or, on n'assigne pas aux corps glorieux des propriétés qui les perfectionnent relativement à la sensation. On ne doit donc pas leur attribuer l'agilité qui les perfectionne à l'égard du mouvement.

4. La nature donne aux différents animaux des instruments différemment disposés selon la diversité de leurs puissances : ainsi elle ne donne pas à un animal lent des instruments semblables à ceux qu'elle donne à un animal rapide. Or, Dieu agit avec plus d'ordre encore que la nature. Par conséquent puisque le corps glorieux a les membres disposés de la même manière que maintenant quant à la figure et à la quantité, il semble qu'il n'ait pas une autre agilité que celle qu'il a actuellement.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Cor.* XV, 13) : *Ce qu'on met en terre est sans force et il en sortira plein de vigueur*, c'est-à-dire, ajoute la glose, qu'il pourra se mouvoir et qu'il sera vivant. Or, la faculté de se mouvoir

(1) L'agilité est cette disposition du corps qui le rend parfaitement soumis à l'âme par rapport à tous les mouvements qu'elle veut lui imprimer, de telle sorte qu'il va partout où elle veut sans lui faire le moindre obstacle.

(*mobilitas*) ne peut exprimer que l'agilité à l'égard du mouvement. Les corps glorieux seront donc agiles.

La lenteur paraît surtout répugner à la spiritualité. Or, les corps glorieux seront éminemment spirituels, d'après saint Paul (I. *Cor.* xv). Ils seront donc agiles.

CONCLUSION. — Puisque le corps glorieux est absolument soumis à l'âme glorifiée, il sera agile comme elle pour être apte à lui obéir.

Il faut répondre que le corps glorieux sera absolument soumis à l'âme glorifiée, non-seulement de telle sorte qu'il n'y ait rien en lui qui résiste à la volonté de l'esprit (parce que cela a existé aussi dans le corps d'Adam), mais encore de façon qu'il y ait en lui une perfection qui découle de l'âme glorifiée dans le corps et qui le rende apte à cette soumission. Cette perfection est appelée une des qualités (*dos*) du corps glorifié. Or, l'âme est unie au corps non-seulement comme sa forme, mais encore comme son moteur, et il faut que le corps glorieux soit souverainement soumis à l'âme glorifiée de ces deux manières. Par conséquent comme par la subtilité il lui est totalement soumis selon qu'elle est la forme du corps qui lui donne son être spécifique ; de même par l'agilité il lui est soumis selon qu'elle est son moteur, de telle sorte qu'il soit apte à obéir à l'esprit pour tous les mouvements et toutes les actions de l'âme. — Il y en a qui attribuent la cause de cette agilité à la cinquième essence qui dominera alors dans les corps glorieux. Mais nous avons dit plusieurs fois (quest. LXXXII, art. 1, et quest. LXXXIII, art. 1, et *Sent.* II, dist. 12, quest. I, art. 1) que cela ne nous paraissait pas convenable. Il vaut donc mieux l'attribuer à l'âme dont la gloire rejaillit sur le corps.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que les anges porteront les corps glorieux dans les nues, non comme s'ils en avaient besoin, mais pour marquer le respect que les anges et toutes les créatures leur témoigneront.

Il faut répondre au *second*, que plus la vertu de l'âme qui meut le corps domine sur lui et moins il lui faut d'effort pour le mouvoir, même quand elle le meut contrairement à sa nature. Ainsi ceux qui ont une puissance motrice plus forte et qui ont à leur disposition un corps plus apte à obéir à l'esprit qui le meut, ont moins de peine à se mouvoir. Et parce qu'après la résurrection l'âme dominera parfaitement sur le corps, soit à cause de la perfection de sa propre puissance, soit à cause de l'aptitude du corps glorieux qui résultera de la gloire de l'âme qui rejaillira sur lui, les saints n'auront pas de peine à se mouvoir ; et par conséquent on pourra dire que leurs corps sont agiles.

Il faut répondre au *troisième*, que l'agilité rend le corps glorieux apte non-seulement au mouvement local, mais encore à la sensibilité et à l'exécution de toutes les autres opérations de l'âme.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme la nature donne aux animaux plus actifs des instruments diversement disposés quant à la figure et à la quantité ; de même Dieu donnera aux corps des saints une autre disposition que celle qu'ils ont maintenant, non pour la figure et la quantité, mais par rapport à la propriété de la gloire qu'on appelle agilité.

ARTICLE II. — LES SAINTS NE FONT-ILS JAMAIS USAGE DE LEUR AGILITÉ POUR SE MOUVOIR ?

1. Il semble que les saints ne feront jamais usage de leur agilité pour se mouvoir. Car d'après Aristote (*Phys.* lib. III, text. 6 et 14) le mouvement est

l'acte d'un être imparfait. Or, il n'y aura pas d'imperfection dans ces corps. Il n'y aura donc pas de mouvement.

2. Tout mouvement est produit parce qu'on manque de quelque chose; car tout ce qui se meut le fait en vue d'atteindre une fin. Or, les corps glorieux n'auront besoin de rien; car, comme le dit saint Augustin (alius auctor, lib. *De spir. et an.* cap. 63, et in Manuali, cap. 33), il y aura là tout ce que vous voudrez et il n'y aura rien de ce que vous ne voudrez pas. Il ne sera donc jamais en mouvement.

3. D'après Aristote (*De cœlo et mundo*, lib. II, text. 64, 65 et 66) ce qui participe à la bonté divine sans mouvement y participe plus noblement que ce qui y participe avec mouvement. Or, un corps glorieux participe plus noblement à la bonté divine qu'un autre corps. Par conséquent, puisqu'il y a d'autres corps qui demeurent absolument sans mouvement, comme les corps célestes, il semble qu'à plus forte raison il en sera de même des corps humains.

4. Saint Augustin dit (quo loco non occurrit) que l'âme affermie en Dieu affermira le corps par voie de conséquence. Or, l'âme sera tellement affermie en Dieu qu'elle ne sera mue par lui d'aucune manière. Il n'y aura donc pas de mouvement dans le corps provenant de l'âme.

5. Plus le corps est noble et plus le lieu qui lui est dû doit être élevé. Ainsi le corps du Christ qui est le plus noble occupe le lieu le plus élevé, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (*Heb.* VII, 26) : *Excelsior cœlis factus;* il est plus élevé que les cieux par le lieu et la dignité, ajoute la glose (interl. sup. illud *Heb.* I : *Ad dexteram majestatis*). De même chaque corps glorieux aura pour la même raison le lieu qui lui convient selon la mesure de sa dignité. Or, la convenance du lieu est l'une des choses qui appartiennent à la gloire. Par conséquent puisqu'après la résurrection la gloire des saints ne variera jamais ni en plus, ni en moins, parce qu'ils seront absolument tous alors à leur terme, il semble que leurs corps ne s'éloigneront jamais du lieu qui leur aura été assigné, et qu'ainsi ils seront immobiles.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Is. XL, 31) : *Ils courront sans se fatiguer, ils marcheront sans se lasser*. Et ailleurs (*Sap.* III, 7) : *Ils seront comme des feux qui courent au travers des roseaux*. Les corps glorieux auront donc un mouvement.

CONCLUSION. — Comme le corps glorifié du Christ s'est mû dans son ascension, de même les corps glorieux seront mus par leur agilité, à leur gré.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre que les corps glorieux se meuvent quelquefois, parce que le corps du Christ s'est mû dans son ascension, et que les corps des saints qui ressusciteront de terre monteront de même vers le ciel empyrée; mais après qu'ils seront montés au ciel il est vraisemblable qu'ils pourront encore se mouvoir à leur gré, pour faire ressortir la gloire de la sagesse divine en employant en acte ce qu'ils possèdent virtuellement, et pour réjouir leur vue par la beauté des créatures diverses dans lesquelles la sagesse de Dieu brillera avec éclat. Car les sens ne peuvent percevoir que les choses présentes, quoique les corps glorieux puissent percevoir les choses de plus loin que les autres. Toutefois le mouvement ne dérogera en rien à leur béatitude qui consiste dans la vision de Dieu qu'ils auront partout présent : comme saint Grégoire dit aussi des anges (hom. XXXIV in Ev.) qu'ils courent en Dieu partout où ils sont envoyés.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement local ne change

rien de ce qui est intrinsèque à la chose, mais seulement ce qui existe en dehors d'elle, c'est-à-dire le lieu. Ainsi ce qui est mû d'un mouvement local est parfait quant à ce qui le constitue intrinsèquement, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 59) quoiqu'il soit imparfait par rapport au lieu : parce que pendant qu'il est dans un lieu, il est en puissance à l'égard d'un autre; car il ne peut pas être en acte dans plusieurs lieux à la fois, puisque c'est le propre de Dieu. Cette imperfection ne répugne pas à la perfection de la gloire, comme il ne lui répugne pas que la créature soit tirée du néant. C'est pourquoi ces défauts subsisteront dans les corps glorieux.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit de deux manières que l'on a besoin de quelque chose; on le dit absolument et sous un rapport. On a besoin absolument de la chose sans laquelle on ne peut conserver son être ou sa perfection; les corps glorieux n'auront pas besoin de se mouvoir sous ce rapport, parce que leur béatitude leur suffira pour toutes ces choses. On a besoin d'une chose sous un rapport quand on ne peut sans elle atteindre une certaine fin ou l'atteindre convenablement, ou de telle manière. Le mouvement existera dans les bienheureux en raison de ce besoin; car ils ne pourront manifester en eux expérimentalement leur puissance motrice qu'en se mouvant; et rien n'empêche que ce besoin n'existe dans les corps glorieux.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison serait concluante si un corps glorieux ne pouvait sans se mouvoir participer à la bonté divine beaucoup plus parfaitement que les corps célestes; ce qui est faux. Les corps glorieux ne seront donc pas mus pour qu'ils puissent participer parfaitement à la bonté divine (car ils doivent cet avantage à leur gloire), mais pour montrer la vertu de l'âme. Comme on ne pourrait démontrer la vertu des corps célestes par leur mouvement qu'autant qu'ils porteraient les corps inférieurs à s'engendrer et à se corrompre; ce qui ne convient pas à cet état, il s'ensuit que cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mouvement local ne diminue en rien la stabilité de l'âme qui est affermie en Dieu; puisqu'il ne se rapporte pas à ce qu'il y a d'intrinsèque dans la chose, comme nous l'avons dit (in resp. ad 1).

Il faut répondre au *cinquième*, que le lieu convenable assigné à chaque corps glorieux selon le degré de sa dignité appartient à la récompense accidentelle. Il n'est pas nécessaire toutefois que sa récompense soit moindre quand il est hors de son lieu; parce que ce lieu n'appartient pas à la récompense selon qu'il contient en acte le corps qui y est placé (puisqu'il n'influe en rien sur le corps glorieux et qu'il reçoit plutôt de lui sa splendeur), mais il lui appartient selon qu'il lui est dû en raison de ses mérites. La joie qu'il en a l'accompagne donc lorsqu'il est hors de ce lieu.

ARTICLE III. — LES SAINTS SE MEUVENT-ILS INSTANTANÉMENT ?

1. Il semble que les saints se meuvent instantanément. Car saint Augustin dit (lib. ult. *De civ. Dei*, cap. ult.) que le corps sera partout où l'esprit le voudra. Or, le mouvement de la volonté d'après lequel l'esprit veut être quelque part est instantané. Le mouvement du corps le sera donc aussi.

2. Aristote prouve (*Phys.* lib. IV, text. 71) que le mouvement ne se fait pas dans le vide, parce qu'il faudrait que quelque chose fût mû instantanément. Car le vide ne résiste d'aucune manière au mobile, tandis que le plein résiste; et il n'y aurait ainsi sous le rapport de la vitesse aucune proportion entre le mouvement qui se fait dans le vide et le mouvement qui se fait dans le plein; puisque la proportion des mouvements quant à la

rapidité existe selon la proportion de résistance qu'offre le milieu. Or, il faut que les vitesses de deux mouvements qui se font dans le temps soient proportionnelles, parce que tout temps est proportionnel au temps. Ainsi comme aucun espace plein ne peut résister à un corps glorieux qui peut exister avec un autre corps dans le même lieu, de quelque manière que cela se fasse, pas plus que le vide ne peut résister à un autre corps; il s'ensuit que s'il se meut il le fera instantanément.

3. La puissance de l'âme glorifiée surpasse d'une manière qui est en quelque sorte hors de toute proportion la puissance de l'âme qui n'a pas cet avantage. Or, l'âme qui n'est pas glorifiée meut le corps dans le temps. L'âme glorifiée le meut donc instantanément.

4. Tout ce qui se porte avec la même vitesse vers ce qui est près et vers ce qui est éloigné se meut instantanément. Or, le mouvement du corps glorieux est tel que quelle que soit la distance qu'il a à franchir, il arrive dans un temps imperceptible. D'où saint Augustin dit (Epist. CII) que le corps glorieux franchit tous les intervalles avec une égale rapidité, comme un rayon de soleil. Le corps glorieux se meut donc instantanément.

5. Tout ce qui se meut se meut dans le temps ou instantanément. Or, le corps glorieux après la résurrection ne pourra se mouvoir dans le temps, parce qu'alors il n'y aura plus de temps, comme le dit saint Jean (*Apoc.* I). Son mouvement sera donc instantané.

Mais au *contraire*. Dans le mouvement local, l'espace, le mouvement et le temps se divisent ensemble, comme le prouve démonstrativement Aristote (*Phys.* lib. VI, text. 37). Or, l'espace que traverse le corps glorieux dans son mouvement est divisible. Donc le mouvement est divisible aussi bien que le temps. Et comme l'instant ne l'est pas il s'ensuit que ce mouvement n'est pas instantané.

Il ne peut pas se faire qu'une chose existe simultanément tout entière dans un lieu et qu'elle existe en partie dans un autre; parce qu'il s'ensuivrait qu'une partie serait à la fois en deux lieux différents, ce qui ne peut pas être. Or, tout ce qui se meut est partie au terme *à quo* et partie au terme *ad quem*, comme nous l'avons prouvé (*Phys.* lib. VI, text. 32). Au contraire tout ce qui a été mû existe tout entier dans le terme qui est le but du mouvement; mais il ne peut pas se faire qu'une chose soit mue et qu'elle ait été mue tout à la fois. Et comme tout ce qui se meut instantanément est mû et a été mû simultanément, il s'ensuit que le mouvement local d'un corps glorieux ne pourra être instantané.

CONCLUSION. — Puisque les corps glorieux restent avec la nature du corps et qu'ils ont pour ce motif une situation déterminée, ils sont mus dans le temps, et la vertu de l'âme glorifiée peut seulement faire qu'ils soient mus dans un temps imperceptible à cause de sa brièveté.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a plusieurs opinions différentes. En effet, il y en a qui disent qu'un corps glorieux passe d'un lieu dans un autre sans passer par le milieu; comme la volonté se transporte d'un lieu à un autre sans passer par le milieu, et que le mouvement du corps glorieux peut être pour ce motif instantané, comme celui de la volonté. Mais cela ne peut se soutenir; parce que le corps glorieux ne parviendra jamais à la dignité de la nature spirituelle, puisqu'il ne cessera jamais d'être un corps. En outre quand on dit que la volonté se meut d'un lieu à un autre, elle ne passe pas essentiellement d'un lieu à un autre lieu, parce qu'elle n'est renfermée d'une manière essentielle dans aucun de ces lieux; mais elle est dirigée vers un lieu après l'avoir été par l'intention vers un autre, et

c'est ce qui fait dire qu'elle se meut d'un lieu à un autre. — C'est pourquoi d'autres disent que le corps glorieux tient de la propriété de sa nature, parce qu'il est un corps, de passer par le milieu et par conséquent d'être mû dans le temps. Mais en vertu de la gloire, parce qu'il est élevé d'une manière infinie au-dessus de la nature, il a le privilége de pouvoir ne pas passer par un milieu, et par conséquent de se mouvoir instantanément. Mais cela ne peut pas être, parce que cela implique en soi contradiction, ce qui est ainsi manifeste. Soit un corps qui se meut de A en B et que le corps mû soit Z ; il est constant que Z, tant qu'il est tout entier en A, n'est pas mû, il ne l'est pas non plus quand il est tout entier en B, parce qu'alors il a été mû. Par conséquent s'il se meut jamais, il faut qu'il ne soit ni tout entier en A, ni tout entier en B. Donc quand il est mû, ou il n'est nulle part, ou il est partie en A et partie en B, ou il est tout entier dans un autre lieu intermédiaire, par exemple en C, ou il est partie en A et C, ou partie en C et B. On ne peut supposer qu'il ne soit nulle part, parce qu'alors ce serait une quantité commensurable n'ayant pas de situation; ce qui est impossible. On ne peut supposer non plus qu'il soit partie en A et partie en B, et qu'il ne soit pas dans un milieu de quelque manière, parce que puisque B est un lieu distant de A, il s'ensuivrait que le milieu les séparant, la partie Z qui est en B ne serait pas continue à la partie qui est en A. Il faut donc qu'il soit ou tout entier en C, ou partie en C et partie dans un autre lieu que l'on suppose intermédiaire entre C et A, comme D, et ainsi des autres. Il faut donc que Z ne parvienne pas de A en B avant d'avoir été auparavant dans tous les milieux; à moins qu'on ne dise qu'il est parvenu de A en B sans jamais se mouvoir : ce qui implique contradiction, parce que la succession elle-même des lieux est un mouvement local. Le même raisonnement s'applique à tout changement qui a deux termes contraires qui sont l'un et l'autre quelque chose de positif. Mais il en est autrement de ces changements qui n'ont qu'un terme positif et dont l'autre est une pure privation ; parce qu'entre l'affirmation et la négation ou la privation il n'y a pas une distance déterminée. Ainsi ce qui est dans la négation peut être plus rapproché ou plus éloigné de l'affirmation, ou réciproquement, en raison de ce qui est la cause de l'un des deux ou de ce qui y dispose. Ainsi quand ce qui est mû est tout entier sous une négation il se change en affirmation et réciproquement, d'où il résulte que dans ces choses l'être changé précède aussi l'avoir été changé, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VI, text. 40 et seq.). Il n'en est pas ainsi du mouvement de l'ange, parce que être dans un lieu se dit équivoquement du corps et de l'ange. Et par conséquent il est évident qu'il ne peut se faire d'aucune manière qu'un corps parvienne d'un lieu à un autre, sans passer par tous les milieux. — C'est pour cela que d'autres l'accordent, néanmoins ils prétendent que le corps glorieux se meut instantanément. Mais il suit de là qu'un corps glorieux est dans le même instant en deux lieux à la fois ou dans un plus grand nombre, c'est-à-dire qu'il est au dernier terme et dans tous les lieux intermédiaires; ce qui ne peut pas être. Ils répondent à cela que quoique l'instant soit le même selon la réalité, cependant il diffère rationnellement; comme le point que des lignes diverses ont pour terme. Mais cette réponse est insuffisante, parce que l'instant mesure ce qui existe dans l'instant, selon la réalité et non selon la pensée. Par conséquent la diversité rationnelle de l'instant ne fait pas qu'il puisse mesurer des choses qui n'existent pas simultanément dans le temps; comme la diversité rationnelle du point ne peut pas faire que les choses qui sont éloignées par la situation soient renfermées sous le même

point local. — C'est pour ce motif que d'autres disent avec plus de probabilité que le corps glorieux est mû dans le temps, mais dans un temps imperceptible à cause de sa brièveté; et de telle sorte qu'un corps glorieux peut franchir en moins de temps qu'un autre le même espace; parce que le temps, quelque petit qu'il soit, est divisible à l'infini (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui manque de peu paraît ne manquer en rien (2), comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 56). C'est pourquoi nous disons que l'on fait immédiatement ce que l'on fait dans un temps court: et c'est dans ce sens que saint Augustin dit que le corps sera immédiatement partout où sera la volonté. — Ou bien il faut dire que la volonté ne sera jamais déréglée dans les bienheureux. Par conséquent ils ne voudront jamais que leur corps soit quelque part dans un instant où il ne peut pas y être; et de la sorte à l'instant que la volonté indiquera le corps sera dans le lieu qu'elle aura déterminé.

Il faut répondre au *second*, qu'il y en a qui ont contredit cette proposition qu'Aristote établit dans cet endroit, comme Averroës le rapporte lui-même, en disant qu'il n'est pas nécessaire que le rapport du mouvement entier avec le mouvement entier soit proportionné au rapport d'un milieu qui résiste avec un autre milieu résistant; mais il faut que l'on établisse d'après la proportion des milieux qu'on traverse la proportion des ralentissements que subissent les mouvements par suite de la résistance du milieu. Car tout mouvement a un temps de vitesse et de lenteur déterminé d'après le triomphe du moteur sur le mobile, quand même le milieu n'offrirait pas de résistance. C'est ce qu'on voit évidemment dans les corps célestes où il ne se trouve rien qui s'oppose à leur mouvement et qui ne se meuvent cependant pas instantanément, mais dans un temps déterminé selon la proportion de la puissance du moteur sur le mobile. Par conséquent il est évident que quand même on supposerait qu'une chose se meut dans le vide, il ne faudrait pas qu'elle se mût instantanément, mais il faudrait que rien ne s'ajoutât au temps qui est dû au mouvement d'après la proportion susdite du moteur avec le mobile, parce que le mouvement n'est pas ralenti. — Mais cette réponse, comme l'observe Averroës (*ibid.*), provient de l'imagination fausse d'après laquelle on se figure que le ralentissement qui est produit par la résistance du milieu est une partie de mouvement ajoutée au mouvement naturel dont la quantité est selon la proportion du moteur au mobile; comme une ligne est ajoutée à une ligne. D'où il arrive dans les lignes que la proportion d'une ligne totale avec une ligne totale ne reste pas la même que la proportion que les lignes ajoutées avaient entre elles; de manière que la proportion du mouvement total avec le mouvement total sensible n'est pas non plus la même que celle des retards qui proviennent de la résistance du milieu. Cette imagination est fausse à la vérité, parce que toute partie d'un mouvement a autant de vitesse que le mouvement total, tandis que toute partie de la ligne n'a pas autant de quantité commensurable que la ligne totale. D'où il résulte que la lenteur ou la vitesse ajoutée au mouvement réagit sur toutes ses parties, ce qui n'a pas lieu à l'égard des lignes; et par conséquent la lenteur ajoutée au mouvement ne produit pas une autre partie du mouvement, comme il arrive que dans les lignes ce qu'on ajoute est une partie de la ligne entière. — C'est pourquoi pour comprendre la preuve d'Aristote,

(1) L'opinion de saint Thomas sur ce point est celle de Durand (*Sent.* IV, dist. 44, quest. VII) et de Richard (dist. 49, quest. VII et VIII, art. 4).

(2) C'est l'axiome *parum pro nihil reputatum.*

comme l'expose Averroës, il faut savoir qu'on doit prendre le tout pour une seule chose, c'est-à-dire la résistance du mobile à la puissance motrice, et la résistance du milieu par lequel le mouvement a lieu et celle de toute autre cause résistante, de telle sorte qu'on considère la quantité du retard du mouvement entier selon la proportion de la puissance motrice sur le mobile qui lui résiste de quelque manière, par soi ou par d'autres causes extrinsèques. Car il faut toujours que le mobile résiste d'une certaine manière au moteur; puisque ce qui meut et ce qui est mû, l'agent et le patient considérés comme tels sont contraires. Quelquefois il se trouve que le mobile résiste au moteur de lui-même; soit parce qu'il a une puissance qui le porte vers un mouvement contraire, comme on le voit dans les mouvements violents; soit du moins parce qu'il a un lieu contraire au lieu qui est dans l'intention du moteur. Telle est la résistance que les corps célestes opposent à leurs moteurs. D'autres fois le mobile ne résiste à la vertu du moteur qu'en raison d'une cause extrinsèque et non par lui-même, comme on le voit évidemment dans le mouvement des corps graves et légers, parce que leur forme les porte à ce mouvement. Or, la forme est l'impression du générateur, ce qui est le moteur de la part des corps graves et légers. De la part de la matière il ne se trouve ni la résistance de la puissance qui passe vers un mouvement contraire, ni celle du lieu contraire; parce que le lieu n'est dû à la matière qu'autant qu'elle est sous des dimensions et qu'elle est perfectionnée par la forme naturelle. Il ne peut donc y avoir résistance que de la part du milieu, et cette résistance est naturelle comme leur mouvement. D'autres fois il y a résistance des deux manières, comme on le voit dans les mouvements des animaux. Ainsi donc lorsque dans le mouvement il n'y a résistance que de la part du mobile, comme on le voit dans les corps célestes; alors le temps du mouvement se mesure selon la proportion du moteur avec le mobile. Dans ce cas le raisonnement d'Aristote n'est pas concluant; parce qu'en enlevant tout milieu leur mouvement demeure encore dans le temps. Mais dans ces mouvements où il n'y a résistance que de la part du milieu, la mesure du temps se prend uniquement de l'empêchement qui résulte du milieu. Par conséquent si le milieu était absolument enlevé, il ne resterait plus d'obstacle et par suite le mouvement serait instantané ou il aurait lieu dans un temps égal dans un espace vide ou plein. Car en supposant qu'un corps se meuve en un temps dans un espace vide, ce temps se rapportera d'après une certaine proportion au temps dans lequel il se meut à travers un espace plein. Or, il est possible d'imaginer un autre corps dans la même proportion, plus subtil que le corps qui remplissait l'espace, et si ce corps vient à remplir un autre espace égal, il pourra se mouvoir dans cet espace plein dans un temps aussi court que le premier dans ce même espace vide; parce qu'on retranche autant de la quantité du temps qu'on ajoute à la subtilité du milieu, et une chose offre d'autant moins de résistance qu'elle est plus subtile. Mais dans les autres mouvements dans lesquels il y a résistance de la part du mobile lui-même et du milieu, la quantité du temps doit s'apprécier d'après la proportion de la puissance motrice avec la résistance du mobile et du milieu tout à la fois. Par conséquent en supposant que le milieu soit totalement soustrait ou qu'il ne fasse plus obstacle, il ne s'ensuit pas que le mouvement soit instantané, mais que le temps du mouvement se mesure seulement d'après la résistance du mobile. Il ne répugnera pas non plus qu'en supposant un corps très-subtil il se meuve pendant le même temps à travers le vide et à travers le plein, parce que le milieu est

d'autant moins apte à ralentir le mouvement que sa subtilité est plus grande. On peut donc imaginer une subtilité telle qu'elle pourra moins ralentir le mouvement que ne le fait la résistance du mobile, et par conséquent la résistance du milieu n'ajoutera au mouvement aucun retard. Il est donc évident que quoique le milieu ne résiste pas aux corps glorieux, en raison de ce qu'ils peuvent être avec un autre corps dans un même lieu; néanmoins leur mouvement ne sera pas instantané, parce que le corps mobile résistera à la puissance motrice, par là même qu'il a une situation déterminée, comme nous l'avons dit des corps célestes (hìc sup.).

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la puissance de l'âme glorifiée surpasse d'une manière inappréciable la puissance de l'âme qui n'a pas cet avantage, cependant elle ne la surpasse pas infiniment; parce que ces deux puissances sont l'une et l'autre finies. Il ne suit donc pas de là qu'elle meuve instantanément. Et quand même elle aurait une vertu absolument infinie, il n'en résulterait pas que le mouvement qu'elle communiquerait serait instantané, à moins que la résistance offerte par le mobile ne soit totalement surpassée. Or, quoique la résistance par laquelle le mobile résiste au moteur par l'opposition qu'il fait à son mouvement en raison de l'inclination qu'il a pour un mouvement contraire, puisse être totalement surpassée par un moteur d'une puissance infinie, cependant la résistance qu'il fait par suite de l'éloignement qu'il a pour le lieu que le moteur a en vue, ne peut être totalement surpassée, à moins qu'on ne lui enlève son état qui fait qu'il est dans telle ou telle situation. Car comme le blanc résiste au noir en raison de la blancheur, et d'autant plus que la blancheur est plus éloignée du noir; de même le corps résiste à un lieu par là même qu'il a un lieu opposé, et sa résistance est d'autant plus grande que la distance est plus considérable. Or, on ne peut enlever à un corps d'être dans un lieu ou une situation qu'autant qu'on lui enlève sa corporéité par laquelle le lieu ou la situation lui sont dus. Ainsi tant qu'il demeure dans la nature du corps, il ne peut d'aucune manière être mû instantanément, quelle que soit sa puissance motrice. Et comme le corps glorieux ne perdra jamais sa corporéité, il s'ensuit qu'il ne pourra jamais être mû instantanément.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans ce passage de saint Augustin l'égalité de vitesse doit s'entendre dans le sens que l'excès de l'un sur l'autre est imperceptible, comme le temps du mouvement total l'est lui-même.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoique après la résurrection le temps qui est mesuré par le mouvement du ciel ne subsistera plus, cependant il y aura le temps qui résulte du nombre ou de l'ordre d'antériorité et de postériorité dans toute espèce de mouvement.

QUESTION LXXXV.

DE LA CLARTÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX.

Nous devons ensuite nous occuper de la clarté des corps des bienheureux après la résurrection. A cet égard trois questions se présentent : 1° La clarté existera-t-elle dans les corps glorieux? — 2° Cette clarté pourra-t-elle être vue par l'œil qui n'est pas glorifié? — 3° Un corps glorieux sera-t-il vu nécessairement par un corps non glorieux?

ARTICLE I. — LA CLARTÉ CONVIENDRA-T-ELLE AUX CORPS GLORIEUX (1)?

1. Il semble que la clarté ne conviendra pas aux corps glorieux. Car,

(1) Cette qualité est considérée comme la plus noble des corps glorieux. Il y a des auteurs qui établissent un rapprochement entre ces qualités et les quatre vertus cardinales; en disant que la

comme le dit Avicenne (in VI *Natur.* part. III, cap. 2), tout corps lumineux est composé de parties transparentes. Or, les parties du corps glorieux ne seront pas transparentes, puisque la terre domine dans quelques-unes d'elles, comme les chairs et les os. Les corps glorieux ne seront donc pas lumineux.

2. Tout corps lumineux cache ce qui vient après lui; ainsi un flambeau mis après un autre est éclipsé; et la flamme du feu empêche aussi de voir ce qui est derrière elle. Or, les corps glorieux ne cacheront pas ce qui est renfermé en eux; parce que, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XVIII, cap. 2) sur ces paroles de Job (XXVIII) : *Non adæquabitur ei aurum et vitrum;* là, c'est-à-dire dans la céleste patrie, l'épaisseur des membres ne dérobera pas l'âme de chacun aux regards des autres; et l'harmonie elle-même du corps frappera tous les yeux. Les corps ne seront donc pas lumineux.

3. La lumière et la couleur requièrent dans le sujet une disposition contraire, parce que la lumière est l'extrémité du diaphane dans un corps indéterminé, tandis que la couleur est la limite du diaphane dans un corps déterminé, comme on le voit (*De sensu et sensato*, cap. 3). Or, les corps glorieux seront colorés; parce que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 19), la beauté du corps est l'accord des parties avec la suavité de la couleur. Comme les corps glorieux ne pourront manquer d'avoir la beauté, ils ne seront donc pas lumineux.

4. Si la clarté existe dans les corps glorieux, il faut qu'elle soit égale dans toutes les parties du corps, comme toutes les parties du corps auront la même impassibilité, la même subtilité et la même agilité. Or, cela n'est pas convenable; parce qu'une partie a plus de disposition pour la clarté qu'une autre; ainsi les yeux en ont plus que les mains, les esprits que les os, les humeurs que la chair ou les nerfs. Il semble donc que ces corps ne doivent pas être lumineux.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Matth. XIII, 43) : *Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père.* Et ailleurs (*Sap.* III, 7) : *Les justes brilleront et ils seront comme des étincelles qui courent à travers les roseaux.*

Saint Paul dit (I. *Cor.* XV, 43) : *Ce qui est vil et abject quand on le met en terre ressuscitera dans la gloire;* ce qui appartient à la clarté, comme on le voit par ce qui précède, où il compare la gloire des corps ressuscités à la clarté des étoiles. Les corps des saints ressusciteront donc lumineux.

CONCLUSION. — D'après l'Ecriture il est très-certain que les corps des saints seront lumineux après la résurrection; cette clarté rejaillira de la gloire de l'âme sur le corps.

Il faut répondre que l'on doit reconnaître que les corps des saints seront lumineux après la résurrection à cause du témoignage de l'Ecriture qui le promet. Mais il y en a qui attribuent la cause de cette clarté à la cinquième essence qui dominera alors dans le corps humain. Mais parce que cela est absurde, comme nous l'avons dit souvent (quest. LXXXIV, art. 1), il s'ensuit qu'il est mieux de dire que cette clarté résultera du rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps. Car ce qui est reçu dans un sujet n'y est pas reçu selon le mode de celui qui le produit, mais selon le mode de celui qui le reçoit. C'est pourquoi la clarté qui est spirituelle dans l'âme est reçue dans le corps comme une chose corporelle. C'est pourquoi selon

prudence répond à la clarté à cause de la connaissance, la justice à l'impassibilité à cause de l'incorruptibilité, la force à l'agilité que saint Paul exprime par le mot *virtus; surget in virtute* (I. *Cor.* XV), et la tempérance à la subtilité, parce qu'elle exténue le corps.

que l'âme aura une plus grande clarté en raison de la supériorité de ses mérites, de même il y aura aussi dans le corps une clarté différente, comme on le voit par ce que dit l'Apôtre (I. *Cor.* xv). Ainsi on connaîtra la gloire de l'âme dans le corps glorieux, comme on connaît à travers le verre la couleur du corps qui est contenu dans un vase de cette nature, comme le dit saint Grégoire (loc. cit. in arg. 2), sur ces paroles de Job (xxviii) : ***Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum.***

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Avicenne parle du corps qui a la clarté d'après la nature des choses qui le composent; mais il n'en sera pas ainsi du corps glorieux qui recevra plutôt ce privilége du mérite de la vertu.

Il faut répondre au *second*, que saint Grégoire compare les corps glorieux à l'or à cause de leur clarté et au verre à cause de leur transparence; d'où il semble qu'on doive dire qu'ils seront tout à la fois transparents et clairs. Car quand une chose claire n'est pas transparente, cela provient de ce que la clarté du corps est produite par la densité des parties lucides et que la densité est contraire à la transparence. Mais alors la clarté viendra d'une autre cause, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*) ; et la densité des corps glorieux ne leur enlève pas leur transparence, pas plus que la densité du verre ne la lui enlève. Cependant il y en a qui disent qu'on les compare au verre, non parce qu'ils sont transparents, mais parce qu'ils lui ressemblent en ce que, comme on voit dans le verre ce qui y est renfermé, de même la gloire de l'âme qui sera renfermée dans le corps glorieux éclatera à tous les regards. Mais le premier sentiment est le meilleur, parce que c'est celui qui sauve le mieux la dignité du corps glorieux et qui s'accorde le plus parfaitement avec les paroles de saint Grégoire.

Il faut répondre au *troisième*, que la gloire du corps ne détruira pas la nature, mais qu'elle la perfectionnera. Par conséquent la couleur que doit avoir le corps d'après la nature de ses parties subsistera en lui, au lieu que la clarté qui viendra de la gloire de l'âme y sera surajoutée. C'est ainsi que nous voyons les corps colorés de leur nature briller de l'éclat du soleil ou par l'effet d'une autre cause extrinsèque ou intrinsèque.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme la clarté de la gloire rejaillit de l'âme sur le corps selon le mode de ce dernier et qu'elle est dans le corps d'une autre manière que dans l'âme ; de même elle rejaillira sur chacune des parties du corps selon leur mode. Il ne répugne donc pas que les différentes parties du corps brillent de différentes manières en raison des dispositions diverses qu'elles ont d'après leur nature par rapport à la clarté. Il n'en est pas de même des autres qualités du corps, par rapport auxquelles les parties du corps ne se trouvent pas diversement disposées.

ARTICLE II. — LA CLARTÉ DU CORPS GLORIEUX PEUT-ELLE ÊTRE VUE PAR CELUI QUI N'EST PAS GLORIFIÉ ?

1. Il semble que la clarté du corps glorieux ne puisse être vue par l'œil de celui qui n'est pas glorifié. Car il faut qu'il y ait proportion entre l'objet visible et la vue. Or, l'œil qui n'est pas glorifié n'est pas proportionné à la vision de la clarté de la gloire, puisqu'elle est d'un autre genre que la clarté de la nature. La clarté du corps glorieux ne sera donc pas vue par l'œil qui n'est pas glorifié.

2. La clarté du corps glorieux sera plus grande que ne l'est maintenant la clarté du soleil. Car la clarté du soleil sera alors plus grande qu'actuellement, d'après le prophète (Is. xxx), et la clarté du corps glorieux l'emportera beaucoup sur elle. C'est pour cela que le soleil et le monde entier recevront une plus grande clarté. Comme l'œil de celui qui n'est pas glori-

fié ne peut fixer le soleil dans sa marche à cause de son excessive clarté, il pourra donc encore moins voir la clarté d'un corps glorieux.

3. On voit nécessairement l'objet visible qui se présente aux regards, à moins qu'il n'y ait dans l'œil une lésion. Or, ceux qui ne sont pas glorifiés ne voient pas nécessairement la clarté du corps glorieux qui se présente à leurs yeux ; ce qui est évident pour les disciples qui virent le corps du Seigneur après sa résurrection sans voir sa clarté. Donc cette clarté ne sera pas visible pour celui qui ne sera pas glorifié.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (*Philip.* III) : *Configuratum corpori claritatis suæ*, la glose dit (*interl.*) : Il ressemblera à la clarté qu'il a eue dans la transfiguration. Or, les yeux des disciples qui n'étaient pas glorifiés ont vu cette clarté. La clarté du corps glorifié sera donc aussi visible à ceux qui ne seront pas glorieux.

Les impies en voyant la gloire des justes seront par là tourmentés dans le jugement, comme on le voit par ce qui est dit (*Sap.* v). Or, ils ne verraient pas pleinement leur gloire, s'ils ne voyaient la clarté de leurs corps. Donc, etc.

CONCLUSION. — Puisque la lumière est apte d'après son essence à agir sur la vue et que la vue est substantiellement faite pour percevoir la lumière, on doit dire que la clarté d'un corps glorieux peut être vue naturellement par l'œil de celui qui n'est pas glorifié.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit que la clarté du corps glorieux ne pourra être vue de celui qui n'est pas glorifié, sinon par miracle. Mais il ne peut en être ainsi, à moins que cette clarté ne se dise d'une manière équivoque. Car la lumière d'après son essence est faite pour agir sur la vue et la vue d'après sa nature est faite pour percevoir la lumière, comme le vrai se rapporte à l'intellect et le bien à la volonté. Par conséquent s'il y avait une vue qui ne pût percevoir absolument une certaine lumière, cette vue ou cette lumière serait prise dans un sens équivoque : ce qui ne peut se dire dans le cas présent, parce qu'alors en disant que les corps glorieux seront lumineux, on ne nous ferait rien connaître, comme en disant qu'il y a le Chien (1) dans le ciel, on ne donne aucune idée à celui qui ne connaît que le chien qui est un animal. C'est pourquoi il faut dire que la clarté du corps glorieux peut naturellement être vue par celui qui n'est pas glorifié.

Il faut répondre au *premier* argument, que la clarté de la gloire sera d'un autre genre que la clarté de la nature, quant à la cause, mais non quant à l'espèce. Par conséquent comme la clarté de la nature est proportionnée à la vue en raison de son espèce, de même aussi la clarté glorieuse.

Il faut répondre au *second*, que comme le corps glorieux ne peut être passible du côté de la nature, mais seulement du côté de l'âme, de même il n'agit d'après la propriété de la gloire que par l'action de l'âme. Or, la vivacité de la clarté ne blesse pas la vue, selon qu'elle agit par l'action de l'âme, mais sous ce rapport elle la délecte plutôt. Au contraire elle la blesse, selon qu'elle agit par l'action de la nature, en échauffant et en dilatant l'organe de la vue et en séparant les esprits. C'est pour cela que quoique la clarté du corps glorieux surpasse la clarté du soleil, cependant elle ne blesse pas la vue par sa nature, mais elle lui est agréable, et c'est pour cela qu'on la compare à la clarté du jaspe (*Apoc.* XXI).

Il faut répondre au *troisième*, que la clarté du corps glorieux provient du mérite de la volonté. C'est pourquoi elle sera soumise à la volonté de ma-

(1) C'est le nom donné à une constellation.

nière qu'elle soit visible ou invisible à son gré. C'est ce qui fait qu'il sera au pouvoir du corps glorieux de montrer sa clarté ou de la cacher, et telle a été l'opinion de Prépositivus.

ARTICLE III. — LE CORPS GLORIEUX SERA-T-IL VU NÉCESSAIREMENT PAR LE CORPS NON GLORIFIÉ?

1. Il semble que le corps glorieux sera vu nécessairement par celui qui n'est pas glorifié. Car les corps glorieux seront lumineux. Or, un corps lumineux se manifeste ainsi que les autres choses. On verra donc nécessairement les corps glorieux.

2. Tout corps qui cache d'autres corps qui sont derrière lui est vu nécessairement par là même que les autres choses qui sont derrière lui sont cachées. Or, le corps glorieux dérobera à la vue les autres corps qui seront derrière lui, puisqu'il sera coloré. On le verra donc nécessairement.

3. Comme la quantité fait partie des choses qui sont dans le corps, de même aussi la qualité par laquelle on le voit. Or, la quantité ne sera pas soumise à la volonté de manière que le corps glorieux puisse être d'une quantité plus ou moins grande. La qualité qui le rend visible ne lui sera donc pas soumise non plus de manière qu'on puisse ne pas le voir.

Mais c'est le *contraire*. Notre corps sera glorifié de manière à être conforme au corps du Christ après la résurrection. Or, on ne voyait pas nécessairement le corps du Christ après sa résurrection, et même il disparut aux yeux des disciples, à Emmaüs, comme on le voit (Luc. ult.). On ne verra donc pas nécessairement non plus le corps glorifié.

Le corps obéira alors parfaitement à l'âme. Il pourra donc être visible ou invisible, selon la volonté de l'âme.

CONCLUSION. — Puisque le corps glorieux doit parfaitement obéir à l'âme, il sera pour ce motif au pouvoir du corps glorifié d'être visible ou de ne l'être pas.

Il faut répondre qu'on voit une chose visible selon qu'elle agit sur la vue. Or, de ce qu'une chose agit ou n'agit pas sur ce qui lui est extrinsèque, il n'y a pas de changement en elle. Ainsi, sans qu'il y ait aucun changement dans l'une des propriétés qui appartiennent à la perfection du corps glorifié il peut se faire qu'il soit visible et qu'il ne le soit pas. Par conséquent il sera au pouvoir de l'âme glorifiée qu'on voie son corps ou qu'on ne le voie pas, comme toute autre action du corps sera aussi au pouvoir de l'âme; autrement le corps glorieux ne serait pas un instrument qui obéirait parfaitement à l'agent principal.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette clarté obéira au corps glorieux de telle sorte qu'il puisse la montrer ou la cacher.

Il faut répondre au *second*, que la couleur du corps n'empêche pas sa transparence sinon en tant qu'elle modifie la vue, parce que la vue ne peut être frappée simultanément par deux couleurs de manière qu'elle les voie l'une et l'autre parfaitement. Mais la couleur du corps glorieux sera parfaitement au pouvoir de l'âme pour qu'elle agisse sur la vue ou qu'elle n'y agisse pas. C'est pourquoi il sera en son pouvoir que le corps cache ou ne cache pas ce qui est derrière lui.

Il faut répondre au *troisième*, que la quantité est inhérente au corps glorieux lui-même et qu'elle ne pourrait être modifiée au gré de l'âme sans un changement intrinsèque du corps glorieux qui répugnerait à son impassibilité. C'est pourquoi il n'en est pas de même de la quantité et de la visibilité; parce que la qualité qui le rend visible ne peut être enlevée au gré de l'âme, tandis que l'action de cette qualité peut être suspendue. Et alors le corps disparaîtra quand l'âme le commandera.

QUESTION LXXXVI.

DE L'ÉTAT DES CORPS DES DAMNÉS APRÈS LA RÉSURRECTION.

Nous devons examiner maintenant l'état des corps des damnés après la résurrection. A cet égard trois questions se présentent : 1° Les corps des damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités?— 2° Leurs corps seront-ils corruptibles?— 3° Seront-ils impassibles?

ARTICLE I. — LES CORPS DES DAMNÉS RESSUSCITERONT-ILS AVEC LEURS DIFFORMITÉS?

1. Il semble que les corps des damnés ressusciteront avec leurs difformités. Car ce qui a été établi pour la peine du péché ne doit cesser qu'autant que le péché a été remis. Or, la privation des membres qui résulte de la mutilation a été établie pour punir du péché, et il en est de même de toutes les autres difformités corporelles. Les damnés qui n'ont pas obtenu la rémission de leurs fautes auront donc ces difformités dans la résurrection.

2. Comme la résurrection des saints se fera pour leur bonheur éternel, de même celle des impies aura lieu pour leur malheur éternel. Or, les saints ressuscités ne seront privés de rien de ce qui peut appartenir à leur perfection. Les impies ne perdront donc rien de ce qui appartient à leur défaut ou à leur misère, et telles sont les difformités de cette nature. Donc, etc.

3. Comme la difformité appartient aux défauts du corps passible, de même aussi la lenteur. Or, les corps des damnés ressuscités ne seront pas privés de leur lenteur, puisqu'ils ne seront pas agiles. Pour la même raison ils ne seront donc pas dépouillés de leur difformité.

Mais au *contraire*. Sur ces paroles (I. *Cor.* xv) : *Mortui resurgent incorrupti*, la glose dit (*interl.*) : Les morts, c'est-à-dire les pécheurs, ou généralement tous les morts, ressusciteront incorruptibles, c'est-à-dire sans qu'ils soient privés d'aucun de leurs membres. Donc les méchants ressusciteront sans difformités.

Dans les damnés il n'y aura pas quelque chose qui empêche en eux le sentiment de la douleur. Or, la maladie empêche le sentiment de la douleur en ce qu'elle affaiblit les organes de la sensation; et la privation d'un membre empêcherait de même que la douleur fût universelle dans le corps. Les damnés ressusciteront donc sans ces défauts.

CONCLUSION. — Puisque dans la résurrection c'est Dieu, l'auteur de la nature, qui doit réparer entièrement la nature humaine, il n'y aura dans les damnés aucun défaut qui résulte de la faiblesse de la nature, sinon ceux qui proviennent naturellement dans le corps humain des principes naturels.

Il faut répondre que dans le corps humain il peut y avoir deux sortes de difformités. L'une peut venir du défaut d'un membre, c'est ainsi que nous disons hideux ceux qui sont mutilés. Car il n'y a pas en eux la proportion qui doit exister entre les parties et le tout. A l'égard de cette difformité il est certain qu'elle n'existera pas dans les corps des damnés, parce que tous les corps des bons aussi bien que des méchants ressusciteront tout entiers. L'autre difformité résulte de ce que les parties n'ont pas la disposition, ou la quantité, ou la qualité, ou la situation qu'elles devraient avoir, ce qui trouble aussi la proportion qui devrait exister entre les parties et le tout. Pour ces difformités et les défauts semblables, comme les fièvres et les autres maladies de cette nature qui sont quelquefois des causes de difformité, saint Augustin laisse la question indécise et dans le doute (*Ench.* cap. 92), comme le rapporte le Maître des sentences (iv, dist. 44). — Parmi les doc-

teurs modernes il y a à ce sujet deux opinions. Il y en a qui disent que ces difformités et ces défauts subsisteront dans les corps des damnés, considérant leur damnation qui les dévoue à la souveraine misère dont on ne doit retrancher aucune incommodité. Mais ce sentiment ne paraît pas être raisonnable. Car dans la réparation du corps ressuscité on considère plus la perfection de la nature que l'état qui a existé auparavant. Ainsi, ceux qui mourront en bas âge ressusciteront avec la taille de l'homme fait, comme nous l'avons dit (quest. LXXXI, art. 1). Par conséquent ceux qui ont eu dans le corps des défauts naturels ou des difformités qui en provenaient seront reconstitués dans la résurrection sans ces défauts ou ces difformités, à moins que ce qui est dû au péché n'y fasse obstacle. Ainsi, s'il arrive que quelqu'un ressuscite avec des défauts ou des difformités, ce sera à titre de peine. Or, le mode de la peine doit être selon l'étendue de la faute. Cependant il arrive qu'un pécheur damné pour des péchés moindres a des difformités ou des défauts que n'a pas eus celui qui doit être damné pour des péchés plus graves. Par conséquent, si celui qui a eu en ce monde des difformités ressuscite avec elles, tandis qu'un autre qui doit être puni plus grièvement ressuscitera sans elles, parce qu'il ne les a pas eues ici-bas, le mode de la peine ne répondra pas à l'étendue de la faute ; mais il semblerait plutôt qu'on est puni pour les peines qu'on a souffertes sur cette terre, ce qui est absurde. — C'est pourquoi d'autres disent avec plus de raison que l'auteur qui a créé la nature réparera la nature des corps dans son intégrité à la résurrection. Par conséquent tout ce qu'il y a eu dans le corps de défaut ou de difformité provenant de la corruption ou de la faiblesse de la nature, ou des principes naturels, sera totalement écarté dans la résurrection, comme la fièvre et les autres maladies. Mais les défauts qui résultent naturellement des principes naturels dans le corps humain, comme la pesanteur, la passibilité, etc., existeront dans les corps des damnés ; tandis que la gloire de la résurrection éloignera ces défauts des corps des élus (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la peine dans tout tribunal s'infligeant selon la nature du tribunal lui-même, les peines que l'on inflige ici-bas pour une faute sont des peines temporelles et ne s'étendent pas au delà du terme de la vie. C'est pour cela que quoique le péché n'ait pas été remis aux damnés, il n'est cependant pas nécessaire qu'ils supportent là les mêmes peines qu'en ce monde, mais la justice divine exige qu'ils soient tourmentés éternellement par des peines plus fortes.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne peut pas faire le même raisonnement sur les bons et sur les méchants, parce qu'une chose peut être purement bonne tandis qu'elle ne peut être purement mauvaise. Ainsi, la félicité dernière des saints demande qu'ils soient absolument exempts de tout mal, mais la misère dernière des méchants n'exclut pas tout bien, parce que le mal, s'il est entier, se corrompt lui-même, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 5). Il faut donc que la misère des damnés ait pour sujet le bien de la nature qui est en eux et qui est l'œuvre du Créateur parfait qui réparera la nature elle-même dans la perfection de son espèce.

Il faut répondre au *troisième*, que la lenteur est du nombre de ces défauts qui résultent naturellement des principes du corps humain, tandis qu'il n'en est pas de même de la difformité. C'est pourquoi il n'y a pas de parité entre ces deux choses.

(1) Sylvius considère le sentiment de saint Thomas comme étant le plus probable, mais il n'y a rien de décidé à ce sujet ; les opinions sont libres.

ARTICLE II. — LES CORPS DES DAMNÉS SERONT-ILS INCORRUPTIBLES (1)?

1. Il semble que les corps des damnés seront corruptibles. Car tout ce qui est composé de choses contraires doit nécessairement se corrompre. Or, les corps des damnés seront composés des contraires qui les composent maintenant; autrement ils ne seraient pas de la même espèce, et par conséquent ils ne seraient pas les mêmes numériquement. Ils seront donc corruptibles.

2. Si les corps des damnés ne sont pas corruptibles, ce sera l'effet ou de la nature, ou de la grâce, ou de la gloire. Ce ne sera pas par l'effet de la nature puisqu'ils seront de même nature que maintenant; ce ne sera pas non plus par l'effet de la grâce ou de la gloire, puisqu'ils n'auront ni l'une ni l'autre. Ils seront donc corruptibles.

3. Il ne paraît pas convenable de soustraire à la plus grande des peines ceux qui sont dans une souveraine misère. Or, la mort est la plus grande des peines, comme on le voit (*Eth.* lib. III, cap. 6). On ne doit donc pas soustraire à la mort les damnés qui sont dans la plus grande misère. Donc leurs corps seront corruptibles.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Apoc.* IX, 1) : *Dans ces jours, les hommes chercheront la mort et ils ne la trouveront pas, ils désireront mourir et la mort fuira loin d'eux.*

Les damnés seront punis d'une peine éternelle dans leur âme et dans leur corps (Matth. XXV, 46) : *Ils iront au supplice éternel*. Or, cela ne pourrait pas être si leurs corps étaient corruptibles. Donc ils seront incorruptibles.

CONCLUSION. — Puisque la corruption est un changement et qu'après la résurrection le principe du mouvement n'existera plus et sera empêché, il n'y aura rien qui puisse corrompre les corps des damnés.

Il faut répondre que puisque dans tout mouvement il faut qu'il y ait un principe du mouvement, le mouvement ou le changement est écarté du mobile de deux manières : 1° parce que le principe du mouvement manque; 2° parce qu'il est empêché. Or, la corruption est un changement. Il peut donc se faire de deux manières que le corps qui doit sa corruptibilité à la nature de ses principes devienne incorruptible. 1° Parce que le principe qui le portait à la corruption est totalement détruit. Les corps des damnés seront incorruptibles de cette manière. Car puisque le ciel est le premier corps altérant par son mouvement local et que tous les autres agents secondaires agissent par sa vertu et sont mus pour ainsi dire par lui, il faut que quand le mouvement du ciel cessera, il n'y ait plus d'agent qui puisse priver un corps par une altération quelconque de sa propriété naturelle. C'est pourquoi après la résurrection, lorsque le mouvement du ciel n'existera plus, il n'y aura plus de qualité capable d'altérer le corps humain dans ses qualités naturelles. Et comme la corruption est le terme de l'altération ainsi que la génération, il s'ensuit que les corps des damnés ne pourront se corrompre. Ce qui convient d'ailleurs à la justice de Dieu (2), pour qu'en vivant perpétuellement ils soient perpétuellement punis, comme elle l'exige, ainsi que nous le dirons (art. seq.), de même que sa corruptibilité sert maintenant à sa providence qui fait engendrer certaines choses de la corruption des autres. 2° L'incorruptibilité résulte de ce que le prin-

(1) Il est de foi que les corps des damnés seront incorruptibles après la résurrection, puisqu'il est dit qu'ils auront un supplice éternel (Matth. XXV) et qu'ils ne pourront plus mourir, *mori cupient et non poterunt* (*Apoc.* IX).

(2) Il semble plus probable que le corps des damnés ne sera pas incorruptible par nature, mais qu'il le sera en vertu de la justice divine qui sera la cause extrinsèque qu'il ne pourra pas périr (Cf. D. Thomas. Opusc. IX, art. 25, et Opusc. X, art. 19).

cipe de la corruption est empêché. Le corps d'Adam fut incorruptible de cette manière, parce que les qualités contraires qui existaient dans le corps de l'homme étaient contenues par la grâce de l'innocence de manière qu'elles ne pussent travailler à la dissolution du corps; et elles seront encore beaucoup plus contenues dans les corps glorieux qui seront absolument soumis à l'esprit. C'est ainsi que dans les corps des bienheureux, après la résurrection générale, ces deux modes d'incorruptibilité se trouveront réunis.

Il faut répondre au *premier* argument, que les contraires dont les corps sont composés, sont les principes seconds qui contribuent à la corruption. Car le premier agent c'est le mouvement céleste. Ainsi en supposant l'existence de ce mouvement, il est nécessaire que le corps composé de contraires se corrompe, à moins qu'il n'y ait une cause plus puissante qui l'en empêche. Mais le mouvement du ciel n'existant plus, les contraires dont le corps est composé ne suffisent pas pour produire la corruption, même selon la nature, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*). Les philosophes n'ayant pas su que le mouvement céleste cesserait, ils regardaient pour ce motif comme une chose infaillible, qu'un corps composé d'éléments contraires se corrompît d'après la nature.

Il faut répondre au *second*, que cette incorruptibilité sera l'effet de la nature, non qu'il y ait un principe d'incorruptibilité dans les corps des damnés, mais par le défaut du principe moteur qui produit la corruption, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la mort soit absolument la plus grande des peines, cependant rien n'empêche que sous un rapport elle ne soit un remède aux peines que l'on endure, et que par conséquent sa privation les augmente. Car, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 9), vivre paraît être agréable à tout le monde, parce que tous désirent exister, mais il ne faut pas, comme il l'observe (*ibid.*), entendre par là une vie mauvaise, ni une vie corrompue, ou pleine d'afflictions. Par conséquent comme il est agréable de vivre absolument, mais qu'il ne l'est pas de vivre dans le chagrin et la douleur; ainsi la mort qui est la privation de la vie est absolument pénible et elle est la plus grande des peines, selon qu'elle enlève le premier bien, c'est-à-dire l'être avec lequel on perd tous les autres; mais selon qu'elle délivre d'une vie mauvaise et remplie de tristesse, elle est un remède aux peines dont elle est le terme; et par conséquent sa privation contribue à augmenter les peines qu'elle rend éternelles. — Mais si on répond que la mort est une peine à cause de la douleur corporelle qu'éprouvent ceux qui meurent, il n'est pas douteux que les damnés en ressentiront continuellement une beaucoup plus grande. D'où il est dit qu'ils sont dans une mort éternelle, selon cette expression de l'Ecriture (*Ps.* XLVIII, 15): *La mort les dévorera.*

ARTICLE III. — LES CORPS DES DAMNÉS DOIVENT-ILS ÊTRE IMPASSIBLES (1)?

1. Il semble que les corps des damnés doivent être impassibles. Car, d'après Aristote (*Top.* lib. VI, cap. 9), toute passion excessive fait perdre quelque chose à la substance. Or, si on enlève toujours quelque chose à un objet fini, il est nécessaire qu'il soit enfin détruit, comme il le dit (*Phys.* lib. I, text. 37). Par conséquent si les corps des damnés sont passibles et qu'ils souffrent toujours, ils s'altéreront et se corrompront un jour; ce qui est faux, comme nous l'avons démontré (art. préc.). Ils seront donc impassibles.

(1) Il est de foi que les corps des damnés seront passibles, mais les théologiens sont partagés quand il s'agit d'expliquer le mode et la nature de leurs souffrances.

2. Tout agent s'assimile son patient. Si donc les corps des damnés souffrent du feu, le feu se les assimilera. Et comme le feu ne consume les corps qu'autant qu'il les résout en se les assimilant, il s'ensuit que si les corps des damnés sont passibles, ils seront un jour consumés par le feu. Donc, etc.

3. Les animaux qu'on dit vivre dans le feu sans se corrompre, comme la salamandre, ne souffrent pas du feu. Car l'animal ne souffre de la douleur du corps qu'autant que le corps est blessé de quelque manière. Si donc les corps des damnés peuvent rester dans le feu sans se corrompre, comme ces animaux, selon la pensée de saint Augustin (*De civ.* lib. XXI, cap. 2 et 4), il semble qu'ils n'en éprouveront aucune affliction, ce qui ne serait pas, si leurs corps n'étaient impassibles. Donc, etc.

4. Si les corps des damnés sont passibles, la douleur qui résulte de leur passivité doit surpasser, ce semble, toute la douleur présente des corps, comme la joie des saints surpassera toute la félicité actuelle. Or, il arrive quelquefois ici-bas que l'immensité de la douleur fait séparer l'âme du corps. Donc à plus forte raison si ces corps doivent être passibles, les âmes s'en sépareront-elles par suite de l'immensité de la douleur, et par conséquent les corps se corrompront, ce qui est faux. Ces corps seront donc impassibles.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (I. *Cor.* XV, 52) : *Et nos immutabimur*, la glose dit (*interl.*): Pour nous bons, il n'y a que nous qui serons changés par l'immutabilité et l'impassibilité de la gloire. Les corps des damnés ne seront donc pas impassibles.

Comme le corps coopère avec l'âme pour le mérite, de même elle coopère avec lui pour le péché. Or, après la résurrection, non-seulement l'âme, mais encore le corps sera récompensé à cause de cette coopération. Donc pour la même raison les corps des damnés seront punis, ce qui n'aurait pas lieu s'ils étaient impassibles. Ils seront donc passibles.

CONCLUSION. — Quoique les corps des damnés ne soient jamais consumés par le feu à cause de la justice divine, ils seront cependant passibles sans que leur disposition naturelle change.

Il faut répondre que la cause principale pour laquelle les corps des damnés ne seront pas consumés par le feu, ce sera la justice divine qui a condamné leurs corps à une peine éternelle ; mais la disposition naturelle sert la justice divine de la part du corps qui souffre et de la part des agents. Car puisque pâtir c'est recevoir une chose, il y a deux modes de passivité selon qu'une chose peut être reçue dans une autre de deux manières. En effet une forme peut être reçue dans un sujet matériellement, selon son être naturel, comme la chaleur est reçue du feu matériellement dans l'air, et suivant ce mode de réceptivité il y a un mode de passivité qu'on appelle la *passivité de la nature*. Ou bien une chose est reçue dans une autre spirituellement à la manière d'une idée, comme l'image de la blancheur est reçue dans l'air et dans la prunelle. Cette réceptivité ressemble à celle par laquelle l'âme reçoit les images des choses. Ainsi d'après ce mode de réceptivité il y a un autre mode de passivité qu'on appelle la *passivité de l'âme*. Parce qu'après la résurrection, le mouvement du ciel ayant cessé, un corps ne pourra pas être altéré dans sa qualité naturelle, comme nous l'avons dit (art. préc.), il s'ensuit qu'aucun corps ne pourra souffrir du côté de la passivité de la nature. Ainsi, par rapport à cette espèce de passivité, les corps des damnés seront impassibles, comme le sont les corps incorruptibles. Mais après que le mouvement du ciel aura cessé, la passivité qui s'exerce d'une manière spirituelle subsistera encore. Car

l'air sera aussi illuminé par le soleil et offrira à la vue la diversité des couleurs. Les corps des damnés seront donc passibles selon cette espèce de passivité. Et comme les sens sont perfectionnés par cette passivité, il s'ensuit que dans les corps des damnés il y aura le sentiment de la peine sans un changement de disposition naturelle. Quant aux corps glorieux, bien qu'ils reçoivent quelque chose et qu'ils soient passifs d'une certaine manière dans la sensation, ils ne seront cependant pas passibles, parce qu'ils ne recevront rien qui les afflige ou qui les blesse, comme les corps des damnés qui sont appelés passibles pour ce motif.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle de cette passivité par laquelle le patient est modifié sous le rapport de sa disposition naturelle ; cette passivité n'existera pas dans les corps des damnés, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la ressemblance de l'agent existe dans le patient de deux manières : 1° de la même manière qu'elle est dans l'agent; c'est ainsi qu'elle existe dans tous les agents univoques, comme le chaud produit le chaud et le feu engendre le feu. 2° D'une manière différente de la manière dont elle est dans l'agent. C'est ainsi qu'elle est dans tous les agents équivoques, dans lesquels il arrive quelquefois que la forme qui est reçue matériellement dans le patient existe spirituellement dans l'agent, comme la forme qui est dans la maison que l'architecte construit existe matériellement en elle et spirituellement dans l'esprit de l'architecte. D'autres fois au contraire elle existe matériellement dans l'agent et elle est reçue spirituellement dans le patient, comme la blancheur existe matériellement dans la muraille d'où elle est reçue spirituellement dans la prunelle et dans le milieu qui la communique. Il en est de même dans le cas présent, parce que l'espèce qui existe matériellement dans le feu est reçue spirituellement dans les corps des damnés, et c'est ainsi que le feu s'assimilera les corps des damnés, sans cependant les consumer.

Il faut répondre au *troisième*, que d'après Aristote dans son livre sur les propriétés des éléments (aliq. à princ.) aucun animal ne peut vivre dans le feu. Galenus dit aussi dans son ouvrage sur les médicaments simples qu'il n'y a aucun corps qui ne soit enfin consumé par le feu; quoiqu'il y ait des corps qui subsistent pendant un temps dans le feu sans être dégradés, comme on le voit pour l'ébène. Quant à ce que l'on dit de la salamandre il ne peut pas y avoir absolument de parité, parce qu'elle ne pourrait rester finalement dans le feu sans se corrompre, comme les corps des damnés dans l'enfer. Cependant de ce que les corps des damnés ne souffriront du feu de l'enfer aucune altération, il n'est cependant pas nécessaire pour cela que le feu ne les tourmente pas; parce que l'objet sensible n'est pas seulement fait pour délecter ou pour affliger les sens, selon que d'après son action naturelle il fortifie ou corrompt les organes, mais encore en raison de son action spirituelle, parce que, quand l'objet sensible est convenablement proportionné à la faculté de sentir il fait plaisir ; tandis que c'est le contraire quand il pèche par excès ou par défaut. Ainsi les couleurs modérées et les voix harmonieuses sont agréables, tandis que celles qui sont discordantes blessent l'oreille.

Il faut répondre au *quatrième*, que la douleur ne sépare pas l'âme du corps selon qu'elle subsiste seulement dans la puissance de l'âme à laquelle il appartient de souffrir, mais selon que la passion de l'âme altère dans le corps ses dispositions naturelles, comme nous voyons la colère enflammer le corps et la crainte le refroidir. Mais après la résurrection

le corps ne pourra pas être atteint dans ses dispositions naturelles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Par conséquent quelque grande que soit la douleur elle ne séparera pas l'âme du corps.

QUESTION LXXXVII.

DE LA CONNAISSANCE QUE LES RESSUSCITÉS AURONT DE LEURS MÉRITES ET DE LEURS DÉMÉRITES AU JOUR DU JUGEMENT.

Après avoir parlé des choses qui accompagneront la résurrection, nous devons nous occuper de celles qui la suivront. La première chose que nous ayons à considérer c'est la connaissance que les ressuscités auront de leurs mérites et de leurs démérites au jour du jugement. Nous parlerons 2° du jugement général lui-même, du temps et du lieu où il se fera; 3° de ceux qui jugeront et de ceux qui seront jugés; 4° de la forme sous laquelle viendra le juge pour juger; 5° de l'état du monde et des ressuscités après le jugement. Sur la première de ces considérations trois questions se présentent : 1° Tout homme connaîtra-t-il dans le jugement tous ses péchés? — 2° Tout le monde pourra-t-il lire toutes les choses qui sont dans la conscience d'un autre? — 3° Pourra-t-on voir d'un seul coup d'œil tous ses mérites et tous ses démérites?

ARTICLE I. — APRÈS LA RÉSURRECTION TOUT LE MONDE CONNAITRA-T-IL LES PÉCHÉS QU'IL A FAITS (1)?

1. Il semble qu'après la résurrection tout homme ne connaîtra pas tous les péchés qu'il a faits. Car tout ce que nous connaissons, ou nous le percevons de nouveau par les sens, ou nous le tirons du trésor de notre mémoire. Or, après la résurrection tous les hommes ne pourront percevoir leurs péchés au moyen des sens, parce que leurs péchés sont des choses passées et que les sens ne perçoivent que les choses présentes. Il y a aussi beaucoup de fautes qui sont sorties de l'esprit du pécheur et qui ne pourront plus être tirées du trésor de sa mémoire. Celui qui ressuscitera n'aura donc pas la connaissance de tous les péchés qu'il a faits.

2. Comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 43), il y a les livres de la conscience dans lesquels on lit les mérites de chacun. Or, on ne peut lire une chose dans un livre qu'autant que ce livre en contient la marque. Cependant les péchés ne laissent pas d'autres traces dans la conscience que la dette de la peine qu'ils méritent, ou que la tache qu'ils impriment, comme on le voit (*Rom.* II in glos. Orig. sup. illud : *Testimonium reddente*, etc.). Par conséquent puisque dans un grand nombre la tache et la dette de beaucoup de fautes ont été effacées par la grâce, il semble que chacun ne puisse pas lire dans sa conscience tous les péchés qu'il a faits, et par conséquent, etc.

3. La cause croissant, l'effet croît aussi. Or, la cause qui fait que nous nous affligeons des péchés que nous nous rappelons, c'est la charité. La charité étant parfaite dans les saints ressuscités, ils gémiront infiniment sur leurs fautes, s'ils viennent à se les rappeler, ce qui ne peut pas être, parce qu'ils n'*éprouveront plus ni douleur, ni gémissement* (*Apoc.* XXI). Ils ne se rappelleront donc pas leurs propres péchés.

4. Ce que les damnés ressuscités seront par rapport aux biens qu'ils ont faits autrefois, les bienheureux ressuscités le seront par rapport aux fautes qu'ils ont commises. Or, les damnés ressuscités n'auront pas, à ce qu'il semble, la connaissance des biens qu'ils ont faits autrefois, parce que leur peine serait par là beaucoup soulagée. Les bienheureux n'auront donc pas non plus la connaissance des péchés qu'ils ont commis.

(1) Sur la connaissance que l'on aura de ses fautes et de celles des autres, voyez le sentiment général de l'Eglise et des théologiens qui se trouve parfaitement exprimé dans la prose de l'office des morts : *Dies iræ*, etc.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. 14) que la puissance divine sera là pour faire que tous les péchés se présentent à la mémoire.

Ce que sont les jugements des hommes par rapport au témoignage extérieur, le jugement de Dieu l'est par rapport au témoignage de la conscience, d'après ces paroles (I. *Reg.* xvi, 7) : *L'homme voit ce qui paraît au dehors, tandis que Dieu voit le fond des cœurs.* Or, un jugement humain ne pourrait être parfait sur une chose, s'il n'y avait des témoins qui rendissent témoignage sur toutes les choses dont on doit juger. Il faut donc, puisque le jugement divin est infiniment parfait, que la conscience soit saisie de tout ce qui doit être jugé, et comme on devra être jugé pour toutes les œuvres bonnes et mauvaises, d'après l'Apôtre qui dit (II. *Cor.* v, 10) : *Qu'il faut que nous soyons tous mis à découvert devant le tribunal du Christ*, il est donc nécessaire que la conscience de chacun voie toutes les œuvres qu'il a faites bonnes ou mauvaises.

CONCLUSION. — Puisqu'au jour du jugement la conscience de chacun doit lui rendre témoignage de sa vie, et que tout homme doit être accusé ou défendu par ses pensées et que toutes les actions devront être jugées, il faut que chacun ait connaissance de toutes ses œuvres.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* ii, 15), puisque dans ce jour où le Seigneur jugera, la conscience de chacun lui rendra témoignage, et qu'on sera accusé ou défendu par ses propres pensées; et puisqu'il faut dans tout jugement un témoin, un accusateur et un défenseur qui aient connaissance des choses qui sont jugées, et puisque dans ce jugement général on jugera toutes les œuvres des hommes, il faut que chacun ait alors la connaissance de toutes ses œuvres. Ainsi la conscience de chacun sera comme un livre qui renfermera toutes ses actions; et c'est d'après cela que le jugement sera rendu, comme dans la justice humaine on se sert de registres. C'est de ces livres qu'il est dit (*Apoc.* xx, 12) : *Les livres furent ouverts, et puis on en ouvrit un autre qui est le livre de vie, et les morts furent jugés selon leurs œuvres d'après ce qui était écrit dans ces livres.* Par ces livres qui furent ouverts, on doit entendre d'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. 14) les saints du Nouveau et de l'Ancien Testament, dans lesquels Dieu montre ce qu'il avait ordonné de faire. C'est ce qui fait dire à Richard de Saint-Victor (in tract. *De judic. potest.*) : Leurs cœurs seront comme les décrets des canons. Mais par le livre de vie dont il parle ensuite on entend les consciences de chacun qui sont appelées un livre, au singulier, parce que la puissance divine seule fera que tout le monde se rappellera ses actions, et cette puissance, selon qu'elle rappellera à l'homme ses actions, est appelée le livre de vie. Ou bien par les premiers livres on entend les consciences, et par le second la sentence du juge telle qu'elle a été arrêtée dans sa providence.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoiqu'il y ait beaucoup de mérites et de démérites qui aient échappé à la mémoire, cependant il n'y en aura aucun qui ne subsiste d'une certaine manière dans son effet. Car les mérites qui n'ont pas été frappés de mort subsisteront dans la récompense qui leur sera accordée. Ceux qui l'ont été subsistent dans la dette de l'ingratitude qui s'augmente par là même que l'homme a péché après avoir reçu la grâce. Il en est de même aussi des démérites. Ceux qui n'ont pas été effacés par la pénitence demeureront dans l'obligation de la peine qui leur est due ; quant à ceux que la pénitence a effacés, ils subsistent dans le souvenir même de la pénitence que l'on connaîtra simultanément avec les

autres mérites. Ainsi dans tout homme il y aura donc quelque chose qui pourra servir à lui rappeler ses œuvres. — Toutefois, comme le dit saint Augustin (loc. sup. cit.), ce sera la puissance divine qui agira principalement à cet égard.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des marques qui subsistent dans la conscience de chacun au sujet des œuvres qu'il a faites ; il n'est donc pas nécessaire que ces marques soient exclusivement l'expression de ce qu'ils doivent, comme on le voit (in corp. ad 1).

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la charité soit maintenant la cause de la douleur qu'on a du péché, cependant les saints seront dans le ciel tellement remplis de joie, que la douleur ne pourra exister en eux. C'est pourquoi ils ne pleureront pas leurs péchés, mais ils se réjouiront plutôt de la miséricorde divine qui leur a remis leurs péchés, comme les anges se réjouissent maintenant de la justice divine qui fait que ceux qu'ils gardaient et dont la salut était l'objet de leur vive sollicitude, ayant été abandonnés par la grâce, tombent dans le péché.

Il faut répondre au *quatrième*, que les méchants connaîtront toutes les bonnes œuvres qu'ils ont faites, et que leur douleur n'en sera pas affaiblie, mais plutôt augmentée, parce qu'on a une très-grande douleur d'avoir perdu de grands biens. C'est pour cela que Boëce dit (*De consol.* lib. II, pros. 4) que le genre d'infortune le plus élevé c'est d'avoir été heureux.

ARTICLE II. — POURRA-T-ON LIRE TOUTES LES CHOSES QUI SONT DANS LA CONSCIENCE D'UN AUTRE ?

1. Il semble que tout le monde ne pourra pas lire toutes les choses qui sont dans la conscience d'un autre. Car la connaissance des ressuscités ne sera pas plus vive que ne l'est maintenant la connaissance des anges, puisqu'on leur promet d'être leurs égaux (Matth. XXII). Or, les anges ne peuvent pas voir réciproquement dans leur cœur ce qui dépend du libre arbitre ; d'où il résulte qu'ils ont besoin de parler pour se notifier ainsi leurs pensées. Ceux qui seront ressuscités ne pourront donc pas voir ce qui est renfermé dans la conscience des autres.

2. Tout ce qu'on connaît, on le connaît en soi, ou dans sa cause ou dans son effet. Or, on ne peut pas connaître en soi les mérites ou les démérites qui sont enfermés dans la conscience d'un autre, parce qu'il n'y a que Dieu qui pénètre dans le cœur et qui voie ses secrets. On ne les connaît pas non plus dans leur cause, parce que tous ne verront pas Dieu, qui seul peut agir sur la volonté d'où procèdent les mérites ou les démérites. Enfin on ne les connaît pas non plus dans leur effet, parce qu'il y aura beaucoup de démérites dont il ne restera aucun effet, la pénitence les ayant totalement effacés. Donc tout le monde ne pourra pas connaître toutes les choses qui sont dans la conscience d'un autre.

3. Saint Chrysostome dit (hom. XXXI sup. Epist. ad Hebreos, vers. fin.) d'après le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 17) : Maintenant si vous vous rappelez vos péchés et que vous les répétiez souvent en présence de Dieu, et que vous priiez pour eux, vous les effacerez très-vite ; mais si vous les oubliez, alors vous vous en souviendrez bon gré, malgré, quand ils seront publiés et manifestés en présence de tout le monde, de vos amis et de vos ennemis et des saints anges. D'où il résulte que cette manifestation est la peine de la négligence qui fait omettre à l'homme sa confession. Donc les péchés dont l'homme s'est confessé ne seront pas rendus publics pour les autres.

4. C'est une consolation pour quelqu'un de savoir qu'il a beaucoup de compagnons dans sa faute, et il en rougit moins. Si donc on connaissait le

péché d'un autre, chaque pécheur rougirait moins de son iniquité, ce qui ne convient pas. On ne connaîtra donc pas les péchés de tout le monde.

Mais au *contraire*. Sur ces paroles (I. *Cor.* IV) : *Illuminabit abscondita tenebrarum*, la glose dit (*interl.*) : Les actions et les pensées bonnes et mauvaises seront découvertes à tout le monde et seront connues.

Les péchés passés de tous les bons seront également effacés. Or, nous saurons les péchés de certains saints, comme sainte Magdeleine, saint Pierre et David. Pour la même raison, on connaîtra les péchés des autres élus et beaucoup plus ceux des damnés.

CONCLUSION. — Puisqu'il faut que la justice divine se manifeste à tout le monde dans le jugement dernier, il est nécessaire que tout le monde connaisse la récompense ou la condamnation des autres, et par conséquent les mérites ou les démérites de tout le monde, par lesquels on voit si la sentence est juste ou injuste.

Il faut répondre que dans le jugement dernier et général il est nécessaire que la justice divine, qui est maintenant cachée pour la plupart, se montre avec éclat aux yeux de tout le monde. Or, la sentence de celui qui condamne ou de celui qui récompense ne peut être juste qu'autant qu'on la prononce d'après les mérites ou les démérites. C'est pourquoi comme il faut que le juge et son assesseur connaissent l'état de la cause pour prononcer une juste sentence, de même il faut, pour que la sentence paraisse juste, qu'on fasse connaître ses motifs à tous ceux qui la voient rendre. Par conséquent, comme chacun connaîtra sa récompense et sa damnation, et qu'on la fera de même connaître à tous les autres, il faut que comme chacun se rappellera ses mérites et ses démérites, les mérites des autres se présentent de même à sa connaissance. Cette opinion est la plus probable et la plus commune, quoique le Maître des sentences dise le contraire (*Sent.* IV, dist. 43) en prétendant que les péchés qui ont été effacés par la pénitence ne seront pas manifestés aux autres dans le jugement (1). Mais il suivrait de là qu'on ne connaîtrait pas parfaitement la pénitence qu'on a faite de ces péchés, ce qui serait très-préjudiciable à la gloire des saints et à la gloire de Dieu qui les a délivrés avec tant de miséricorde.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les mérites antérieurs ou tous les démérites produiront un certain degré de gloire ou de misère dans ceux qui seront ressuscités. C'est pourquoi on pourra voir d'après ce qui se passera à l'extérieur tout ce qui sera dans les consciences, surtout au moyen de la puissance divine qui agira pour que tout le monde voie la justice de la sentence.

Il faut répondre au *second*, que les mérites ou les démérites pourront être montrés aux autres dans leurs effets, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. ad 1), ou en eux-mêmes au moyen de la puissance divine, quoique la vertu d'une intelligence créée n'en soit pas capable.

Il faut répondre au *troisième*, que la divulgation des péchés pour l'ignominie du pécheur est un effet de la négligence qu'on commet en omettant de se confesser ; mais la révélation des péchés des saints ne pourra pas tourner à leur honte ; comme ce n'est pas une cause de confusion pour Marie-Magdeleine que ses fautes soient publiquement connues dans l'Eglise, parce que, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 15), la honte est la crainte du déshonneur, qui ne pourra exister dans les bienheureux. Cette promulgation sera au contraire pour eux un grand sujet

(1) Ce sentiment du Maître des sentences est contredit par tous les théologiens et par l'Ecriture : *Illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium* (I. *Cor.* IV).

de gloire à cause de la pénitence qu'ils ont faite, comme un confesseur approuve celui qui confesse avec courage de grands crimes. Cependant on dit que ces péchés sont effacés, parce que Dieu ne les voit pas pour les punir.

Il faut répondre au *quatrième*, que de ce que le pécheur verra les péchés des autres, sa confusion ne sera en rien diminuée, mais elle sera plutôt augmentée, parce que le blâme qu'essuieront les autres lui fera mieux sentir le sien. Car, si cette cause affaiblit la confusion, cela provient de ce que la honte se rapporte à l'opinion des hommes que la coutume rend moins sévère, tandis qu'alors la confusion se rapportera au jugement de Dieu qui est conforme à la vérité à l'égard de tout péché, qu'il ait été commis par un seul ou par plusieurs.

ARTICLE III. — VERRA-T-ON D'UN SEUL COUP D'ŒIL TOUS SES MÉRITES OU SES DÉMÉRITES PROPRES ET CEUX DES AUTRES?

1. Il semble qu'on ne verra pas d'un seul coup d'œil tous ses propres mérites ou démérites et ceux des autres. Car les choses que l'on considère en particulier, on ne les voit pas d'un seul coup d'œil. Or, les damnés considéreront leurs péchés en particulier et les pleureront. D'où il est dit (*Sap.* v, 8) : *Que nous a servi l'orgueil?* Ils ne les verront donc pas tous d'un seul coup d'œil.

2. Aristote dit (*Top.* lib. II, cap. 4) : qu'il n'arrive pas qu'on comprenne plusieurs choses à la fois. Or, on ne verra que par l'intelligence ses mérites et ses démérites propres ainsi que ceux des autres. On ne pourra donc pas les voir tous simultanément.

3. L'intelligence des damnés ne sera pas après la résurrection plus lucide que ne l'est maintenant celle des bienheureux et des anges, quant à la connaissance naturelle par laquelle ils connaissent les choses au moyen d'espèces innées. Or, avec cette sorte de connaissance les anges ne voient pas plusieurs choses simultanément. Les damnés ne pourront donc pas voir simultanément tout ce qu'ils ont fait.

Mais au *contraire*. Sur ces paroles de Job (VIII) : *Induentur confusione*, la glose dit (ordin. Greg.) : A la vue du juge, ils auront sous les yeux de leur esprit tous les maux qu'ils ont faits. Comme ils verront le juge subitement, ils verront donc de même les maux qu'ils ont commis et pour la même raison tous les autres.

Saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XX, cap. 14) trouve répugnant qu'on lise dans le jugement un livre matériel où les actions de chacun se trouvent écrites, parce que personne ne peut se figurer quelle serait la grandeur de ce livre et combien il faudrait de temps pour le lire. Or, on ne pourrait pas davantage apprécier le temps qu'il faudrait mettre pour considérer tous ses mérites et tous ses démérites et tous ceux des autres, si on les voyait successivement. Il faut donc établir que chacun les verra tous simultanément.

CONCLUSION. — Si on ne doit pas voir instantanément ses mérites ou ses démérites aussi bien que ceux des autres, cependant on les verra tous en particulier avec l'aide de la puissance divine dans un temps très-court.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent qu'on verra tout à la fois et instantanément tous ses mérites et tous ses démérites ainsi que ceux des autres, ce qu'on peut croire facilement des bienheureux, parce qu'ils verront tout dans le Verbe; et ainsi il ne répugne pas qu'ils voient simultanément plusieurs choses. Mais pour les damnés dont l'intellect n'est pas élevé de manière qu'ils puissent voir Dieu et en lui toutes les autres choses, c'est plus difficile. — C'est pourquoi

d'autres disent que les méchants verront tout à la fois en général tous leurs péchés et ceux des autres, et que cela suffit pour l'accusation qui doit avoir lieu dans le jugement ou pour l'absolution, mais qu'ils ne les verront pas tous simultanément, en descendant à chaque faute. Mais cela ne paraît pas d'accord avec les paroles de saint Augustin qui dit (*De civ. Dei*, lib. xx, loc. cit.) : Qu'ils énuméreront toutes leurs fautes dans leur pensée; car on n'énumère pas ce qu'on connaît en général. — On peut donc prendre une opinion mitoyenne, c'est qu'ils verront chaque faute, non d'une manière instantanée, mais dans le temps le plus court avec l'aide de la puissance divine. C'est ce que dit saint Augustin quand il ajoute (*ibid.*) qu'ils les verront avec une grande rapidité. Cela n'est pas impossible parce que dans le temps le plus court il y a une infinité d'instants en puissance. — La réponse aux objections dans l'un et l'autre sens est par là même évidente.

QUESTION LXXXVIII.

DU JUGEMENT GÉNÉRAL, DU TEMPS ET DU LIEU OU IL SE FERA.

Nous devons ensuite nous occuper du jugement général, du temps et du lieu où il se fera. A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Le jugement général doit-il avoir lieu? — 2° Sera-t-il prononcé par des paroles vocales? — 3° Se fera-t-il dans un temps inconnu? — 4° Aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat?

ARTICLE I. — Y AURA-T-IL UN JUGEMENT GÉNÉRAL (1)?

1. Il semble qu'il ne doive pas y avoir un jugement général. Car, comme le dit le prophète (Nahum, I, 9, d'après les LXX), *Dieu ne jugera pas deux fois pour la même chose*. Or, Dieu juge maintenant chacune des œuvres des hommes, puisqu'après la mort il accorde à chacun des peines ou des récompenses selon ses mérites, et puisqu'il y en a aussi qu'il récompense ou qu'il punit en cette vie pour leurs bonnes ou leurs mauvaises œuvres. Il semble donc qu'il ne doive pas y avoir un autre jugement.

2. Dans aucun jugement l'exécution de la sentence ne précède le jugement, mais la sentence du jugement de Dieu à l'égard des hommes a pour objet de les faire entrer dans le ciel ou de les en exclure, comme on le voit (Matth. xxv). Par conséquent puisque dès maintenant il y en a qui arrivent dans le royaume éternel et puisqu'il y en a qui en sont exclus à jamais, il semble qu'il ne doive pas y avoir un autre jugement.

3. Il faut que des choses paraissent en jugement parce qu'on ne sait comment elles doivent être définies. Or, avant la fin du monde, chaque damné a entendu sa damnation et chaque saint a reçu sa béatitude. Donc, etc.

Mais au *contraire*. Il est dit (Matth. XII, 41) : *Les Ninivites s'élèveront au jour du jugement contre cette génération et les condamneront*. Il y aura donc après la résurrection un jugement.

Il est dit (Joan. v, 29) : *Ceux qui auront fait de bonnes œuvres ressusciteront à la vie, tandis que ceux qui en auront fait de mauvaises ressusciteront pour le jugement*. Il semble donc qu'après la résurrection il doive y avoir un jugement.

(1) Il est de foi que le jugement général aura lieu. L'Écriture le dit dans une foule d'endroits : *Regina austri surget in judicio cum generatione ista* (Matth. XII). *Igni reservati in diem judicii et perditionis impiorum hominum* (II. Pet. III), et l'Église exprime à ce sujet sa croyance dans tous ses symboles, car elle dit que le Christ doit venir juger les vivants et les morts, *judicare vivos et mortuos*.

CONCLUSION. — **Comme dans la production première des choses tout est parti de Dieu immédiatement, de même il doit y avoir un jugement universel qui réponde à cette production première des choses et qui donne au monde son dernier complément.**

Il faut répondre que comme l'opération appartient au principe des choses qui leur a donné l'être, de même le jugement appartient au terme qui doit les conduire à leur fin. Or, on distingue deux sortes d'opération divine : l'une par laquelle Dieu a primitivement produit les choses, en établissant la nature et en distinguant les choses qui appartiennent à son complément. Il est dit que Dieu se reposa de cette œuvre (*Gen.* II). L'autre est celle par laquelle il opère pour le gouvernement des créatures dont il est dit (Joan. V, 17) : *Mon Père ne cesse point d'agir jusqu'à présent, et j'agis aussi incessamment.* De même on distingue aussi deux sortes de jugement, mais dans un ordre contraire. L'un qui répond à l'opération du gouvernement qui ne peut exister sans un jugement. C'est par ce jugement que chacun est jugé en particulier pour ses œuvres, non-seulement selon ce qui lui convient, mais encore selon ce qui convient au gouvernement de l'univers. D'où il suit que la récompense de l'un est différée dans l'intérêt des autres (*Heb.* XI), et que les châtiments de l'un tournent à l'avantage de l'autre. Il est donc nécessaire qu'il y ait un autre jugement universel qui corresponde au contraire à la production première des êtres, de telle sorte que comme tous les êtres sont alors sortis de Dieu immédiatement, de même le monde reçoive alors son dernier complément, chacun recevant finalement ce qui lui est dû d'après lui-même. C'est pourquoi dans ce jugement on verra manifestement la justice divine par rapport à toutes les choses qui sont maintenant voilées, parce que quelquefois on dispose de l'un dans l'intérêt des autres d'une autre manière que paraissent l'exiger ses œuvres extérieures. Il y aura aussi alors une séparation universelle des bons et des méchants, parce qu'il n'y aura plus lieu d'améliorer les méchants par les bons ou les bons par les méchants, et c'est en vue de cette amélioration qu'ils se trouvent parfois mélangés, pendant tout le temps que ce monde sera gouverné en cet état par la divine providence.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout homme est un individu et une partie du genre humain. A ce double titre il doit subir deux sortes de jugements. Un jugement particulier qui aura lieu après la mort, quand il recevra ce qui est dû à ses œuvres, non d'une manière absolue, puisqu'il ne le recevra pas quant au corps, mais seulement quant à l'âme. Le second jugement doit avoir lieu selon qu'il est une partie du genre humain ; comme on dit selon la justice humaine que quelqu'un est jugé, quand un jugement est porté sur la société dont il fait partie. Ainsi quand le jugement universel de tout le genre humain aura lieu par la séparation universelle des bons et des méchants, alors tout le monde sera aussi jugé par voie de conséquence. Dieu ne jugera cependant pas deux fois la même chose, parce qu'il n'infligera pas deux peines pour un seul et même péché, mais la peine qui n'avait pas été infligée complétement avant le jugement recevra son complément dans le jugement dernier ; et les impies seront après cela tourmentés tout à la fois dans leur corps et dans leur âme.

Il faut répondre au *second*, que la sentence propre à ce jugement général c'est la séparation universelle des bons et des méchants, qui ne précédera pas ce jugement. Mais maintenant encore par rapport à la sentence particulière de chacun l'effet du jugement ne l'a pas pleinement précédé, parce que les bons seront encore plus récompensés après le jugement, soit en raison de la gloire du corps qui leur sera ajoutée, soit en raison du nom-

bre des saints qui se trouvera complet. Les méchants seront aussi plus tourmentés en raison de la peine du corps qu'ils auront de plus et du nombre des damnés qui sera alors rempli; car ils souffriront d'autant plus qu'il y aura plus de victimes.

Il faut répondre au *troisième*, que le jugement universel se rapporte plus directement à l'universalité des hommes qu'au jugement de chaque individu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Ainsi quoique tout homme ait avant le jugement une connaissance certaine de sa damnation ou de sa récompense; cependant tout le monde ne connaîtra pas la damnation ou la récompense de tous les autres; par conséquent ce jugement sera nécessaire.

ARTICLE II. — CE JUGEMENT SE FERA-T-IL VOCALEMENT?

1. Il semble que ce jugement par rapport à la discussion et à la sentence se fera par une parole vocale. Car, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. 1), on ne sait combien de jours doit durer ce jugement. Or, cela ne serait pas incertain, si ce qu'on doit faire dans ce jugement devait se passer seulement mentalement. Ce jugement se fera donc vocalement, et il ne se fera pas seulement d'une manière mentale.

2. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. xxvi, cap. 20) et on lit (*Sent.* iv, dist. 47): Ils entendront du moins les paroles du juge, ceux qui ont reçu la foi de sa parole. Or, ce passage ne peut pas s'entendre du verbe intérieur, parce que de la sorte tous entendraient les paroles du juge, puisque tous les individus, les bons comme les méchants, connaîtront toutes les actions des autres. Il semble donc que ce jugement se fera vocalement.

3. Le Christ jugera selon sa forme humaine pour qu'il puisse être vu de tous corporellement. Pour la même raison il semble donc qu'il fera usage de sa voix corporelle pour être entendu de tous.

Mais au *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. 14) que par le livre de vie dont parle l'Apocalypse (xx) on doit entendre la puissance divine qui fera que chacun se rappellera ses bonnes ou ses mauvaises œuvres et qu'on les verra d'un seul coup d'œil avec une promptitude merveilleuse, pour que la science accuse ou excuse la conscience, et que tous et chacun soient simultanément jugés. Or, si l'on discutait vocalement les mérites de chaque individu, tous et chacun ne pourraient pas être jugés à la fois. Il semble donc que cette discussion ne sera pas vocale.

La sentence doit répondre proportionnellement au témoignage. Or, le témoignage, l'accusation et l'excuse n'existeront que mentalement. D'où il est dit (*Rom.* ii, 15): *Leur conscience leur rendant témoignage par la diversité des réflexions et des pensées qui les accusent ou qui les défendent, au jour où Dieu jugera les secrets des hommes*. Il semble donc que cette sentence et le jugement tout entier s'accompliront mentalement.

CONCLUSION. — Puisqu'il faudrait un temps presque infini pour le jugement universel si on le faisait vocalement, il est plus probable que le jugement dernier n'aura pas lieu vocalement, mais mentalement.

Il faut répondre qu'on ne peut pas définir certainement ce qu'il y a de vrai sur cette question; cependant on pense avec plus de probabilité que ce jugement se fera tout entier mentalement et quant à la discussion, et quant à l'accusation des méchants et à la glorification des bons, et quant à la sentence que l'on portera sur les uns et sur les autres. Car si on racontait vocalement les actions de chacun, il faudrait pour cela un temps excessivement long. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xx, loc. cit.) que si on entend charnellement le livre d'après lequel tout le

monde sera jugé, comme le dit saint Jean (*Apoc.* xx), qui pourrait en concevoir la grandeur ou l'étendue? Combien de temps faudrait-il pour lire ce livre dans lequel la vie entière de tous les hommes a été écrite? Or, il ne faut pas moins de temps pour raconter oralement les faits de chacun que pour les lire, s'ils avaient été écrits sur un livre matériel. D'où il est probable que ce qui est dit (Matth. xxv) ne devra pas se faire vocalement, mais mentalement.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin dit seulement qu'on ne sait combien de jours durera ce jugement, parce qu'on n'a pas déterminé s'il se fera mentalement ou vocalement. Car s'il se faisait vocalement, il faudrait pour cela un temps très-long; tandis que s'il se faisait mentalement, il pourrait se faire en un moment.

Il faut répondre au *second*, que quoique le jugement se fasse mentalement, on peut expliquer ce passage de saint Grégoire; parce que, quoique tous connaissent leurs actions et les actions des autres, par l'effet de la puissance divine que l'Evangile appelle la parole ou le Verbe, cependant ceux qui ont eu la foi qu'ils ont conçue par l'effet des paroles divines seront jugés par ces paroles elles-mêmes. Car il est dit (*Rom.* II, 12) : *Ceux qui ont péché sous la loi seront jugés par la loi.* Par conséquent on dira aux fidèles d'une manière spéciale quelque chose qu'on ne dira pas aux infidèles.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ se montrera corporellement, pour que tous le connaissent comme juge corporellement, ce qui pourra se faire subitement. Mais la parole qui se mesure par le temps demanderait un temps excessivement long si on jugeait vocalement.

ARTICLE III. — LE TEMPS DU JUGEMENT DERNIER EST-IL INCONNU (1)?

1. Il semble que l'époque du jugement dernier ne soit pas inconnue. Car comme les saints patriarches attendaient le premier avénement, de même nous attendons le second. Or, les saints patriarches ont su l'époque du premier avénement, comme on le voit par le nombre des semaines de Daniel (IX). D'où on blâme les Juifs de ce qu'ils n'ont pas connu le temps de l'avénement du Christ, ainsi qu'il est dit (Luc. XII, 56) : *Vous savez si bien juger de ce qui paraît au ciel et sur la terre; comment donc ne reconnaissez-vous pas le temps où nous sommes?* Il semble donc que le temps du second avénement dans lequel Dieu viendra pour juger doive aussi nous être déterminé.

2. Les signes nous conduisent à la connaissance des choses signifiées. Or, l'Ecriture nous donne beaucoup de signes sur le jugement dernier, comme on le voit (Matth. XXIV, Luc. XXI et Marc. XIII). Nous pouvons donc arriver à la connaissance de cette époque.

3. L'Apôtre dit (I. *Cor.* X, 11) : *Nous nous trouvons à la fin des temps*, et saint Jean dit aussi (I. Ep. II, 18) : *Mes petits enfants, c'est ici la dernière heure*, etc. Puisqu'il y a déjà un long temps écoulé depuis que ces paroles ont été prononcées, il semble que du moins nous puissions maintenant savoir que le jugement dernier est proche.

4. Le temps du jugement ne doit être tenu secret que pour qu'on se prépare au jugement avec plus de sollicitude, par là même qu'on en ignore l'époque précise. Or, la même sollicitude subsisterait néanmoins si l'époque en était certaine; parce que tout le monde ignore le temps de sa mort, et le dernier jour du monde saisira chacun dans l'état où l'aura trouvé sa dernière heure, comme le dit saint Augustin à Hésychius (Ep. CXCIX). Il n'est donc pas nécessaire que le temps du jugement soit secret.

(1) Comparez ce que dit ici saint Thomas sur cette question avec ce qu'il a dit (quest. LXXIII, art. 1, et quest. LXXVII, art. 2).

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Marc. XIII, 32) : *Quant à ce jour ou à cette heure personne n'en a connaissance, ni les anges qui sont dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul*. Or, on dit que le Fils l'ignore dans le sens qu'il nous le laisse ignorer.

Saint Paul dit (I. *Thess*. V, 2) : *Le jour du Seigneur doit venir comme un voleur qui viendra la nuit*. Puisque l'arrivée d'un voleur dans la nuit est absolument incertaine, il semble donc que le jour du jugement dernier le soit absolument aussi.

CONCLUSION. — Puisque la fin du monde comme son commencement est soumise exclusivement à la puissance divine, il a été convenable que Dieu se réservât à lui seul cette connaissance.

Il faut répondre que Dieu est par sa science la cause des choses. Or, il communique aux créatures l'une et l'autre, puisqu'il donne aux choses la vertu d'en produire d'autres dont elles sont les causes et il donne à quelques êtres la connaissance de ce qui existe. Mais sous ces deux rapports il se réserve quelque chose. Car il y a des choses qu'il fait sans qu'aucune créature y coopère avec lui, et de même il y en a qu'il connaît et qu'aucune créature ne connaît. Or, il n'y en a pas qui doivent lui être plus propres que les choses qui sont soumises à sa seule puissance et dans lesquelles aucune créature ne coopère avec lui. Telle est la fin du monde dans laquelle le jour du jugement arrivera. Car ce n'est pas une cause créée qui mettra fin au monde. qui n'a commencé à exister que par l'action immédiate de Dieu. D'où il est convenable que la connaissance de la fin du monde ne soit réservée qu'à Dieu. Le Seigneur paraît lui-même en donner cette raison (*Act*. I, 7) : *Ce n'est pas à nous*, dit-il, *a connaître les temps et les moments que le Père a réservés à son pouvoir*, comme s'il disait que ces choses ont été réservées exclusivement à sa puissance.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le premier avénement le Christ est venu caché, d'après cette parole du prophète (Is. XLV, 15) : *Dieu sauveur d'Israel, vous êtes véritablement un Dieu caché*. C'est pourquoi pour qu'il pût être connu par les fidèles il a fallu déterminer l'époque avec précision. mais dans le second avénement il viendra avec éclat, selon cette expression du Psalmiste (*Ps*. XLIX, 3) : *Deus manifestè veniet*, etc. On ne pourra donc pas se tromper à l'égard de la connaissance de cet avénement, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que comme le dit saint Augustin dans son épître à Hésychius sur le jour du jugement (cap. CXCIX), les signes qui se trouvent dans les Evangiles n'appartiennent pas tous au second avénement qui aura lieu à la fin, mais il y en a qui appartiennent au temps de la destruction de Jérusalem qui est passée ; il y en a d'autres, et c'est le plus grand nombre, qui se rapportent à l'avénement par lequel il vient chaque jour dans l'Eglise pour la visiter spirituellement, selon qu'il habite en nous par la foi et l'amour. Ainsi ce qui se rapporte au jugement dernier dans les Evangiles ou les Epîtres ne peut pas suffire pour déterminer d'une manière précise l'époque de ce jugement, parce que les périls qui doivent présager la venue prochaine du Christ, ont existé dès le temps de l'Eglise primitive d'une manière plus ou moins vive. C'est pour cela que les temps des apôtres ont été appelés les derniers jours, comme on le voit (*Act*. II, où saint Pierre entend ces paroles de Joël (II, 28) : *Erit in novissimis diebus*, etc., de cette époque, et cependant il s'est écoulé depuis ce moment beaucoup de temps et l'Eglise a essuyé des tribulations plus ou moins grandes. On ne peut donc pas déterminer com-

bien de temps il nous reste encore, ni préciser le mois ou l'année, ni dire la centaine ou le mille dans lequel cet avénement arrivera, comme l'observe saint Augustin (epist. cit.). Quoiqu'on croie qu'à la fin ces périls seront plus considérables, on ne peut cependant pas déterminer quelle sera l'étendue de ces périls qui précéderont immédiatement le jour du jugement, ou l'avénement de l'antechrist, puisque dans les premiers temps de l'Eglise il y a eu aussi des persécutions si violentes et des erreurs si nombreuses que quelques-uns croyaient à l'avénement prochain et imminent de l'antechrist, comme le rapportent Eusèbe (*Hist. eccles.* lib. VI, cap. 6) et saint Jérôme (*De viris illustribus*, cap. *Judex, de septuaginta*, etc.).

Il faut répondre au *troisième,* que ces paroles *voici la dernière heure* et les autres expressions semblables qu'on trouve dans l'Ecriture, ne peuvent déterminer une époque précise. En effet on ne les emploie pas pour signifier un court instant, mais pour exprimer le dernier état du monde qui est comme son dernier âge, et on n'a pas défini combien de temps durerait cette période. Car, puisqu'il n'y a pas de terme fixe assigné à la vieillesse qui est le dernier âge de l'homme, et qu'il arrive quelquefois qu'elle dure autant que tous les âges précédents ou plus, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 58 à med.), l'Apôtre exclut pour ce motif (II. *Thess.* II) le faux sens que quelques-uns avaient conclu de ses paroles, en croyant que le jour du Seigneur était proche.

Il faut répondre au *quatrième,* qu'en supposant l'incertitude de la mort, l'incertitude du jugement sert de deux manières à exciter la vigilance. 1° Parce qu'on ignore si on en est aussi éloigné que du terme ordinaire de la vie, et que l'incertitude qui résulte ainsi de ces deux causes fait redoubler de sollicitude. 2° Parce que l'homme ne s'inquiète pas seulement de lui-même, mais de sa famille, ou de sa cité, ou de sa patrie, ou de l'Eglise entière dont la durée n'est pas déterminée d'après la vie de l'homme, et qu'il faut néanmoins que toutes ces choses soient disposées de manière que le jour du Seigneur ne les trouve pas non préparées.

ARTICLE IV. — LE JUGEMENT SE FERA-T-IL DANS LA VALLÉE DE JOSAPHAT?

1. Il semble que le jugement n'aura pas lieu dans la vallée de Josaphat ou dans un lieu environnant. Car il faut du moins que tous ceux qui devront être jugés soient sur la terre et qu'il n'y ait que ceux qui jugeront qui soient élevés dans les nues. Or, la terre promise tout entière ne pourrait pas contenir la multitude de ceux qui doivent être jugés. Il ne peut donc pas se faire que le jugement doive avoir lieu dans cette vallée.

2. Il a été donné au Christ de juger l'humanité pour qu'il juge justement, parce qu'il a été injustement jugé dans le prétoire de Pilate et qu'il a subi la sentence de ce jugement inique sur le Golgotha. Ces lieux doivent donc être plutôt déterminés pour le jugement.

3. Les nuées se forment par la condensation des vapeurs. Or, il n'y aura alors ni vapeurs, ni condensation. Il ne pourra donc pas se faire que les *justes soient portés dans l'air sur les nues au-devant du Christ.* Il faudra donc que les bons et les méchants soient sur la terre, et par conséquent il faudra un lieu beaucoup plus vaste que cette vallée.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Joël, III, 2) : *J'assemblerai tous les peuples et je les amènerai dans la vallée de Josaphat, et là j'entrerai en jugement avec eux.* C'est donc dans ces lieux qu'il viendra pour juger.

Il est dit (*Act.* I, 11): *Comme nous l'avons vu monter au ciel, de même il viendra.* Or, il est monté au ciel sur la montagne des Oliviers qui domine la vallée de Josaphat. Il viendra donc dans ces lieux pour juger.

CONCLUSION. — Comme le Christ est monté au ciel sur la montagne des Oliviers, il est probable que c'est dans ces lieux qu'il descendra, pour montrer que c'est le même qui est monté et qui est descendu.

Il faut répondre qu'on ne peut pas savoir avec beaucoup de certitude de quelle manière ce jugement se fera et comment les hommes seront réunis pour être jugés. Cependant on peut conclure de l'Ecriture avec probabilité que le Christ descendra vers la montagne des Oliviers, comme c'est de là qu'il est monté, pour montrer que celui qui descend est le même que celui qui est monté.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'une grande multitude peut tenir dans un petit espace. Or, il suffit de supposer un espace quelconque dans ce lieu pour contenir la multitude de tous ceux qui doivent être jugés; pourvu que de cet espace ils puissent voir le Christ, qui étant élevé dans l'air et tout resplendissant de la plus vive clarté pourra être vu de loin.

Il faut répondre au *second*, que quoique le Christ ait mérité la puissance judiciaire par là même qu'il a été jugé injustement, il ne jugera cependant pas avec la forme humiliante sous laquelle il a été jugé injustement, mais il jugera sous la forme glorieuse qu'il avait en montant vers son Père. Par conséquent le lieu de son ascension convient mieux au jugement que le lieu de sa condamnation.

Il faut répondre au *troisième*, que par nuées on entend dans cet endroit, d'après quelques-uns, une certaine condensation de la lumière qui resplendira des corps des saints, et non des évaporations qui s'élèvent de la terre et de l'eau. — Ou bien on peut dire que ces nuées seront produites par la puissance divine pour montrer une certaine conformité entre l'avénement du jugement et l'ascension, et faire voir que c'est celui qui est monté dans une nuée qui vient pour juger. La nuée indique aussi la miséricorde du juge parce qu'elle a la vertu de rafraîchir.

QUESTION LXXXIX.

DE CEUX QUI JUGENT ET DE CEUX QUI SERONT JUGÉS DANS LE JUGEMENT GÉNÉRAL.

Nous devons ensuite nous occuper de ceux qui jugent et de ceux qui seront jugés dans le jugement général. A cet égard huit questions se présentent : 1° Y a-t-il des hommes qui doivent juger avec le Christ? — 2° La puissance judiciaire répond-elle à la pauvreté volontaire? — 3° Les anges doivent-ils aussi juger? — 4° Les démons exécuteront-ils la sentence du juge contre les damnés? — 5° Tous les hommes comparaîtront-ils en jugement? — 6° Y a-t-il des bons qui doivent être jugés? — 7° Y a-t-il des méchants? — 8° Les anges doivent-ils être aussi jugés?

ARTICLE I. — Y A-T-IL DES HOMMES QUI JUGERONT AVEC LE CHRIST (1)?

1. Il semble qu'aucun homme ne jugera avec le Christ. Car il est dit (Joan. v, 22) : *Le Père a donné au Fils tout pouvoir de juger, afin que tous honorent le Fils*, etc. Or, cet honneur n'est pas dû à d'autre qu'au Christ. Donc, etc.

2. Celui qui juge a autorité sur ce qu'il juge. Or, les choses qui devront être l'objet du jugement dernier, comme les mérites et les démérites des hommes, ne sont soumises qu'à l'autorité divine. Donc il ne convient à aucun homme d'en juger.

3. Ce jugement ne s'exercera pas vocalement, mais mentalement, selon l'opinion la plus probable. Or, il n'y a que la puissance divine qui puisse

(1) Il est de foi qu'il y aura des saints qui jugeront avec le Christ. L'Ecriture le dit dans une foule d'endroits, mais elle ne détermine rien au sujet du mode.

notifier aux cœurs de tous les hommes les mérites et les démérites, ce qui tiendra lieu d'accusation ou d'apologie, et ce qui déterminera la peine et la récompense qui seront comme l'énoncé de la sentence. Il n'y aura donc pas d'autres juges que le Christ qui est Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Matth. XIX, 28) : *Vous serez assis sur douze siéges, jugeant les douze tribus d'Israël.* Donc, etc.

Le prophète dit (Is. III, 14) : *Le Seigneur est venu pour juger avec les vieillards de son peuple.* Il semble donc qu'il y aura d'autres hommes qui jugeront avec le Christ.

CONCLUSION. — Les hommes parfaits jugeront avec le Christ selon qu'ils renferment en eux les décrets de la justice divine d'après lesquels les hommes seront jugés et selon qu'ils manifesteront aux autres la sentence du juge.

Il faut répondre que le mot juger s'entend de plusieurs manières. 1° On peut l'entendre causalement, de manière que le mot juger signifie la chose qui fera voir le jugement qui devra être porté sur celui qui doit être jugé. En ce sens on dit que quelqu'un juge par comparaison, selon que sa comparaison avec d'autres fait voir comment ceux-ci doivent être jugés, comme on le voit d'après ces paroles (Matth. XII, 41) : *Les Ninivites se lèveront au jour du jugement contre cette génération et la condamneront.* Il appartient également aux bons et aux méchants de juger de la sorte au jugement. 2° Le mot juger s'entend en quelque sorte d'une manière interprétative. Car nous supposons que quelqu'un fait une chose du moment qu'il y consent. C'est ainsi qu'on dira que ceux qui consentent au jugement du Christ en approuvant sa sentence jugent; il appartient à tous les élus de juger de la sorte. D'où il est dit (*Sap.* III, 8) : *Les justes jugeront les nations.* 3° On dit qu'on juge pour ainsi dire à titre d'assesseurs et par imitation, parce qu'on a la ressemblance du juge selon qu'on est assis sur un lieu élevé comme lui. C'est ainsi qu'on dit que les assesseurs jugent. Il y en a qui disent que les hommes parfaits auxquels on a promis la puissance judiciaire jugeront de cette manière (Matth. XIX), c'est-à-dire qu'ils seront assesseurs, parce que dans le jugement on les verra au-dessus des autres *allant au-devant du Christ dans l'air.* Mais cela ne paraît pas suffisant pour accomplir la promesse du Seigneur qui a dit : *Vous serez assis jugeant* (Matth. XIX, 28). Car il semble que le jugement doive s'ajouter à l'honneur d'être ainsi assis près du juge. C'est pourquoi il y a une quatrième manière de juger qui conviendra aux hommes parfaits, selon qu'ils renferment en eux les décrets de la justice divine d'après lesquels les hommes seront jugés, comme si l'on disait que le livre qui renferme la loi juge. D'où il est dit (*Apoc.* XX, 4) : *Le juge est assis et les livres sont ouverts.* C'est de cette manière que Richard de Saint-Victor explique cette puissance de juger (in tract. *De judiciar. potest.*). Ainsi il dit : Ceux qui se livrent à la contemplation divine, ceux qui lisent chaque jour dans le livre de la sagesse et qui en transcrivent pour ainsi dire dans leurs cœurs tout ce que l'intelligence claire qu'ils ont de la vérité leur en fait comprendre : et plus loin : Les cœurs de ceux qui jugent ayant été instruits par Dieu de toute vérité sont-ils autre chose que ses décrets et ses lois? Mais comme juger implique une action qui s'étend à un autre, il s'ensuit qu'à proprement parler, on appelle juge celui qui porte oralement une sentence sur un autre. C'est ce qui se fait de deux manières : 1° On le fait de son autorité propre. C'est ainsi qu'agit celui qui a sur les autres une domination et une puissance à l'administration de laquelle sont soumis ceux qui sont jugés; d'où il lui appartient de porter sur eux une sentence. Il n'y a que Dieu qui juge ainsi. 2° On juge

en faisant parvenir à la connaissance des autres la sentence portée par celui qui a autorité, ce qui revient à énoncer cette sentence. C'est de cette manière que jugeront les hommes parfaits, parce qu'ils amèneront les autres à la connaissance de la justice divine, pour qu'ils sachent ce qui leur est dû justement d'après leurs mérites. D'où Richard de Saint-Victor dit (*loc. cit.*) : Pour les juges, ouvrir les livres de leurs décrets devant ceux qui doivent être jugés, c'est faire voir ce qu'il y a dans leur cœur à tous ceux qui sont au-dessous d'eux, et leur manifester ainsi ce qu'ils pensent sur ce qui regarde le jugement.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection repose sur le jugement d'autorité qui ne convient qu'au Christ.

Il faut faire la même réponse au *second*.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il ne répugne pas qu'il y ait quelques saints qui révèlent aux autres certaines choses, soit en les illuminant, comme les anges supérieurs éclairent les anges inférieurs, soit en leur parlant, comme les anges inférieurs parlent aux anges qui sont au-dessus d'eux.

ARTICLE II. — LA PUISSANCE JUDICIAIRE CORRESPOND-ELLE A LA PAUVRETÉ VOLONTAIRE?

1. Il semble que la puissance judiciaire ne corresponde pas à la pauvreté volontaire. Car cette puissance n'a été promise qu'aux douze apôtres (Matth. XIX, 28) : *Vous serez assis sur douze siéges, jugeant*, etc. Par conséquent puisque tous ceux qui sont pauvres volontairement ne sont pas des apôtres, il semble que la puissance judiciaire ne leur appartienne pas à tous.

2. C'est une plus grande chose de faire à Dieu le sacrifice de son propre corps que de lui sacrifier ses biens extérieurs. Or, les martyrs et les vierges font à Dieu le sacrifice de leurs propres corps, tandis que les pauvres volontaires ne lui sacrifient que leurs biens extérieurs. La sublimité de la puissance judiciaire répond donc plutôt aux martyrs et aux vierges qu'aux pauvres volontaires.

3. Saint Jean dit (V, 45) : *Moïse en qui vous espérez sera lui-même votre accusateur;* la glose ajoute (interl.) : parce que vous ne croyez pas à sa parole. Et ailleurs (XII, 48) : *La parole que j'ai dite le jugera au dernier jour.* Ainsi de ce que l'on fait connaître la loi, ou qu'on exhorte pour l'amélioration des mœurs, on a le droit de juger ceux qui méprisent ces paroles. Et comme cela est le propre des docteurs, il s'ensuit qu'il leur convient de juger plutôt qu'aux pauvres volontaires.

4. Parce que le Christ a été jugé injustement comme homme, il a mérité d'être le juge de toute la nature humaine : *Son Père lui a donné la puissance de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme* (Joan. V, 27). Or, *ceux qui souffrent persécution à cause de la justice* sont jugés injustement. Donc la puissance judiciaire leur convient plutôt qu'aux pauvres.

5. Le supérieur n'est pas jugé par l'inférieur. Or, beaucoup de ceux qui font un bon usage des richesses auront plus de mérite que beaucoup de pauvres volontaires. Les pauvres volontaires ne jugeront donc pas quand les premiers seront jugés.

Mais au *contraire*. Il est dit (Job. XXXVI, 6) : *Il ne sauve pas les impies et il donne aux pauvres la puissance de juger.* Il appartient donc aux pauvres de juger.

Sur ces paroles (Matth. XIX) : *Vos qui reliquistis omnia*, etc., la glose dit (ord.) : Ceux qui ont tout abandonné et suivi Dieu, ceux-là jugeront : et

ceux qui ont fait un bon usage de leurs possessions légitimes seront jugés. Donc, etc.

CONCLUSION. — **La puissance judiciaire n'est pas donnée à tous les pauvres, mais à celui qui aura tout abandonné et qui aura suivi le Christ conformément à la perfection.**

Il faut répondre que la puissance judiciaire est due spécialement à la pauvreté pour trois motifs : 1° En raison de la convenance. Car la pauvreté volontaire est le propre de ceux qui ne s'attachent qu'au Christ, après avoir méprisé tout ce qui appartient au monde. C'est pourquoi il n'y a rien en eux qui détourne leur jugement de la justice. Ils sont donc capables de juger, selon qu'ils ont aimé par-dessus tout la vérité de la justice. 2° A titre de mérites, parce que l'élévation selon les mérites répond à l'humilité. Et comme parmi toutes les choses qui font mépriser l'homme en ce monde la principale est la pauvreté, il s'ensuit que l'on promet aux pauvres l'excellence de la puissance judiciaire, afin que celui qui s'humilie à cause du Christ soit ainsi exalté. 3° Parce que la pauvreté dispose à ce mode de juger. Car on dira de l'un des saints qu'il juge, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), parce qu'il aura le cœur pénétré de toute la vérité divine qu'il pourra manifester aux autres. Or, dans les progrès de la perfection, la première chose qu'on doit abandonner, ce sont les richesses extérieures, parce que ce sont les choses qu'on a acquises en dernier lieu, et que ce qui est le dernier dans la génération est le premier dans la destruction. C'est pour cela que parmi les béatitudes au moyen desquelles on avance dans la perfection, on met la pauvreté au premier rang, et la puissance judiciaire répond ainsi à la pauvreté, selon qu'elle est la disposition première à l'égard de cette perfection. D'où il suit que cette puissance n'est pas promise à tous les pauvres, même aux pauvres volontaires, mais à ceux qui, ayant tout abandonné, suivent le Christ conformément à la perfection.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xx, cap. 5), parce qu'il est dit qu'ils seront assis sur douze siéges, nous ne devons pas penser qu'il n'y aura que douze hommes qui jugeront avec le Christ, autrement puisque nous voyons qu'on a élu apôtre Mathias à la place du traître Judas, saint Paul, qui a travaillé plus que les autres, n'aurait pas la gloire d'être assis pour juger. Ainsi le nombre douze, selon la pensée du même docteur, signifie toute la multitude de ceux qui jugeront, à cause des deux parties du nombre sept, c'est-à-dire trois et quatre, qui, multipliées par elles-mêmes, font le nombre douze. Le nombre douze est un nombre parfait, parce qu'il se compose du nombre six double, qui est un nombre parfait. — Ou bien, littéralement, il a été question des douze apôtres, dans la personne desquels la même chose est promise à tous ceux qui les suivront.

Il faut répondre au *second*, que la virginité et le martyre ne disposent pas à conserver dans son cœur les décrets de la justice divine aussi bien que la pauvreté : tandis qu'au contraire les richesses extérieures étouffent la parole de Dieu par la sollicitude qu'elles causent, d'après l'Evangile (Luc. VIII). — Ou bien il faut dire que la pauvreté ne suffit pas seule pour mériter la puissance judiciaire, mais elle est la première partie de la perfection à laquelle la puissance judiciaire répond. Par conséquent, parmi les choses qui sont une conséquence de la pauvreté et qui appartiennent à la perfection, on peut compter la virginité et le martyre, et toutes les œuvres de perfection. Cependant ces choses ne sont pas aussi principales que la

pauvreté, parce que le principe d'une chose en est la partie la plus importante.

Il faut répondre au *troisième,* que celui qui a fait connaître la loi ou qui a exhorté au bien jugera causalement, pour ainsi dire, parce que les autres seront jugés d'après les paroles qu'il leur aura dites ou d'après ce qu'il leur aura enseigné. Et c'est pour ce motif que la puissance judiciaire ne répond pas proprement à la prédication ou à l'enseignement. — Ou bien il faut dire d'après quelques-uns qu'il y a trois choses qui sont requises pour la puissance judiciaire : 1° le renoncement aux affaires temporelles, de peur que l'esprit ne soit empêché de recevoir la sagesse; 2° une habitude qui contienne la justice divine selon qu'elle a été connue et observée; 3° qu'on ait enseigné cette justice aux autres; de telle sorte que l'enseignement sera la perfection qui complétera le mérite de la puissance judiciaire.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Christ s'est humilié en ce qu'il a été injustement jugé. Car *il a été immolé parce qu'il l'a voulu* (Is. LIII, 7), et son humilité a mérité son exaltation judiciaire, parce que tout lui est soumis, comme le dit saint Paul (*Phil.* II). C'est pourquoi la puissance judiciaire est due plutôt à ceux qui s'humilient volontairement, en renonçant aux biens temporels, qui sont une source d'honneurs pour les hommes du monde, qu'à ceux qui sont humiliés par les autres.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'inférieur ne peut pas juger son supérieur de son autorité propre, mais il le peut par l'autorité d'un supérieur, comme on le voit pour les juges délégués. C'est pour cela qu'il ne répugne pas que les pauvres aient pour récompense accidentelle l'honneur de juger les autres, même ceux qui ont plus de mérite qu'eux par rapport à la récompense essentielle.

ARTICLE III. — LES ANGES DOIVENT-ILS JUGER?

1. Il semble que les anges doivent juger (Matth. XXV, 31) : *Quand le Fils de l'homme sera venu dans sa gloire et tous les anges avec lui.* Or, il s'agit là de son avénement pour le jugement. Il semble donc que les anges jugeront aussi.

2. Les ordres des anges tirent leurs noms des charges qu'ils exercent. Or, parmi les ordres des anges il y a l'ordre des Trônes, qui paraît appartenir à la puissance judiciaire; car le trône est le siége du juge, celui du roi et la chaire du docteur. Donc il y a des anges qui jugeront.

3. Il a été promis aux saints d'égaler les anges après cette vie (Matth. XXII). Si donc les hommes ont le pouvoir de juger, à plus forte raison les anges.

Mais au *contraire.* Il est dit (Joan. V, 27) que Dieu a donné au Christ *la puissance de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme.* Or, les anges ne participent pas à la nature humaine. Ils ne participent donc pas non plus à la puissance judiciaire.

Il n'appartient pas au même de juger et d'être le ministre du juge. Or, dans ce jugement les anges seront les ministres du juge, selon ces paroles (Matth. XIII, 41) : *Le Fils de l'homme enverra ses anges qui ramasseront et enlèveront de son royaume tout ce qu'il y aura de scandaleux.* Les anges ne jugeront donc pas.

CONCLUSION. — Puisque les anges ne participent pas à la nature humaine, il ne leur convient pas de juger, mais cela convient au Christ qui est véritablement homme.

Il faut répondre que les assesseurs d'un juge doivent lui ressembler. Or, on attribue au Fils de l'homme la puissance judiciaire, parce qu'il se montrera à tout le monde, aux bons aussi bien qu'aux méchants, selon sa nature humaine, quoique la Trinité tout entière juge par autorité. C'est pourquoi il faut aussi que les assesseurs du juge aient la nature humaine

dans laquelle ils puissent être vus par tous les bons et tous les méchants. Et ainsi il ne convient pas aux anges de juger, quoiqu'on puisse dire d'une certaine manière qu'ils jugent, dans le sens qu'ils approuvent la sentence (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que comme on le voit d'après la glose (ord.) ils viendront avec le Christ non pour être les juges, mais pour être les témoins des actes humains, les anges sous la garde desquels les hommes se sont bien ou mal conduits.

Il faut répondre au *second*, que le nom de Trône est attribué aux anges en raison du jugement que Dieu exerce toujours en gouvernant tous les êtres de la manière la plus juste. Ce sont les anges qui exécutent d'une certaine manière et qui promulguent ce jugement. Mais le jugement qui sera porté sur les hommes par le Christ comme homme, demande aussi des hommes pour assesseurs.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on promet aux hommes d'être les égaux des anges quant à la récompense essentielle. Cependant rien n'empêche qu'on donne aux hommes une récompense accidentelle qu'on n'accorde pas aux anges; comme on le voit pour l'auréole des vierges et des martyrs. On peut en dire autant de la puissance judiciaire.

ARTICLE IV. — LES DÉMONS EXÉCUTERONT-ILS LA SENTENCE DU JUGE SUR LES DAMNÉS?

1. Il semble qu'après le jour du jugement les démons n'exécuteront pas la sentence du juge sur les damnés. Car, d'après saint Paul (I. *Cor.* XV, 24), *toute principauté, toute puissance et toute vertu sera détruite.* Toute prééminence cessera donc; et comme l'exécution de la sentence du juge marque une prééminence, il s'ensuit que les démons n'exécuteront pas la sentence du juge après le jour du jugement.

2. Les démons ont plus péché que les hommes. Il n'est donc pas juste que les hommes soient tourmentés par eux.

3. Comme les démons suggèrent aux hommes de mauvaises pensées, de même les bons anges leur en suggèrent de bonnes. Or, ce ne sera pas l'office des bons anges de récompenser les bons, mais ce sera l'œuvre immédiate de Dieu. Ce ne sera donc pas l'office des démons de punir les méchants.

Mais c'est le *contraire*. Les pécheurs se sont soumis au démon en péchant. Il est donc juste qu'ils lui soient soumis pour la peine et qu'ils soient en quelque sorte punis par lui.

CONCLUSION. — Comme les bienheureux s'éclairent mutuellement à la façon des anges qui transmettent les lumières divines, de même il est probable que les démons tourmenteront les damnés.

Il faut répondre qu'à cet égard le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 47) exprime deux opinions qui paraissent l'une et l'autre convenir à la justice de Dieu. Car de ce que l'homme pèche il est soumis avec justice au démon, quoique le démon soit injustement à sa tête. Par conséquent, l'opinion qui suppose que les démons ne seront pas à la tête des hommes pour les punir après le jour du jugement, se rapporte à l'ordre de la justice divine relativement aux démons qui punissent. Mais l'opinion contraire se rapporte à l'ordre de la justice divine de la part des hommes qui sont punis. Nous ne pouvons savoir avec certitude laquelle des deux est la plus véritable. Ce-

(1) Saint Bonaventure est du même sentiment (*Sent.* IV, dist. 47), mais ces deux docteurs n'examinent pas si les bons anges jugeront les mauvais, ce qui paraît probable à plusieurs théologiens.

pendant ce qui me paraît le plus vrai, c'est que comme l'ordre subsistera dans les élus, de manière qu'ils seront illuminés et perfectionnés les uns par les autres, parce que tous les ordres de la hiérarchie céleste seront perpétuels; de même l'ordre sera conservé dans les châtiments de telle sorte que les hommes soient punis par les démons et que le plan divin d'après lequel les anges tiennent le milieu entre la nature humaine et la nature divine ne soit pas totalement détruit et anéanti. C'est pourquoi comme les lumières divines arrivent aux hommes par le moyen des bons anges, de même les démons seront aussi les exécuteurs de la justice divine sur les méchants. Mais cela ne diminuera en rien la peine des démons, parce qu'ils seront tourmentés par cela même qu'ils tourmenteront les autres. Car la société des malheureux n'adoucira pas là la misère, mais elle l'augmentera.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette prééminence que l'on dit que le Christ anéantira dans l'autre vie, doit s'entendre dans le sens de cette prééminence qui existe selon l'état de ce monde, d'après lequel les hommes commandent aux hommes, les anges aux hommes, les anges aux anges, les anges aux démons, les démons aux démons et les démons aux hommes, et tout cela pour mener à la fin ou pour en éloigner. Mais dans ce moment, lorsque tous les êtres seront parvenus à cette fin, il n'y aura plus de hiérarchie pour éloigner de la fin ou pour y conduire, mais elle aura pour but de conserver les bons ou les méchants dans leur état.

Il faut répondre au *second*, que quoique le mérite des démons ne demande pas qu'ils soient mis à la tête des hommes, parce qu'ils se sont soumis les hommes injustement, cependant l'ordre de leur nature par rapport à la nature humaine l'exige. Car les biens naturels subsistent en eux tout entiers, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4).

Il faut répondre au *troisième*, que les bons anges ne sont pas la cause de la récompense principale des élus, parce qu'ils reçoivent tous de Dieu immédiatement cette récompense. Mais les anges sont pour les hommes la cause de certaines récompenses accidentelles, en tant que les anges supérieurs éclairent les anges inférieurs et les hommes sur certains secrets de la Divinité, qui n'appartiennent pas à la substance de la béatitude. De même les damnés recevront aussi de Dieu immédiatement leur peine principale, c'est-à-dire l'exclusion perpétuelle de la vision de Dieu; mais il ne répugne pas que les autres peines sensibles soient infligées aux hommes par les démons. — Il y a toutefois cette différence, c'est que le mérite exalte au lieu que le péché abaisse. Par conséquent, puisque la nature de l'ange est plus élevée que la nature humaine, il y en a qui en raison de l'excellence de leurs mérites seront tellement élevés que cette élévation surpassera celle de la nature et de la récompense dans certains anges. D'où il résulte qu'il y aura des anges éclairés par certains hommes, tandis qu'il n'y aura pas de pécheurs qui en raison du degré de leur malice parviendront à cette supériorité qui est due à la nature des démons.

ARTICLE V. — TOUS LES HOMMES COMPARAITRONT-ILS AU JUGEMENT (1)?

1. Il semble que tous les hommes ne comparaîtront pas au jugement. Car il est dit (Matth. XIX, 28) : *Vous serez assis sur douze siéges, jugeant les douze tribus d'Israël.* Or, tous les hommes n'appartiennent pas à ces douze tribus. Il semble donc qu'ils ne comparaîtront pas tous au jugement.

(1) Sylvius regarde comme certain le sentiment que saint Thomas soutient dans cet article et les deux suivants, ainsi que dans ses Commentaires in cap. XIV *ad Rom.* lect. I, et in cap. V, II. *Cor.* lect. 2.

2. C'est ce que semblent aussi indiquer ces paroles (*Ps.* I, 6) : *Les impies ne ressusciteront pas au jugement.* Or, il y a beaucoup d'hommes qui sont impies. Il semble donc qu'ils ne comparaîtront pas tous.

3. On cite quelqu'un en jugement pour discuter ses mérites. Or, il y en a qui n'ont aucun mérite, comme les enfants morts avant l'âge de raison. Il ne sera donc pas nécessaire qu'ils comparaissent au jugement.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Act.* X, 42) que *le Christ a été établi par Dieu juge des vivants et des morts.* Or, sous ces deux catégories on comprend tous les hommes de quelque manière que les vivants se distinguent des morts. Tous les hommes comparaîtront donc au jugement.

Il est dit (*Apoc.* I, 17) : *Voilà qu'il est venu sur les nuées et tout œil le verra.* Or, cela n'existerait pas si tous ne comparaissaient au jugement. Donc, etc.

CONCLUSION. — Comme le Christ a souffert pour tous (quoique tous ne sentent pas l'effet de sa passion), de même il convient que tous les hommes comparaissent au jugement dernier pour voir son exaltation dans la nature humaine.

Il faut répondre que la puissance judiciaire a été accordée au Christ comme homme en récompense de l'humilité qu'il a montrée dans sa passion. Or, là il a répandu son sang d'une manière suffisante pour tout le monde, quoiqu'il n'ait pas produit son effet sur tous à cause des obstacles qu'il a rencontrés dans quelques-uns. C'est pour cela qu'il est convenable que tous les hommes soient réunis au jugement pour voir son exaltation dans la nature humaine, d'après laquelle Dieu l'a établi juge des vivants et des morts.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XX, cap. 5) il ne faut pas croire parce qu'il a été dit *jugeant les douze tribus d'Israël*, que la tribu de Lévi qui est la treizième ne devra pas être jugée, ou qu'ils ne jugeront que ce peuple et non les autres nations. C'est pourquoi les douze tribus signifient toutes les autres nations que le Christ a appelées à l'héritage des douze tribus.

Il faut répondre au *second*, que ces paroles : *les impies ne ressusciteront pas au jugement*, si elles se rapportent à tous les pécheurs doivent signifier qu'ils ne ressusciteront pas pour juger. Mais si par les impies on entend les infidèles, alors on doit comprendre qu'ils ne ressusciteront pas pour être jugés, parce qu'ils *l'ont été déjà* (Joan. III). Mais tout le monde ressuscitera pour comparaître au jugement afin d'y voir la gloire du juge.

Il faut répondre au *troisième*, que les enfants morts avant l'âge de raison comparaîtront aussi au jugement, non pour être jugés, mais pour voir la gloire du juge.

ARTICLE VI. — LES BONS SERONT-ILS JUGÉS AU JUGEMENT?

1. Il semble qu'aucun des bons ne sera jugé au jugement. Car il est dit (Joan. III, 18) : *Celui qui croit en lui n'est pas jugé.* Or, tous les bons ont cru en lui. Ils ne seront donc pas jugés.

2. Ils ne sont pas heureux ceux dont la béatitude est incertaine. D'où saint Augustin prouve (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XI, cap. 17) que les démons n'ont jamais été heureux. Or, les saints sont heureux maintenant. Ils sont donc surs de leur béatitude, et comme ce qui est certain n'est pas cité en jugement, il s'ensuit qu'ils ne seront pas jugés.

3. La crainte répugne à la béatitude. Or, le jugement dernier qu'on dit très-redoutable ne pourra pas avoir lieu sans inspirer de l'effroi à ceux qui devront être jugés. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXIV, cap. 7) sur ces paroles de Job, XL : *Cùm sublatus fuerit, timebunt angeli*, etc. Con-

sidérons jusqu'à quel point la conscience des méchants sera bouleversée, lorsque la vie des justes elle-même sera troublée. Les bienheureux ne seront donc pas jugés.

Mais au *contraire*. Il semble que tous les bons seront jugés. Car il est dit (II. *Cor.* v, 10) : *Il faut que nous paraissions tous devant le tribunal du Christ pour que chacun reçoive ce qui est dû aux bonnes ou aux mauvaises actions qu'il aura faites dans son corps.* Or, c'est là être jugé. Donc tous les bons seront aussi jugés.

L'universel embrasse tout. Or, ce jugement est appelé universel. Donc tous les hommes seront jugés.

CONCLUSION. — Tous les bienheureux seront jugés quant à la rétribution des récompenses, mais par rapport à la discussion des mérites, ceux qui n'ont été mêlés au mal d'aucune manière ne seront pas jugés, tandis que ceux qui ont été embarrassés dans les affaires du siècle, mais qui ont expié leurs fautes par des aumônes, seront jugés et sauvés.

Il faut répondre que deux choses appartiennent au jugement, la discussion des mérites et la rétribution des récompenses. Quant à la rétribution des récompenses tous les bons seront aussi jugés en ce que chacun recevra de la sentence divine une récompense qui réponde à son mérite. Mais les mérites ne se discutent qu'autant qu'il y a un certain mélange de bien et de mal. Ainsi pour ceux qui édifient sur le fondement de la foi *l'or, l'argent et les pierres précieuses* (I. *Cor.* III), et qui se livrant tout entiers au service de Dieu, ne se mêlent d'aucune manière au mal, la discussion des mérites n'a pas lieu à leur égard. Tels sont ceux qui ayant absolument renoncé au monde, ne pensent avec sollicitude qu'aux choses de Dieu. C'est pourquoi ils seront sauvés sans être jugés. Mais pour ceux qui bâtissent sur le fondement de la foi *du bois, du foin, de la paille,* c'est-à-dire pour ceux qui aiment encore les choses du siècle et qui sont attachés aux affaires de la terre, mais de telle sorte qu'ils ne préfèrent rien au Christ et qu'ils s'efforcent de racheter leurs péchés par des aumônes, il y a en eux un certain mélange de bien et de mal; et c'est pour cela que la discussion du mérite a lieu à leur égard. Ils seront donc jugés sous ce rapport et ils seront néanmoins sauvés.

Il faut répondre au *premier* argument, que la punition étant un effet de la justice et la récompense un effet de la miséricorde, on attribue plutôt pour ce motif par antonomase la punition au jugement, qui est un acte de la justice, de telle sorte qu'on prend quelquefois le jugement pour la condamnation elle-même, et c'est ainsi qu'on entend le passage cité, comme on le voit par la glose (ord. sup. illud : *Ut judicem mundum*).

Il faut répondre au *second*, que la discussion des mérites dans les élus n'aura pas pour effet de détruire la certitude de la béatitude dans les cœurs de ceux qui doivent être jugés, mais de montrer à tous d'une manière manifeste que le bien l'a emporté en eux sur le mal et de faire voir ainsi la justice de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Grégoire parle des justes qui existent encore dans leur chair mortelle. C'est pourquoi il avait dit auparavant: Ceux qui se trouveront encore dans leurs corps mortels, quoiqu'ils soient forts et parfaits, cependant par là même qu'ils seront de chair, ils ne pourront manquer d'être glacés d'effroi dans ce moment de crainte et d'agitation. D'où il est évident que cette terreur doit se rapporter au temps qui précédera immédiatement le jugement, temps effroyable surtout pour les méchants, mais non pour les bons qui n'auront rien de mauvais à redouter.

Quant aux raisons données dans le sens *contraire* elles reposent sur le jugement considéré par rapport à la rétribution des récompenses.

ARTICLE VII. — LES MÉCHANTS SERONT-ILS JUGÉS?

1. Il semble qu'aucun des méchants ne sera jugé. Car, comme la damnation des infidèles est certaine, de même celle de ceux qui meurent dans le péché mortel. Or, à cause de la certitude de la damnation des premiers il est dit (Joan. III, 18) : *Celui qui ne croit pas est déjà jugé.* Donc pour la même raison les autres pécheurs ne seront pas jugés non plus.

2. La voix du juge est très-terrible pour ceux qui sont condamnés par un jugement. Or, comme le dit le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 47), d'après les paroles de saint Grégoire (*Mor.* lib. XXVI, cap. 20, int. princ. et med.), la parole ne sera pas adressée aux infidèles. Si donc elle l'était aux fidèles qui doivent être damnés, les infidèles retireraient un avantage de leur infidélité; ce qui est absurde.

Mais au *contraire.* Il semble que tous les méchants doivent être jugés. Car on infligera à tous les méchants une peine proportionnée à leur faute. Or, cela ne peut avoir lieu si le jugement n'a été prononcé. Donc tous les méchants seront jugés.

CONCLUSION. — Les fidèles réprouvés subiront un jugement de discussion à cause du fondement de la foi, tandis que les infidèles seront condamnés comme des ennemis par le jugement seul qu'on appelle de rétribution.

Il faut répondre que le jugement qui consiste dans la rétribution des peines selon les péchés convient à tous les méchants, tandis que le jugement qui consiste dans la discussion des mérites ne convient qu'aux fidèles. Car dans les infidèles le fondement de la foi n'existe pas, et ce fondement étant enlevé, toutes les œuvres qui suivent manquent de la droiture parfaite de l'intention. Il n'y a donc pas en eux un mélange de bonnes et de mauvaises œuvres qui exige une discussion. Mais les fidèles dans lesquels subsiste le fondement de la foi ont du moins l'acte de foi qui est louable. Quoiqu'il ne soit pas méritoire sans la charité, il se rapporte néanmoins, autant qu'il est en lui, au mérite; et c'est pour cela que le jugement de discussion a lieu à leur égard. Par conséquent les fidèles qui ont été du moins numériquement les citoyens de la cité de Dieu seront jugés comme des citoyens contre lesquels on ne portera pas une sentence de mort sans avoir discuté leurs mérites; tandis que les infidèles seront condamnés comme les ennemis qui ont coutume parmi les humains d'être exterminés sans que leurs mérites soient discutés.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique ceux qui meurent dans le péché mortel soient certainement damnés, cependant comme ils ont des bonnes œuvres annexées à leurs fautes, il faut pour la manifestation de la justice divine que la discussion de leurs mérites ait lieu, et qu'on démontre ainsi qu'ils sont exclus avec justice de cette cité des saints à laquelle ils paraissaient extérieurement appartenir numériquement.

Il faut répondre au *second*, que cette parole considérée en elle-même ne sera pas pénible pour les fidèles qui devront être condamnés, puisqu'elle manifestera en eux des choses qui lui plaisent et qui ne peuvent se rencontrer dans les infidèles; parce que *sans la foi il est impossible de plaire à Dieu* (*Hebr.* II, 6). Mais la sentence de condamnation qui sera portée contre tout le monde sera terrible pour tous.

La raison donnée en sens *contraire* reposait sur le jugement de rétribution.

ARTICLE VIII. — LES ANGES SERONT-ILS JUGÉS AU JUGEMENT DERNIER?

1. Il semble que les anges seront jugés au jugement dernier. Car il est

dit (I. *Cor.* VI, 3) : *Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges.* Or, ces paroles ne peuvent se rapporter à l'état de la vie présente. Elles doivent donc se rapporter au jugement futur.

2. Il est dit (Job, XL, 28) de Béhémot ou de Léviathan, ce qui désigne le diable : *Il sera précipité sous les yeux de tout le monde*, et le démon dit au Christ (Marc. I, 24) : *Pourquoi êtes-vous venu nous perdre avant le temps?* Et la glose ajoute (ord. Bedæ) que les démons en voyant le Seigneur sur la terre croyaient qu'ils allaient être jugés. Il semble donc que le jugement final leur soit réservé.

3. Saint Pierre dit (II. Epist. II, 4) : *Dieu n'a point épargné les anges qui ont péché, mais il les a précipités dans l'abîme où les ténèbres leur servent de chaînes, pour être tourmentés et tenus comme en réserve jusqu'au jugement.* Il semble donc que les anges seront jugés.

Mais au *contraire. Dieu, vous ne jugerez pas deux fois pour la même chose,* d'après le prophète Nahum (I, vers. 9, secund. LXX). Or, les mauvais anges ont déjà été jugés. D'où il est dit (Joan. XVI, 11) : *Le prince de ce monde a déjà été jugé.* Les anges ne seront donc plus jugés désormais.

La bonté ou la malice des anges est plus parfaite que celle des hommes sur la terre. Or, parmi les hommes il y a des bons et des méchants qui ne sont pas jugés, comme il est dit (*Sent.* IV, dist. 17). Donc les anges bons ou mauvais ne le seront pas.

CONCLUSION. — Puisqu'on ne peut rien trouver de mauvais dans les bons anges, ni rien de bon dans les mauvais, le jugement de discussion ne leur conviendra d'aucune manière, mais ils ont déjà été jugés quant à leurs propres mérites; cependant ils seront jugés du jugement de rétribution par rapport aux mérites et aux démérites des hommes qu'ils auront portés à faire bien ou mal.

Il faut répondre que le jugement de discussion n'a lieu d'aucune manière ni pour les bons, ni pour les mauvais anges; parce qu'on ne peut rien trouver de mauvais dans les bons, ni rien de bon dans les mauvais qui appartienne au jugement. — Mais si nous parlons du jugement de rétribution alors il faut distinguer deux sortes de rétribution. L'une répond aux mérites propres des anges et elle a été obtenue par les uns et les autres dès le commencement, puisque les uns ont été élevés dans la béatitude et les autres ont été plongés dans la misère. L'autre est celle qui répond aux mérites et aux démérites qui ont été produits par l'intermédiaire des anges. Celle-là aura lieu dans le jugement final. Car les bons anges auront une joie plus grande du salut de ceux qu'ils auront engagés à la mériter, et les mauvais seront plus tourmentés à mesure que se multipliera la chute des méchants qu'ils auront portés au mal. Ainsi, pour parler directement, le jugement ne sera pas le jugement des anges ni de la part de ceux qui jugeront, ni de la part de ceux qui doivent être jugés, mais ce sera le jugement des hommes. Il se rapportera cependant aux anges d'une manière indirecte, selon qu'ils auront été mêlés aux actions des hommes.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de l'Apôtre doit s'entendre du jugement de comparaison, parce qu'il y a des hommes qui seront trouvés supérieurs à certains anges.

Il faut répondre au *second*, que les démons eux-mêmes seront alors précipités à la vue de tout le monde, parce qu'ils seront à jamais enfermés dans les cachots de l'enfer pour qu'il ne leur soit plus permis d'en sortir; parce que cela ne leur était pas accordé, sinon en raison de la providence divine qui les a destinés à éprouver les hommes ici-bas.

Il faut répondre de même au *troisième*.

QUESTION XC.

DE LA FORME DU JUGE LORSQU'IL VIENDRA POUR JUGER.

Nous devons ensuite nous occuper de la forme du juge lorsqu'il viendra pour juger. A cet égard trois questions se présentent : 1° Le Christ doit-il juger sous la forme de son humanité ? — 2° Apparaîtra-t-il sous la forme glorieuse de son humanité? — 3° La divinité peut-elle être vue sans joie?

ARTICLE I. — LE CHRIST DOIT-IL JUGER SOUS LA FORME DE SON HUMANITÉ (1)?

1. Il semble que le Christ ne doive pas juger sous la forme de son humanité. Car le jugement requiert l'autorité dans celui qui juge. Or, l'autorité sur les vivants et sur les morts existe dans le Christ comme Dieu : car il est ainsi le Seigneur et le créateur de toutes choses. Il jugera donc sous la forme de la divinité.

2. On requiert dans un juge une puissance invincible. D'où il est dit (*Eccli.* VII, 6) : *Ne cherchez pas à devenir juge si vous ne pouvez pas par votre puissance rompre les iniquités.* Or, la puissance invincible convient au Christ, comme Dieu. Il jugera donc sous la forme de la divinité.

3. Il est dit (Joan. V, 22) : *Le Père a donné tout pouvoir de juger au Fils pour que tous honorent le Fils, comme ils honorent le Père.* Or, on ne donne pas au Fils un honneur égal au Père, selon la nature humaine. Il ne jugera donc pas selon la forme humaine.

4. Le prophète dit (Dan. VII, 9) : *Je regardais jusqu'à ce que les Trônes fussent placés et que l'ancien des jours se fût assis.* Or, les Trônes désignent la puissance judiciaire, tandis que l'ancienneté se dit de Dieu en raison de son éternité, comme le remarque saint Denis (*De div. nom.* cap. 10). Il convient donc au Fils de juger selon qu'il est éternel; et non comme homme.

5. Saint Augustin dit (Tract. XIX in Joan.), comme le rapporte le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 48), que la résurrection des âmes est produite par le Verbe fils de Dieu, tandis que la résurrection des corps est produite par le Verbe fait chair et fils de l'homme. Or, ce jugement final appartient plus à l'âme qu'à la chair. Il est donc plus convenable que le Christ juge comme Dieu que comme homme.

Mais au *contraire.* Il est dit (Joan. V, 22) : *Il lui a donné la puissance de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme.*

(Job, XXXVI, 17) *Votre cause a été jugée comme celle de l'impie* par Pilate, dit la glose, et c'est pour cela que *vous recevrez le pouvoir de juger et de condamner,* afin que vous jugiez justement, continue la glose. Or, le Christ a été jugé par Pilate selon la nature humaine. C'est donc selon cette nature qu'il jugera.

Il appartient de juger à celui à qui il appartient de faire la loi. Or, le Christ nous a donné la loi de l'Evangile pendant qu'il s'est manifesté à nous dans la nature humaine. Il jugera donc selon la même nature.

CONCLUSION. — Puisque le jugement dernier a lieu pour que les bons soient reçus dans le royaume céleste et que les méchants en soient écartés, il est juste et convenable que le Christ juge le monde d'après sa nature humaine, puisque c'est par le bienfait de sa rédemption que nous sommes admis au royaume des cieux.

Il faut répondre que le jugement requiert une certaine puissance dans celui qui juge. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Rom.* XIV, 4) : *Qui êtes-vous*

(1) Tous les Pères admettent généralement que le Christ viendra sous sa forme humaine pour juger tous les hommes (Cf. Ignat. Epist ad Smyrn. Hieron. in cap. 18 Matth., August. *De Trin.* lib. I, cap. 13; Gregor. hom. XX in Evangel. etc.).

pour juger le serviteur d'un autre? C'est pourquoi d'après ce principe il convient au Christ de juger, selon qu'il a puissance sur les hommes qui seront principalement l'objet du jugement dernier. Or, il est notre Seigneur non-seulement en raison de la création, parce que le *Seigneur est Dieu lui-même, qu'il nous a fait et que nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes* (*Ps.* XCIX, 3), mais il l'est encore en raison de la rédemption, ce qui lui convient selon la nature humaine. D'où l'Apôtre dit (*Rom.* XIV, 9) : *C'est pour cela même que le Christ est mort et qu'il est ressuscité, afin d'exercer un empire souverain sur les vivants et sur les morts.* Mais pour obtenir la récompense de la vie éternelle les biens de la création ne nous suffiraient pas, si nous n'avions pas reçu le bienfait de la rédemption à cause de l'obstacle que le péché du premier homme a mis à la nature créée. Par conséquent puisque le jugement dernier a pour but que les uns soient admis au royaume céleste et que les autres en soient exclus; il est convenable que le Christ préside lui-même à ce jugement, selon sa nature humaine qui a ouvert le ciel à l'homme par le bienfait de la rédemption. C'est ainsi qu'il est dit (*Act.* X, 42) : *Que Dieu l'a établi juge des vivants et des morts.* Et parce que par la rédemption du genre humain, il a réparé non-seulement les hommes, mais encore toute créature, selon que toute créature a été améliorée par la réparation de l'homme, suivant ces paroles de saint Paul (*Col.* I, 20): *Ayant purifié par le sang qu'il a répandu sur la croix ce qui est sur la terre aussi bien que ce qui est au ciel,* il s'ensuit que le Christ a mérité par sa passion l'empire et la puissance judiciaire non-seulement sur les hommes, mais encore sur toute créature (1). *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre* (Matth. ult. 18).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le Christ il y a selon la nature divine autorité de domination sur toutes les créatures d'après le droit de la création; tandis qu'il y a en lui selon la nature humaine une autorité d'empire qu'il a méritée par sa passion. Cette autorité est pour ainsi dire secondaire et acquise, au lieu que la première est naturelle et éternelle.

Il faut répondre au *second*, que quoique le Christ comme homme n'ait pas de lui-même une puissance invincible d'après la vertu naturelle de l'espèce humaine, il a cependant dans sa nature humaine une puissance invincible d'après le don de la divinité, selon que toutes choses sont soumises à ses pieds, ainsi que le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XV et *Heb.* II). Et c'est pour cela qu'il jugera à la vérité dans sa nature humaine, mais d'après la vertu de la divinité.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ n'aurait pas suffi à la rédemption du genre humain, s'il avait été un simple mortel. C'est pourquoi de ce qu'il a pu racheter le genre humain d'après sa nature humaine et de ce qu'il a obtenu par là la puissance judiciaire, il en résulte évidemment qu'il est Dieu et qu'il doit recevoir les mêmes honneurs que son Père, non comme homme, mais comme Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans cette vision de Daniel est manifestement exprimé l'ordre entier de la puissance judiciaire. Cette puissance existe à la vérité en Dieu, comme dans sa première origine et plus spécialement dans le Père qui est la source de la divinité tout entière. C'est pourquoi il est dit tout d'abord, *l'ancien des jours s'assit.* Mais du Père la puissance judiciaire est passée dans le Fils, non-seulement de toute éternité, selon la nature divine, mais encore dans le temps, selon la nature humaine

(1) Sur la puissance judiciaire du Christ voyez ce que saint Thomas a dit (part. III, quest. LIX) où il s'occupe *ex professo* de cette question.

dans laquelle il l'a méritée. C'est pourquoi le prophète ajoute dans cette vision : *Je vis comme le Fils de l'homme qui venait sur les nuées du ciel et qui s'avança jusqu'à l'ancien des jours dont il reçut la puissance, l'honneur et le royaume* (Dan. VII, 14).

Il faut répondre au *cinquième*, que saint Augustin parle ainsi par appropriation, de manière qu'il rapporte les effets que le Christ a produits dans sa nature humaine à des causes qui ont avec eux quelque analogie. Et parce que par l'âme nous sommes à l'image de Dieu et à sa ressemblance, tandis que par la chair nous sommes de la même espèce que le Christ comme homme, il attribue pour ce motif à la divinité ce que le Christ a fait dans nos âmes, tandis que ce qu'il a fait ou ce qu'il doit faire dans notre chair il l'attribue à sa chair : quoique sa chair, selon qu'elle est l'instrument de la divinité, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. III, cap. 15), produise aussi un effet dans nos âmes, selon ces paroles de saint Paul qui dit (*Hebr.* IX, 14) : que *son sang a purifié nos consciences des œuvres mortes* et quoique *le Verbe fait chair* soit ainsi cause également de la résurrection des âmes. D'où il suit qu'il est convenable que selon la nature humaine il juge non-seulement des biens corporels, mais encore des biens spirituels.

ARTICLE II. — DANS LE JUGEMENT LE CHRIST APPARAITRA-T-IL SOUS LA FORME GLORIEUSE DE SON HUMANITÉ?

1. Il semble que dans le jugement le Christ n'apparaîtra pas sous la forme glorieuse de son humanité. Car sur ces paroles (Joan. XIX) : *Videbunt in quem transfixerunt*, la glose dit (interl. Aug. tract. CXX in Joan. à med.) : C'est qu'il doit venir dans la chair dans laquelle il a été crucifié. Or, il a été crucifié sous sa forme infirme et faible. Il apparaîtra donc sous cette forme et non sous sa forme glorieuse.

2. Il est dit (Matth. XXIV, 30) que *le signe du Fils de l'homme apparaîtra dans le ciel*, c'est-à-dire le signe de la croix, comme le dit saint Chrysostome (hom. LXXVII in Matth. circ. med.), ce qui signifie que le Christ, en venant pour juger, montrera non-seulement les cicatrices de ses plaies, mais encore sa mort ignominieuse. Il semble donc qu'il n'apparaîtra pas sous sa forme glorieuse.

3. Le Christ apparaîtra dans le jugement selon la forme qui pourra être vue de tout le monde. Or, le Christ ne pourra être vu selon la forme glorieuse de son humanité par tout le monde, par les bons et les méchants ; parce que l'œil non glorifié ne paraît pas être proportionné à la vision de la clarté du corps glorieux. Il n'apparaîtra donc pas sous sa forme glorieuse.

4. On n'accorde pas aux méchants ce que l'on promet aux justes pour récompense. Or, on promet aux justes pour récompense de voir la gloire de l'humanité (Joan. X, 2) : *Il entrera et sortira et il trouvera des pâturages*, c'est-à-dire, il se nourrira de sa divinité et de son humanité, comme l'entend saint Augustin (alius auctor, lib. *De spiritu et anima*, cap. 9, in med.), et le prophète dit (Is. XXXIII, 17) : *Ils verront le roi dans sa gloire*. Il ne se manifestera donc pas à tous dans le jugement sous sa forme glorieuse.

5. Le Christ jugera selon la forme sous laquelle il a été jugé. Ainsi sur ces paroles (Joan. V) : *Sic et Filius quos vult vivificat*, la glose dit (ord. Aug. tract. XIX in Joan.) : Il jugera justement sous la forme sous laquelle il a été jugé injustement, pour qu'il puisse être vu par les impies. Or, il a été jugé sous sa forme infirme ; il apparaîtra donc dans le jugement sous cette même forme.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Luc. XXI, 27) : *Alors ils verront le Fils*

de l'homme venir sur les nues avec une grande puissance et une grande majesté. Or, la majesté et la puissance appartiennent à la gloire. Il apparaîtra donc sous sa forme glorieuse.

Celui qui juge doit l'emporter sur ceux qui sont jugés. Or, les élus qui seront jugés par le Christ auront des corps glorieux. Donc à plus forte raison le juge apparaîtra sous sa forme glorieuse.

Comme être jugé appartient à la faiblesse, de même juger appartient à l'autorité et à la gloire. Or, dans le premier avénement où le Christ est venu pour être jugé, il s'est montré sous la forme de la faiblesse. Dans son second avénement, où il viendra pour juger, il apparaîtra donc sous sa forme glorieuse.

CONCLUSION. — Comme il a été convenable que le Christ prît la forme de l'esclave pour satisfaire pour nous près de son Père, de même il convient qu'au jugement dernier il apparaisse dans sa gloire pour faire voir la justice de son Père envers les hommes.

Il faut répondre que le Christ est appelé *médiateur de Dieu et des hommes* (I. *Tim.* II), selon qu'il satisfait et qu'il interpelle près de son Père pour les hommes, et il communique aux hommes ce qui vient de son Père, selon ces paroles (Joan. XVII, 22) : *Je leur ai donné la clarté que vous m'avez donnée.* Sous ces deux rapports il est convenable qu'il soit en communication avec les deux extrêmes. Car selon qu'il est en communication avec les hommes il remplit le rôle des hommes près de son Père, et selon qu'il est en communication avec son Père, il transmet les dons de son Père aux hommes. Ainsi donc parce que dans son premier avénement il est venu afin de satisfaire pour nous près de son Père, il s'est montré sous la forme de notre infirmité. Mais parce que dans le second avénement il viendra pour exécuter la justice de son Père envers les hommes, il devra montrer la gloire qui est en lui par suite des rapports qu'il a avec son Père, et c'est pour cela qu'il apparaîtra sous sa forme glorieuse.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il se manifestera sous la même chair, mais elle ne sera plus dans la même condition.

Il faut répondre au *second*, que le signe de la croix apparaîtra dans le jugement, non comme la marque de la faiblesse qui existera alors, mais comme l'indice de la faiblesse passée; pour faire ainsi éclater la justice de la condamnation de ceux qui ont négligé une aussi grande miséricorde et surtout de ceux qui ont persécuté le Christ injustement. Quant aux cicatrices qu'on verra dans son corps, elles n'appartiendront pas à une infirmité quelconque, mais elles seront des marques de la puissance immense au moyen de laquelle le Christ a triomphé de ses ennemis par la passion et la faiblesse. Il montrera aussi sa mort ignominieuse, non en la manifestant d'une manière sensible aux yeux, comme s'il l'endurait alors; mais d'après les choses qui apparaîtront, c'est-à-dire d'après les marques de la passion qu'il a endurée, il rappellera aux hommes le souvenir de sa mort passée.

Il faut répondre au *troisième*, que le corps glorifié a en son pouvoir de se faire voir ou de ne pas se faire voir à l'œil qui n'est pas glorieux, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXXXV, art. 2 ad 3). C'est pourquoi le Christ ne pourra être vu par tout le monde sous sa forme glorieuse.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme la gloire d'un ami est agréable, de même la gloire et la puissance de celui qu'on hait attriste beaucoup. Et c'est pour cela que comme la vue de la gloire de l'humanité

du Christ sera une récompense pour les justes; de même elle sera un supplice pour ses ennemis. D'où le prophète s'écrie (Is. xxvi, 11) : *Qu'ils voient et qu'ils soient confondus et jaloux du bonheur de votre peuple ; et que le feu,* c'est-à-dire l'envie, *dévore vos ennemis.*

Il faut répondre au *cinquième,* que la forme se prend là pour la nature humaine, dans laquelle le Christ a été jugé et il jugera ; mais non pour la qualité de la nature qui ne sera pas la même lorsqu'il jugera que lorsqu'il a été jugé, c'est-à-dire qu'elle ne sera pas infirme.

ARTICLE III. — LA DIVINITÉ PEUT-ELLE ÊTRE VUE PAR LES MÉCHANTS SANS QU'ILS EN ÉPROUVENT DE LA JOIE?

1. Il semble que la divinité ne puisse être vue par les méchants sans en éprouver de la joie. Car il est certain que les impies connaîtront très-évidemment que le Christ est Dieu. Ils verront donc sa divinité et cependant ils ne jouiront pas de la vision du Christ. Ils pourront donc le voir sans joie.

2. La volonté perverse des impies n'est pas plus opposée à l'humanité du Christ qu'à sa divinité. Or, ce sera pour eux une peine de voir la gloire de son humanité, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 4). Donc, à plus forte raison, s'ils voyaient sa divinité, auraient-ils plus de tristesse que de joie.

3. Les choses qui sont dans le cœur ne résultent pas nécessairement de celles qui sont dans l'intellect. D'où saint Augustin dit (conc. 8 in Ps. cxviii) : L'intellect précède, vient ensuite lentement l'affection ou elle est nulle. Or, la vision appartient à l'intellect, tandis que la joie se rapporte au cœur. La vision de la divinité pourra donc exister sans la joie.

4. Tout ce qui est reçu dans un sujet y est reçu selon le mode du sujet qui le reçoit, et non selon le mode de l'objet reçu. Or, tout ce qui est vu est reçu d'une certaine manière dans le sujet qui le voit. Par conséquent quoique la divinité soit très-délectable en elle-même, cependant si elle est vue par des individus absorbés par la tristesse, elle ne les délectera pas, mais elle les attristera plutôt.

5. Ce que les sens sont à ce qui est sensible, l'intellect l'est à ce qui est intelligible. Or, pour les sens il arrive que le pain qui est agréable pour le palais en bonne santé est désagréable pour cet organe malade, comme le dit saint Augustin (*Conf.* lib. vi, cap. 16), et il en est de même pour les autres sens. Par conséquent, puisque les damnés ont un intellect mal disposé, il semble que la vue de la lumière incréée leur cause plus de peine que de plaisir.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Joan. xvii, 3) : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le Dieu véritable.* D'où il est évident que l'essence de la béatitude consiste dans la vision de Dieu. Or, la joie est de l'essence de la béatitude. Donc on ne peut voir la divinité sans éprouver de la joie.

L'essence même de la divinité est l'essence de la vérité. Or, il est agréable à chacun de voir la vérité. Ainsi tous les hommes désirent naturellement savoir, selon la pensée d'Aristote (in princ. *Met.*). On ne peut donc pas voir la divinité sans joie.

Si une vision n'est pas toujours agréable, il arrive qu'elle est quelquefois une cause de tristesse. Or, la vision intellectuelle n'est jamais affligeante; parce qu'il n'y a pas de tristesse qui soit opposée à la délectation qu'on goûte par l'intelligence, suivant Aristote (*Top.* lib. i, cap. 13). Par conséquent puisqu'on ne peut voir que par l'intellect, il semble que la divinité ne puisse être vue sans joie.

CONCLUSION. — Puisque l'essence de ce qui est bon par essence ne peut pas ou

peut délecter quand on le perçoit, on ne peut voir sans éprouver de la joie Dieu qui est essentiellement la bonté même.

Il faut répondre que dans tout ce qu'on peut désirer ou dans tout ce qui est délectable on peut considérer deux choses : ce qu'on désire ou ce qui est délectable et la raison de ce qu'il y a de désirable ou délectable dans l'objet. Or, comme d'après Boëce (in lib. *De hebdom.*), ce qui est peut avoir quelque chose de plus que son être, tandis que l'être ne peut avoir rien autre chose que lui-même; de même ce qui est souhaitable ou délectable peut être mélangé à quelque chose qui l'empêche d'être agréable ou désirable, tandis que ce qui est la raison du plaisir ou de la délectabilité n'est point et ne peut être mélangé à quelque chose qui empêche qu'on l'aime ou qu'on le désire. Ainsi les choses qui sont agréables parce qu'elles participent à la bonté qui est la raison ou la cause de l'appétibilité et de la jouissance peuvent ne pas faire plaisir quand on les perçoit, mais il est impossible que ce qui est bon par essence ne délecte pas du moment que son essence est connue. Par conséquent, puisque Dieu est essentiellement la bonté même, on ne peut pas voir la divinité sans éprouver de la joie.

Il faut répondre au *premier* argument, que les impies connaîtront manifestement que le Christ est Dieu, non parce qu'ils verront sa divinité, mais parce qu'ils en auront les preuves les plus frappantes.

Il faut répondre au *second*, que personne ne peut haïr la divinité selon qu'elle existe en elle-même, comme on ne peut haïr la bonté même; mais par rapport à quelques-uns de ses effets on dit qu'elle est haïe par certains individus, en ce sens qu'elle ordonne ou qu'elle fait quelque chose de contraire à leur volonté. C'est pour cela que la vue de la divinité ne peut manquer d'être agréable pour personne.

Il faut répondre au *troisième*, que ce passage de saint Augustin doit s'entendre du cas où ce qui est perçu préalablement par l'intellect est bon par participation et non par essence, comme le sont toutes les créatures. Il peut donc y avoir en elles quelque chose qui empêche le cœur d'être ému. De même ici-bas, Dieu étant connu par ses effets, l'intellect ne s'élève pas à l'essence même de sa bonté, et par conséquent il n'est pas nécessaire que la volonté suive l'intelligence, comme elle la suivrait, si nous voyions son essence qui est la bonté même.

Il faut répondre au *quatrième,* que la tristesse ne désigne pas une disposition, mais plutôt une passion. Or, toute passion est détruite par une cause contraire plus forte qui survient, mais elle ne la détruit pas. La tristesse des damnés serait donc détruite, s'ils voyaient Dieu dans son essence.

Il faut répondre au *cinquième,* que l'indisposition de l'organe détruit le rapport naturel qu'il a avec l'objet qui doit naturellement le délecter, et c'est pour cela que la délectation n'a pas lieu. Mais l'indisposition qui existe dans les damnés ne détruit pas le rapport naturel qu'ils ont avec la bonté divine, puisque son image subsiste toujours en eux. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

QUESTION XCI.

DE LA QUALITÉ DU MONDE APRÈS LE JUGEMENT.

Nous devons ensuite nous occuper de la qualité du monde et des hommes ressuscités après le jugement. A cet égard il y a trois considérations à faire : la première sur l'état et la qualité du monde ; la seconde sur l'état des bienheureux ; la troisième sur

l'état des méchants. Sur la première de ces trois considérations il y a cinq questions : 1° Le monde doit-il être renouvelé ? — 2° Le mouvement des corps célestes cessera-t-il ? — 3° Les corps célestes seront-ils alors plus éclatants ? — 4° Les éléments recevront-ils une plus grande clarté ? — 5° Les animaux et les plantes subsisteront-ils ?

ARTICLE I. — LE MONDE SERA-T-IL RENOUVELÉ (1) ?

1. Il semble que le monde ne sera jamais renouvelé. Car il ne doit arriver que ce qui a déjà existé selon l'espèce (*Eccl.* I, 9) : *Qu'est-ce qui a existé? C'est ce qui doit être.* Or, le monde n'a jamais eu une autre disposition que maintenant quant à ses parties essentielles, aux genres et aux espèces. Il ne se renouvellera donc jamais.

2. Un renouvellement est une altération. Or, il est impossible que l'univers soit altéré ; parce que tout ce qui est altéré se ramène à un principe altérant qui n'est pas altéré lui-même et qui se meut localement ; ce que l'on ne peut supposer en dehors de l'univers. Il ne peut donc pas se faire que le monde soit renouvelé.

3. Il est dit (*Gen.* II, 2) : *Que Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites*, et les Pères disent qu'il se reposa en cessant de produire des créatures nouvelles. Or, dans cette création primitive, les choses n'ont pas reçu un autre mode d'être que celui qu'elles ont maintenant d'après l'ordre naturel. Elles n'en auront donc jamais un autre.

4. Cette disposition des êtres qui existe maintenant est naturelle. Si donc elles reçoivent une autre disposition, cette disposition nouvelle ne sera plus naturelle. Or, ce qui n'est pas naturel et ce qui existe par accident ne peut pas être perpétuel, comme on le voit (*De cœlo et mundo*, lib. I, text. 15). Par conséquent cette disposition nouvelle sera un jour remplacée par une autre, et par conséquent il faudra admettre dans le monde un cercle, comme l'ont supposé Empédocle et Origène (*Periarch.* lib. II, cap. 3), de manière qu'après ce monde il y en ait un autre, et après celui-ci encore un autre.

5. La nouveauté de la gloire est accordée en récompense à la créature raisonnable. Or, où il n'y a pas de mérite il ne peut pas y avoir de récompense. Donc puisque les créatures insensibles n'ont rien mérité, il semble qu'elles ne seront pas renouvelées.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète fait dire à Dieu (Is. LXV, 17) : *Je m'en vais créer de nouveaux cieux et une terre nouvelle , et tout ce qui a existé auparavant s'effacera de la mémoire.* Et saint Jean dit (*Apoc.* XXI, 1) : *J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu.*

L'habitation doit convenir à l'habitant. Or, le monde a été fait pour être l'habitation de l'homme. Il doit donc convenir à l'homme, et puisque l'homme sera renouvelé, le monde le sera aussi.

Tout animal aime son semblable (*Eccles.* XIII, 19) ; d'où il est évident que la ressemblance est la raison de l'amour. Or, l'homme a une ressemblance avec l'univers, et c'est pour cela qu'il est appelé un petit monde. Donc l'homme aime le monde entier naturellement, et par conséquent il désire son bien. Il faut donc que l'univers soit amélioré pour satisfaire au désir de l'homme.

CONCLUSION. — Puisqu'on croit que le monde a été fait à cause de l'homme, il est convenable que le monde soit renouvelé de la même manière que l'homme sera glorifié.

Il faut répondre qu'on croit que toutes les choses corporelles ont été

(1) Il est de foi que le monde sera renouvelé puisque l'Écriture le dit dans une foule d'endroits, mais nous n'avons rien de certain sur la manière dont s'opérera cette transformation.

faites à cause de l'homme et c'est pour cela qu'on dit qu'elles lui sont soumises. Or, elles servent à l'homme de deux manières, d'abord pour soutenir sa vie corporelle, et ensuite pour le faire avancer dans la connaissance de Dieu, dans le sens que l'homme connaît les *attributs invisibles de Dieu au moyen des choses qu'il a faites*, comme le dit saint Paul (*Rom*. I). L'homme glorifié n'aura nullement besoin du premier secours qu'il retire maintenant des créatures; puisque son corps doit être absolument incorruptible, suivant le privilége que la puissance divine lui communiquera au moyen de l'âme qu'elle glorifiera immédiatement. Il n'aura pas non plus besoin du second par rapport à sa connaissance intellectuelle, parce que par cette connaissance les saints verront Dieu immédiatement dans son essence. Mais l'œil de la chair ne pourra pas atteindre à cette vision de l'essence. C'est pourquoi pour qu'il ait à l'égard de la vision de la divinité une jouissance qui lui convienne, il la verra dans ses effets corporels, dans lesquels il trouvera des marques éclatantes de la divine majesté. Il considérera principalement la chair du Christ, ensuite les corps des bienheureux et enfin tous les autres corps. Et il faudra pour ce motif que ces corps reçoivent un reflet plus vif de la bonté divine que maintenant, sans changer pour cela leur espèce, mais en leur ajoutant la perfection de la gloire, et c'est en cela que consistera le renouvellement du monde. Il arrivera donc tout à la fois que le monde sera renouvelé et l'homme glorifié.

Il faut répondre au *premier* argument, que Salomon parle en cet endroit du cours naturel des créatures; ce qui est évident puisqu'il ajoute : *Il n'y a rien de nouveau sous le soleil*. En effet puisque cet astre se meut circulairement, il faut que tout ce qui est soumis à sa puissance forme un cercle, qui consiste en ce que les choses qui ont existé d'abord reviennent ensuite les mêmes quant à l'espèce, quoiqu'elles soient diverses numériquement, comme on le voit (*De gen*. lib. I). Mais les choses qui appartiennent à l'état de la gloire ne sont pas soumises au soleil.

Il faut répondre au *second*, que cette raison repose sur l'altération naturelle produite par l'agent naturel qui agit d'après la nécessité de sa nature. Car cet agent ne peut produire une autre disposition qu'autant qu'il change lui-même de manière d'être. Mais les choses que Dieu produit proviennent de la liberté de la volonté. Par conséquent, sans qu'il y ait aucun changement en Dieu, il peut se faire qu'il produise dans le monde telle ou telle disposition ; et ainsi ce changement ne sera pas ramené à un principe qui est mû, mais à un principe immobile, c'est-à-dire à Dieu.

Il faut repondre au *troisième*, qu'il est dit seulement que Dieu a cessé le septième jour de produire des créatures nouvelles, parce qu'il n'a plus rien fait qui n'ait auparavant déjà existé selon la ressemblance du genre ou de l'espèce, ou au moins comme dans son principe séminal ou dans sa puissance obédientielle (1). Je dis donc que le renouvellement futur du monde a préexisté dans les œuvres des six jours d'après une ressemblance éloignée, c'est-à-dire dans l'état de gloire et de grâce des anges, et qu'il a aussi préexisté dans la puissance d'obéissance qui a été dès lors imprimée à la créature pour qu'elle reçoive de l'action de Dieu ce nouvel état.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette disposition nouvelle ne sera ni naturelle, ni contre nature; mais elle sera au-dessus de la nature (comme la grâce et la gloire sont au-dessus de la nature de l'âme), et elle viendra d'un agent éternel qui la conservera perpétuellement.

(1) Sur la nature de cette puissance voyez le mot *Potentia* dans le lexique.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoique les corps insensibles n'aient pas mérité cette gloire, à proprement parler, l'homme a cependant mérité que cette gloire soit accordée à l'univers entier, en tant que cet avantage tourne à la gloire de l'homme; comme un homme mérite d'être vêtu d'habits plus éclatants, quoique l'habit lui-même n'ait mérité d'aucune manière ces ornements.

ARTICLE II. — LE MOUVEMENT DES CORPS CÉLESTES CESSERA-T-IL ?

1. Il semble que le mouvement des corps célestes ne cessera pas dans ce renouvellement du monde. Car il est dit (*Gen.* VIII, 22) : *Tant que la terre durera, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, la nuit et le jour ne cesseront de se succéder.* Or, la nuit et le jour, l'été et l'hiver sont produits par le mouvement du soleil. Donc ce mouvement ne cessera jamais.

2. On lit (Hier. XXXI, 35) : *Voici ce que dit le Seigneur qui fait lever le soleil pour être la lumière du jour, et qui règle le cours de la lune et des étoiles pour être la lumière de la nuit; qui agite la mer et qui fait retentir le bruit de ses flots : Si ces lois viennent à faillir devant moi, alors la race d'Israël cessera d'être un peuple subsistant tous les jours en ma présence.* Or, la race d'Israël ne périra jamais, mais elle subsistera éternellement. Les lois du jour et de la nuit et des flots de la mer qui sont des effets du mouvement du ciel subsisteront donc à jamais. Le mouvement du ciel ne cessera donc pas.

3. La substance des corps célestes existera toujours. Or, il est inutile qu'une chose existe si celle pour laquelle elle a été faite n'existe plus. Or, les corps célestes ont été faits pour séparer le jour et la nuit, pour servir de signes aux temps et aux saisons, aux jours et aux années (*Gen.* I, 14), ce qui ne peut se faire que par le mouvement. Donc leur mouvement subsistera toujours; autrement ces corps subsisteraient en vain.

4. Dans ce renouvellement du monde l'univers entier sera amélioré. On n'enlèvera donc à aucun corps qui subsiste ce qui est de sa perfection. Or, le mouvement est de la perfection du corps céleste; car, comme le dit Aristote (*De cœlo et mundo,* lib. II, text. 65 et 66), ces corps participent à la bonté divine par le mouvement. Donc le mouvement du ciel ne cessera pas.

5. Le soleil éclaire successivement les différentes parties du monde selon qu'il se meut circulairement. Si donc le mouvement circulaire du ciel cesse, il s'ensuit qu'à la surface de la terre il y aura une obscurité perpétuelle; ce qui ne convient pas à ce nouvel ordre de choses.

6. Si le mouvement cessait, ce ne serait qu'autant qu'il produirait dans le ciel une certaine imperfection, comme une lassitude ou un travail; ce qui ne peut pas être, puisque le mouvement est naturel et que les corps célestes sont impassibles. Ils ne se fatiguent donc pas dans leur mouvement, comme le dit Aristote (*De cœlo et mundo,* lib. II, text. 3 et 4), et par conséquent leur mouvement ne cessera jamais.

7. Une puissance qui ne passe pas à l'acte est vaine. Or, dans quelque situation qu'on suppose le corps céleste il est en puissance à l'égard d'une autre situation. Si donc elle ne passait pas à l'acte, cette puissance subsisterait en vain et serait toujours imparfaite. Et comme elle ne peut passer à l'acte que par le mouvement local, il en résulte que le ciel sera toujours en mouvement.

8. Quand une chose se rapporte indifféremment à plusieurs, on les lui attribue l'une et l'autre ou on ne lui en attribue aucune. Or, il est indifférent pour le soleil d'être à l'orient ou à l'occident; parce qu'autrement son mouvement ne serait pas constamment uniforme, et qu'il se porterait plus

rapidement vers le lieu où il existerait plus naturellement. On ne lui attribuera donc ni l'une ni l'autre de ces positions ou on les lui attribuera toutes les deux. Or, on ne peut pas les lui attribuer toutes les deux, et on ne peut ne lui attribuer ni l'une ni l'autre, sinon successivement par le moyen du mouvement. Car il faut, s'il est en repos, qu'il se repose dans une situation. Donc le corps du soleil sera perpétuellement en mouvement, et pour la même raison il en sera de même de tous les autres corps célestes.

9. Le mouvement du ciel est la cause du temps. Si donc le mouvement du ciel cesse, il faut que le temps cesse aussi, et s'il cessait, il devrait cesser dans un instant. Or, on définit l'instant (*Phys.* lib. VIII, text. 11), ce qui est le commencement de l'avenir et la fin du passé. Par conséquent le temps existerait après le dernier instant du temps, ce qui est impossible. Le mouvement du ciel ne cessera donc jamais.

10. La gloire ne détruit pas la nature. Or, le mouvement du ciel lui est naturel. La gloire ne le lui enlèvera donc pas.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Apoc.* X, 6) : que l'ange qui apparut *jura par celui qui vit dans les siècles que le temps ne subsistera plus*, c'est-à-dire après que le septième ange eut sonné de la trompette dont le son *ressuscitera les morts*, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XV). Or, si le temps n'existe plus, le mouvement du ciel n'existera plus également, et par conséquent il cessera.

Le prophète dit (Is. LX, 20) : *Votre soleil ne se couchera plus et votre lune ne souffrira plus de diminution.* Or, c'est le mouvement du ciel qui fait que le soleil se couche et que la lune décroît. Ce mouvement cessera donc un jour.

Comme le prouve Aristote (*De gen.* lib. II, text. 56), le mouvement du ciel existe à cause de la génération continue qui existe dans les êtres inférieurs. Or, la génération cessera quand le nombre des élus sera complet. Donc le mouvement du ciel cessera aussi.

Tout mouvement existe pour une fin, comme on le voit (*Met.* lib. II, text. 8). Or, tout mouvement qui existe à cause d'une fin, cesse quand cette fin est obtenue. Donc le mouvement du ciel n'obtiendra jamais sa fin, et alors il existerait en vain, ou il cessera un jour.

Le repos est plus noble que le mouvement. Car par là même que les choses sont immobiles elles ressemblent davantage à Dieu en qui se trouve l'immobilité souveraine. Or, le mouvement des corps inférieurs a naturellement le repos pour terme. Donc, puisque les corps célestes sont beaucoup plus nobles, leur mouvement aura naturellement le repos pour terme.

CONCLUSION. — Puisque les corps célestes, aussi bien que les autres, ont été faits pour le service de l'homme, et que les hommes glorifiés n'ont plus besoin de leur ministère ; le mouvement du ciel par un effet de la volonté divine cessera aussitôt que l'homme sera glorifié.

Il faut répondre qu'à l'égard de cette question il y a trois sortes de sentiments. Le premier est celui des philosophes qui disent que le mouvement du ciel durera toujours. Mais ceci n'est pas d'accord avec notre foi qui établit qu'il y a un certain nombre d'élus que Dieu a déterminés à l'avance. Par conséquent il faut que la génération des hommes ne dure pas toujours, ni pour le même motif les autres choses qui se rapportent à cette génération, comme le mouvement du ciel et les variations des éléments. — D'autres disent que le mouvement du ciel cessera naturellement. Mais cela est faux également ; parce que tout corps qui est mû naturellement a un lieu où il se repose naturellement, vers lequel il est mû naturellement et dont il ne s'éloigne que par violence. Comme on ne peut assigner aucun lieu de cette nature au corps céleste,

parce qu'il n'est pas plus naturel pour le soleil de s'approcher de l'orient que de s'en éloigner, il s'ensuivrait ou que son mouvement ne serait pas totalement naturel, ou qu'il n'aurait pas naturellement le repos pour terme. — Il faut donc dire avec d'autres que dans le renouvellement du monde le mouvement du ciel cessera non par une cause naturelle, mais par l'effet de la volonté divine. Car ce corps, comme les autres, a été fait pour le service de l'homme de deux manières, ainsi que nous l'avons dit auparavant (art. préc.). Après l'état de la gloire l'homme n'aura pas besoin de l'un de ces secours, c'est-à-dire qu'il n'aura pas besoin des corps célestes selon qu'ils servent au soutien de sa vie corporelle. Ces corps lui servent de cette manière par le mouvement en ce que c'est par le mouvement que le genre humain se multiplie, que s'engendrent les animaux et les plantes qui sont nécessaires à l'usage de l'homme, et que la température qui conserve la santé se produit dans l'air. Par conséquent le mouvement du ciel cessera une fois que l'homme sera glorifié.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles s'entendent de la terre tant qu'elle sera dans l'état de pouvoir être le principe de la génération et de la corruption des plantes; ce qui est évident d'après ces paroles : *Cunctis diebus terræ sementis et messis*, etc. Il faut simplement accorder ce principe, c'est que tant que la terre sera apte à recevoir des semences et à produire des moissons, le mouvement du ciel ne cessera pas.

Il faut répondre de même au *second*, que le Seigneur parle en cet endroit de la durée de la race d'Israël selon l'état présent; ce qui est évident d'après ces paroles : *La race d'Israël cessera d'être une nation subsistant tous les jours devant moi.* Car la succession des jours n'aura plus lieu après cet état. C'est pourquoi les lois dont il avait fait mention n'existeront plus également à cette époque.

Il faut répondre au *troisième*, que la fin que l'on assigne en cet endroit aux corps célestes est leur fin la plus prochaine, parce que c'est leur acte propre, mais cet acte se rapporte ultérieurement à une autre fin, c'est-à-dire au service des humains, comme on le voit par ces paroles (*Deut.* IV, 19) : *De peur qu'élevant vos yeux vers le ciel et y voyant le soleil, la lune et tous les astres, vous ne tombiez dans l'erreur et que vous n'adoriez ces créatures que le Seigneur votre Dieu a faites pour le service de toutes les nations qui sont sous le ciel.* C'est pourquoi on doit juger des corps célestes d'après le service qu'ils rendent aux hommes, plutôt que d'après la fin assignée dans la Genèse. Et comme les corps célestes serviront d'une autre manière à l'homme glorifié, ainsi que nous l'avons dit auparavant (in corp. et art. præc.), il s'ensuit qu'ils ne subsisteront pas en vain.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mouvement n'appartient à la perfection du corps céleste qu'en raison de ce qu'il est par là la cause de la génération et de la corruption dans ces êtres inférieurs, et c'est sous ce rapport que ce mouvement fait participer le corps céleste à la bonté divine par une ressemblance de causalité. Mais le mouvement n'appartient pas à la perfection de la substance du ciel qui subsistera; et c'est pour cela qu'il ne résulte pas de la cessation du mouvement que la substance du ciel soit privée de quelque chose qui appartienne à sa perfection.

Il faut répondre au *cinquième*, que tous les corps des éléments auront en eux-mêmes une certaine clarté glorieuse. Par conséquent quoiqu'une face de la terre ne soit plus éclairée par le soleil, elle ne sera pour cela dans l'obscurité d'aucune manière.

Il faut répondre au *sixième*, que sur ces paroles (*Rom.* VIII : *Omnis crea-*

tura ingemiscit), la glose de saint Ambroise dit expressément (ord. vetus mss.): que tous les éléments remplissent avec travail leurs fonctions, comme le soleil et la lune ne remplissent pas sans peine les espaces qui leur sont déterminés; ce qui est cause de notre propre fatigue. Par conséquent ils se reposeront du moment que nous serons glorifiés. Mais ce travail, à mon avis, ne signifie pas une fatigue ou une passion produite dans ces corps par le mouvement; parce que ce mouvement est naturel n'ayant rien de violent, comme le prouve Aristote (*De cœlo et mundo*, lib. I, text. 9 et seq.). Mais par travail on entend la privation de l'objet vers lequel une chose tend. Ainsi comme ce mouvement a été établi par la divine providence pour compléter le nombre des élus, tant que ce nombre n'est pas complet, il n'est pas encore arrivé au but pour lequel il a été produit. C'est pourquoi on dit par analogie que le ciel travaille, comme l'homme qui n'a pas ce qu'il désire. Ce défaut n'existera plus dans le ciel du moment que le nombre des élus sera rempli. — Ou bien on peut aussi rapporter ces paroles à ce désir de renouvellement futur que l'on attend de la disposition divine.

Il faut répondre au *septième*, qu'il n'y a dans le corps céleste aucune puissance qui soit perfectionnée par le lieu ou qui ait été faite pour être dans un lieu déterminé. Mais la puissance dans le corps céleste est au lieu ce que la puissance de l'ouvrier est à l'aptitude qu'il a de construire différentes maisons de la même manière. S'il en fait une on ne dit pas qu'il possède cette puissance en vain. De même en quelque situation que soit le corps céleste, la puissance qu'il a par rapport au lieu ne restera ni incomplète, ni vaine.

Il faut répondre au *huitième*, que quoique le corps céleste se rapporte également selon sa nature à toute situation qu'il peut avoir, cependant si on le compare avec les choses qui sont hors de lui, il ne se rapporte pas également à toutes les situations, mais dans une situation il est mieux disposé par rapport à certaines choses que dans une autre, comme le soleil est mieux disposé par rapport à nous le jour que la nuit. C'est pourquoi il est probable, puisque le renouvellement entier du monde se rapporte à l'homme, que le ciel aura dans ce nouvel ordre de choses la situation la plus convenable qu'il soit possible par rapport à notre habitation. — Ou bien, d'après quelques-uns, le ciel se reposera dans la situation où il a été fait; autrement il y aurait une révolution du ciel qui resterait incomplète. Mais cette raison ne paraît pas convenable; parce que comme il y a dans le ciel une révolution qui n'est finie qu'après 36,000 ans, il s'ensuivrait que le monde devrait durer autant de temps; ce qui ne semble pas probable. Et en outre d'après cela on pourrait savoir l'époque à laquelle le monde devrait finir. Car les astronomes peuvent calculer avec probabilité la situation dans laquelle le monde a été fait, en considérant le nombre des années qu'on compte depuis le commencement du monde; et on pourrait savoir de la même manière le nombre fixe d'années après lesquelles il se retrouvera dans la même disposition. Cependant nous avons vu qu'on ignore l'époque de la fin du monde.

Il faut répondre au *neuvième*, que le temps cessera un jour quand le mouvement du ciel cessera lui-même. Ce dernier instant ne sera pas le commencement d'un temps futur. Car cette définition ne se rapporte qu'à l'instant selon qu'il continue les parties du temps, mais non selon qu'il est le terme du temps entier.

Il faut répondre au *dixième*, que le mouvement du ciel n'est pas appelé

naturel, comme s'il était une partie de la nature, de la même manière qu'on appelle naturels les principes de la nature, ni comme ayant son principe actif dans la nature du corps, mais comme ayant seulement son principe passif. Mais son principe actif est la substance spirituelle, comme le dit le commentateur (in princ. *Cœl. et mund.* lib. I, comment. 5). C'est pourquoi il ne répugne pas que ce mouvement soit détruit par le renouvellement de la gloire ; car la nature du corps céleste ne sera pas pour cela changée.

Nous accordons les autres raisonnements, c'est-à-dire les trois premiers qui se rapportent à la thèse opposée ; parce qu'ils concluent légitimement. Mais parce que les deux autres paraissent supposer que le mouvement du ciel cessera naturellement, il faut pour ce motif leur répondre.

Il faut répondre au *premier* de ces deux arguments, que le mouvement cesse du moment que l'on a atteint la fin pour laquelle il existe, si cet effet est une conséquence du mouvement et qu'il ne l'accompagne pas. Mais le motif pour lequel le mouvement céleste existe, d'après les philosophes, accompagne le mouvement, car il existe pour imiter la bonté divine par la causalité qu'il exerce sur les êtres inférieurs. C'est pourquoi il ne faut pas que ce mouvement cesse naturellement.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'immobilité soit absolument plus noble que le mouvement, cependant le mouvement dans un être qui peut par là arriver à une participation parfaite de la bonté divine est plus noble que le repos dans un être qui ne peut arriver à cette perfection d'aucune manière par le même moyen. C'est ainsi que la terre qui est le dernier des éléments est sans mouvement, quoique Dieu qui est le plus noble des êtres soit sans mouvement et que les corps les plus nobles soient mus par sa puissance. D'où il suit que l'on pourrait supposer que le mouvement des corps supérieurs se perpétuera selon la voie de la nature et qu'il n'aura jamais le repos pour terme, quoique le mouvement des corps inférieurs se termine au repos.

ARTICLE III. — LA CLARTÉ DANS LES CORPS CÉLESTES S'ACCROITRA-T-ELLE DANS CE RENOUVELLEMENT ?

1. Il semble que les corps célestes ne gagneront pas en clarté dans ce renouvellement. Car ce renouvellement se fera dans les corps inférieurs par la purification du feu. Or, le feu qui purifie n'atteindra pas jusqu'aux corps célestes. Les corps célestes ne se renouvelleront donc pas en recevant une plus grande clarté.

2. Comme les corps célestes sont par le mouvement causes de la génération dans les êtres inférieurs, de même ils le sont aussi par la lumière. Or, quand la génération cessera, le mouvement cessera aussi, comme nous l'avons dit (art. préc.). De même la lumière des corps célestes cessera donc plutôt qu'elle n'augmentera.

3. Si à la régénération de l'homme les corps célestes sont renouvelés, il faut qu'à sa chute ils aient été détériorés. Or, cela ne semble pas probable, puisque ces corps sont invariables quant à leur substance. Ils ne seront donc pas renouvelés quand l'homme le sera.

4. S'ils ont été alors détériorés, il faut qu'ils l'aient été autant qu'on dit qu'ils doivent être améliorés dans la régénération de l'homme. Or, il est dit (Is. xxx, 26) que *la lumière de la lune sera comme celle du soleil*. Par conséquent dans l'état primitif avant le péché la lune brillait autant que brille maintenant le soleil. Ainsi toutes les fois que la lune était au dessus de la terre, elle y produisait le jour comme le soleil le fait maintenant ; ce qui paraît manifestement faux d'après ce que dit la Genèse I, que la lune

a été faite *pour présider à la nuit*. Donc par suite du péché de l'homme les corps célestes n'ont rien perdu de leur lumière, et par conséquent elle n'augmentera pas non plus dans sa glorification.

5. La clarté des corps célestes a pour but d'être utile à l'homme comme les autres créatures. Or, après la résurrection, la clarté du soleil ne servira plus de rien à l'homme. Car il est dit (Is. LX, 19) : *Vous n'aurez plus le soleil pour vous éclairer pendant le jour et la clarté de la lune ne luira plus sur vous.* Et ailleurs (*Apoc.* XXI, 23) : *Cette ville n'a pas besoin d'être éclairée par le soleil ou par la lune.* Leur clarté n'augmentera donc pas.

6. Ce ne serait pas un ouvrier sage celui qui ferait de très-grands instruments pour construire une œuvre de peu d'importance. Or, l'homme est peu de chose comparativement aux corps célestes, qui par leur masse immense surpassent d'une manière pour ainsi dire incomparable le volume de l'homme, et même l'étendue de la terre entière est au ciel ce que le point est à la sphère, comme disent les astronomes. Par conséquent puisque Dieu est très-sage, il ne semble pas que l'homme soit la fin de la création du ciel, et par là même il ne semble pas que par la chute de l'homme le ciel ait été détérioré, ni qu'il soit amélioré par sa glorification.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Is. XXX, 26) : *La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, et la lumière du soleil sera sept fois plus grande.*

Le monde entier sera renouvelé pour devenir meilleur. Or, le ciel est la partie la plus noble du monde corporel. Il sera donc changé à son avantage, et comme cela ne peut pas être à moins qu'il ne brille d'une plus grande clarté, il sera donc amélioré et sa clarté croîtra.

Toute créature gémit et souffre les douleurs de l'enfantement en attendant la manifestation de la gloire des enfants de Dieu, comme le dit saint Paul (*Rom.* VIII, 18). Or, les corps célestes en sont là, comme l'observe la glose (ord. Ambros.). Ils attendent donc la gloire des saints. Mais ils ne l'attendraient pas s'il n'en devait résulter pour eux un certain accroissement. La clarté qui est la principale cause de leur éclat sera donc augmentée.

CONCLUSION. — Les corps célestes recevront dans ce renouvellement une plus grande clarté, afin qu'ils fassent voir Dieu d'une manière pour ainsi dire sensible.

Il faut répondre que ce renouvellement du monde a pour but de faire voir Dieu à l'homme d'après des marques manifestes d'une manière pour ainsi dire sensible. Or, la créature mène à la connaissance de Dieu, principalement par sa beauté et son éclat qui manifestent la sagesse de celui qui les a faites et qui les gouverne. D'où il est dit (*Sap.* XIII, 5) : *La grande beauté des créatures rend en quelque sorte visible leur créateur.* Mais la beauté des corps célestes consiste principalement dans la lumière. C'est pourquoi il est dit (*Eccli.* XLIII, 10) : *L'éclat des étoiles est la beauté du ciel, par elles le Seigneur éclaire le monde des lieux les plus hauts.* Ainsi les corps célestes seront principalement améliorés quant à la clarté ; mais le degré et le mode de cette amélioration ne sont connus que de celui qui en sera l'auteur.

Il faut répondre au *premier* argument, que le feu qui purifie ne produira pas la forme du renouvellement, mais il y disposera seulement en purifiant de la souillure du péché et de l'impureté du mélange qui ne se trouve pas dans les corps célestes. C'est pour cela que quoique les corps célestes ne doivent pas être purifiés par le feu, ils doivent cependant être renouvelés par Dieu.

Il faut répondre au *second*, que le mouvement n'implique pas une perfec-

tion dans ce qui est mû suivant qu'on le considère en lui-même, puisqu'il est l'acte d'un être imparfait; quoiqu'il puisse appartenir à la perfection d'un corps selon qu'il est la cause de certains effets. Ainsi la lumière appartenant à la perfection du corps lumineux considéré en sa substance, lorsque le corps céleste cessera d'être cause de la génération, sa clarté subsistera, mais son mouvement n'aura plus lieu.

Il faut répondre au *troisième*, que sur ces paroles (Is. xxx) : *La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil*, la glose dit (interl.) : Toutes les choses faites à cause de l'homme ont été dégradées à sa chute : le soleil et la lune ont perdu de leur lumière, et il y en a qui entendent cette perte d'un affaiblissement réel de leur puissance lumineuse. Il est indifférent d'ailleurs que les corps célestes soient invariables de leur nature, parce que ce changement a été l'effet de la puissance divine. D'autres donnent à ces paroles une interprétation plus probable en disant que cet affaiblissement ne se rapporte pas à une diminution véritable de la lumière, mais qu'il ne s'entend que de l'usage de l'homme qui après le péché n'a pas retiré de la lumière des corps célestes un aussi grand avantage qu'auparavant. C'est ainsi qu'il est dit (*Gen.* III, 17) : *La terre sera maudite à l'égard de votre travail... elle vous produira des épines et des ronces*; elle en aurait produit néanmoins auparavant, mais non pour le châtiment de l'homme. Toutefois de ce que la lumière des corps célestes n'a pas été essentiellement affaiblie par suite du péché de l'homme, il ne s'ensuit pas qu'elle ne doive pas être réellement augmentée dans sa glorification. Car le péché de l'homme n'a pas changé l'état de l'univers, puisque l'homme a eu avant comme après la vie animale qui a besoin du mouvement et de la génération de la créature corporelle, au lieu que la glorification de l'homme changera l'état de toutes les créatures corporelles, comme nous l'avons dit (quest. LXXIV, art. 7). C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *quatrième*, que cet affaiblissement, comme on le croit avec plus de probabilité, ne se rapporte pas à la substance, mais à l'effet. Il ne s'ensuit donc pas que la lune étant au-dessus de la terre aurait produit le jour, mais que l'homme aurait retiré de la lumière de la lune autant d'avantages qu'il en retire maintenant de la lumière du soleil. Mais après la résurrection, quand la lumière de la lune se sera réellement accrue, la nuit n'existera plus nulle part sur la terre, mais seulement au centre où se trouvera l'enfer. Car alors, comme on le dit, la lune brillera autant que brille maintenant le soleil, et le soleil sept fois plus que maintenant, et les corps des bienheureux sept fois plus que le soleil, quoique cette opinion ne puisse se démontrer ni par l'autorité ni par la raison.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'une chose peut servir à l'usage de l'homme de deux manières : 1° Par nécessité. De cette manière aucune créature ne servira à l'usage de l'homme, parce qu'il trouvera pleinement en Dieu tout ce qu'il lui faut. Et c'est ce que saint Jean exprime (*Apoc.* XXI, 23), quand il dit que cette *cité n'a besoin ni du soleil, ni de la lune*. 2° On peut user d'une chose pour une plus grande perfection. C'est ainsi que l'homme usera des créatures, mais il n'en usera pas comme si elles lui étaient nécessaires pour parvenir à sa fin, ainsi qu'il le fait maintenant.

Il faut répondre au *sixième*, que cette raison est celle de Moïse Maimonide qui s'efforce (*Dux errant.* lib. III, cap. 14) de démontrer que le monde n'a pas été fait pour l'homme. Ainsi ce qu'on lit dans l'Ancien Testament sur le renouvellement du monde, comme dans les passages que nous avons cités d'Isaïe, il prétend que cela est dit métaphoriquement. C'est

ainsi qu'on dit que le soleil s'obscurcit pour quelqu'un, quand il tombe dans une grande tristesse au point de ne plus savoir ce qu'il fait (cette ma, nière de s'exprimer se rencontre fréquemment dans l'Ecriture), et que dans un sens opposé on dit également que le soleil brille plus vivement, et que le monde entier est renouvelé, quand on passe de la tristesse à une grande joie. Mais ce sentiment est en désaccord avec les témoignages et les explications des Pères. Il faut donc répondre à cette raison que quoique les corps célestes surpassent beaucoup le corps humain, cependant l'être raisonnable surpasse encore beaucoup plus les corps célestes que ceux-ci ne surpassent le corps humain. Il ne répugne donc pas de dire que les corps célestes ont été faits à cause de l'homme, mais non comme pour leur fin principale, parce que la fin principale de toutes choses c'est Dieu.

ARTICLE IV. — LES ÉLÉMENTS SERONT-ILS RENOUVELÉS EN RECEVANT UNE CERTAINE CLARTÉ?

1. Il semble que les éléments ne seront pas renouvelés en recevant une certaine clarté. Car comme la lumière est la qualité propre du corps céleste, de même le chaud et le froid, l'humide et le sec sont les qualités propres des éléments. Par conséquent, comme le ciel sera renouvelé par un accroissement de clarté, de même les éléments doivent être renouvelés par un accroissement des qualités actives et passives.

2. La rareté et la densité sont des qualités des éléments qu'ils ne perdront pas dans cette rénovation. Or, la rareté et la densité des éléments paraissent résister à la clarté, puisqu'il faut qu'un corps transparent ait été condensé. Ainsi la rareté de l'air ne paraît pas compatible avec la clarté, et il en est de même de la densité de la terre qui détruit la transparence. Il ne peut donc pas se faire que les éléments soient renouvelés par une augmentation de clarté.

3. Il est constant que les damnés seront sur la terre. Or, ils seront non-seulement dans les ténèbres intérieures, mais encore dans les ténèbres extérieures. La terre ne sera donc pas douée de clarté dans ce renouvellement et pour la même raison les autres éléments n'en seront pas doués non plus.

4. En ajoutant à la clarté dans les éléments on ajoute à la chaleur. Si donc dans ce renouvellement les éléments ont une clarté plus grande que maintenant, ils auront par conséquent une chaleur plus grande aussi. Il semble donc qu'ils seront transformés à l'égard des qualités naturelles qui existent en eux selon une certaine mesure, ce qui est absurde.

5. Le bien de l'univers qui consiste dans l'ordre et l'harmonie des parties est plus noble que le bien d'une nature particulière. Or, si une créature devient meilleure, elle détruit le bien de l'univers, parce que la même harmonie ne subsistera plus. Donc si les corps élémentaires qui, en raison du rang que leurs natures occupent dans l'univers, doivent être privés de lumière, viennent à recevoir de la clarté, la perfection de l'univers y perdra plus qu'elle n'y gagnera.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Apoc.* XXI, 1) : *J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle.* Or, le ciel sera renouvelé par une plus grande clarté. Donc il en sera de même de la terre et des éléments.

Les corps inférieurs seront à l'usage de l'homme aussi bien que les corps supérieurs. Or, la nature corporelle sera récompensée à cause des services qu'elle a rendus à l'homme, comme paraît le dire la glose (*Rom.* VIII. Ambros. sup. illud : *Omnis creatura ingemiscit*, et glos. ord. Hier. sup. illud Is. XXX : *Et erit lux lunæ*). Les éléments seront donc glorifiés comme les corps célestes.

Le corps de l'homme est composé d'éléments. Donc les parties des éléments qui sont dans le corps de l'homme seront glorifiées, quand l'homme le sera, en recevant une certaine clarté. Et comme il convient que la disposition du tout et des parties reste la même, il s'ensuit qu'il convient que les éléments eux-mêmes soient doués de clarté.

CONCLUSION. — Puisqu'il faut que les corps inférieurs soient perfectionnés principalement en raison de la clarté qu'ils ont de commun avec les corps célestes, les éléments devront être revêtus d'une certaine clarté, mais non d'une manière égale.

Il faut répondre que comme il y a un rapport entre les esprits célestes et les esprits terrestres ou les âmes humaines, de même il y en a un entre les corps célestes et les corps terrestres. Donc puisque la créature corporelle a été faite à cause de la créature spirituelle et qu'elle est régie par elle, il faut de même que les choses corporelles soient disposées comme les choses spirituelles le sont. Or, dans cette dernière consommation des choses les esprits inférieurs recevront les propriétés des esprits supérieurs, puisque les hommes *seront comme les anges dans le ciel*, selon l'expression de l'Evangile (Matth. XXII, 30). Et cela se fera parce que ce que l'esprit humain a de commun avec l'ange parviendra à la plus grande perfection. Par conséquent, puisque les corps inférieurs n'ont de commun avec les corps célestes que la propriété d'être lumineux et diaphanes, selon l'expression d'Aristote (*De an.* lib. II, text. 68), il faut que les corps inférieurs soient principalement perfectionnés sous le rapport de la clarté. Tous les éléments seront donc revêtus d'une certaine clarté, non pas cependant d'une manière égale, mais selon leur nature. Car il est dit que la terre sera transparente comme du verre à sa surface extérieure, l'eau comme du cristal, l'air comme le ciel, le feu comme les luminaires célestes.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le renouvellement du monde a pour but de faire voir à l'homme la divinité d'une manière pour ainsi dire sensible par des manifestations éclatantes. Or, de tous nos sens la vue est le plus spirituel et le plus subtil. C'est pourquoi, à l'égard des qualités visuelles dont la lumière est le principe, il faut que tous les corps inférieurs soient grandement perfectionnés. Au contraire les qualités élémentaires appartiennent au tact, qui est le sens le plus matériel, et leur excès de contrariété est plutôt une cause de tristesse que de joie, tandis que l'excès de la lumière sera agréable, puisqu'elle ne nous est maintenant contraire qu'en raison de la faiblesse de l'organe, laquelle ne subsistera plus.

Il faut répondre au *second*, que la clarté de l'air ne sera pas comme celle d'un corps qui projette des rayons, mais comme un corps transparent qui est illuminé. Quant à la terre, quoique par sa nature elle soit opaque à cause du défaut de lumière, cependant par l'effet de la vertu divine elle sera environnée de la clarté de la gloire à sa surface, sans préjudicier à sa densité.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le lieu de l'enfer la terre ne sera pas glorifiée par la clarté; mais les esprits raisonnables des hommes et des démons remplaceront cette gloire dans cette partie de la terre. Quoique ces esprits soient infirmes en raison de leur faute, ils sont cependant supérieurs à toute qualité corporelle par la dignité de leur nature. — Ou bien il faut dire que quoique la terre entière soit glorifiée, néanmoins les réprouvés seront dans les ténèbres extérieures; parce que le feu de l'enfer qui brillera pour eux sous un rapport ne pourra pas briller sous un autre.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette clarté sera dans ces corps comme

elle est dans les corps célestes où elle ne produit pas de chaleur; parce que ces corps seront alors inaltérables, comme le sont maintenant les corps célestes.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'ordre de l'univers ne sera pas détruit par suite du perfectionnement des éléments; parce que toutes les autres parties seront améliorées également, et par conséquent la même harmonie subsistera.

ARTICLE V. — LES PLANTES ET LES ANIMAUX SUBSISTERONT-ILS DANS CE RENOUVELLEMENT ?

1. Il semble que les plantes et les animaux subsisteront dans ce renouvellement. Car on ne doit pas soustraire aux éléments quelque chose de ce qui appartient à leur ornement. Or, on dit que les animaux et les plantes sont les ornements des éléments. Ils ne seront donc pas détruits dans ce renouvellement.

2. Comme les éléments ont été utiles à l'homme, de même aussi les animaux, les plantes et les corps minéraux. Or, les éléments seront glorifiés à cause des services qu'ils nous ont rendus. Les animaux, les plantes et les corps minéraux le seront donc aussi.

3. L'univers restera imparfait si on enlève quelque chose de ce qui appartient à sa perfection. Or, les espèces des animaux, des plantes et des corps minéraux appartiennent à la perfection de l'univers. Puisqu'on ne doit pas dire que le monde restera imparfait dans son renouvellement, il semble donc qu'il faille dire que les plantes et les autres animaux subsisteront.

4. Les animaux et les plantes ont une forme plus noble que les éléments eux-mêmes. Or, le monde dans ce renouvellement final sera changé à son avantage. Les animaux et les plantes doivent donc subsister plutôt que les éléments, puisqu'ils sont plus nobles.

5. Il répugne de dire que l'appétit naturel soit trompé. Or, d'après l'appétit naturel les animaux et les plantes désirent être perpétuels, sinon selon l'individu, du moins selon l'espèce, et tel est le but de leur génération continuelle, comme on le voit (*De gener*. lib. II, text. 59). Il n'est donc pas convenable de dire que ces espèces seront un jour éteintes.

Mais au *contraire*. Si les plantes et les animaux subsistent, ils subsisteront tous ou il n'y en aura que quelques-uns. Si l'on suppose qu'ils existeront tous, il faudra que les animaux qui sont morts auparavant ressuscitent comme les hommes ressusciteront aussi, ce qu'on ne peut pas dire : parce que leur forme étant anéantie elle ne peut être rétablie numériquement la même. Si l'on dit qu'ils ne subsisteront pas tous et qu'il n'y en aura que quelques-uns, puisqu'il n'y a pas plus de raison pour perpétuer l'un que pour perpétuer l'autre, il semble qu'aucun d'eux ne subsistera perpétuellement. Or, tout ce qui subsistera après le renouvellement du monde sera perpétuel, puisque la génération et la corruption auront cessé. Les plantes et les animaux n'existeront donc plus après le renouvellement du monde.

D'après Aristote (*De gener*. lib. II, text. 55 et seq.) les animaux, les plantes et les autres choses corruptibles ne sont perpétuellement conservées que par la continuité du mouvement céleste. Or, ce mouvement n'existera plus alors. La perpétuité ne pourra donc pas être conservée dans ces espèces.

La fin cessant, ce qui s'y rapporte doit cesser aussi. Or, les animaux et les plantes ont été faits pour soutenir la vie animale de l'homme. D'où il est dit (*Gen*. IX, 3) : *Je vous donne toute chair à manger comme les légumes*

et les herbes des champs. Donc quand la vie animale de l'homme n'existera plus il ne devra plus y avoir ni animaux, ni plantes. Et puisque après ce renouvellement la vie animale n'existera plus dans l'homme, les plantes et les animaux ne devront donc plus subsister également.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a que les choses qui peuvent se rapporter à l'incorruptibilité qui appartiennent à ce renouvellement du monde, les plantes et les animaux qui ne peuvent être incorruptibles ne subsisteront donc plus alors.

Il faut répondre que le renouvellement du monde ayant lieu à cause de l'homme il faut qu'il soit conforme au renouvellement de l'homme lui-même. Or, l'homme renouvelé passera de l'état de corruption à l'incorruptibilité et à l'état d'un repos parfait. D'où il est dit (I. *Cor.* xv, 53) : *Il faut que ce corps corruptible soit revêtu de l'incorruptibilité et que ce corps mortel soit revêtu de l'immortalité.* C'est pourquoi le monde sera renouvelé de telle sorte qu'ayant dépouillé toute corruption il demeure perpétuellement en repos. Par conséquent une chose ne pourra se rapporter à ce renouvellement qu'autant qu'elle se rapporte à l'incorruptibilité. Tels sont les corps célestes, les éléments et les hommes. Car les corps célestes sont incorruptibles de leur nature dans leur tout et dans leurs parties ; les éléments sont corruptibles par rapport aux parties, mais ils ne le sont pas par rapport au tout; et les hommes se corrompent quant au tout et quant aux parties, si on les considère par rapport à la matière et non par rapport à la forme, c'est-à-dire par rapport à l'âme raisonnable qui n'est pas corrompue après la corruption de l'âme. Mais les animaux, les plantes, les minéraux et les corps mixtes se corrompent dans leur tout et dans leurs parties et quant à la matière qui perd sa forme et quant à sa forme qui ne subsiste plus en acte. Ces êtres ne se rapportent donc à l'incorruptibilité d'aucune manière, et par conséquent ils ne subsisteront pas dans ce renouvellement, mais il n'y aura que les choses dont nous avons parlé auparavant.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que ces corps servent à l'ornement des éléments, selon qu'ils sont des puissances actives et passives générales qui existent dans les éléments et qui contribuent à des actions spéciales. C'est pourquoi ils servent à l'ornement des éléments dans leur état d'activité et de passivité. Mais cet état ne subsistera plus dans les éléments; il n'est donc pas nécessaire que les animaux et les plantes subsistent aussi.

Il faut répondre au *second*, que les animaux, les plantes et les autres corps n'ont rien mérité par les services qu'ils ont rendus à l'homme, puisqu'ils n'ont pas de liberté ; mais on dit seulement que certains corps seront récompensés parce que l'homme a mérité que ceux qui se rapportent à cet ordre nouveau soient renouvelés. Mais les plantes et les animaux ne se rapportent d'aucune manière à l'incorruptibilité, comme nous l'avons dit *(in corp. art.)*; il s'ensuit que l'homme n'a pas mérité qu'ils soient renouvelés, puisqu'on ne peut mériter pour un autre une chose dont il n'est pas capable et qu'on ne peut même la mériter pour soi. — Ainsi en supposant même que les animaux aient mérité par les services qu'ils rendent à l'homme, ils ne devraient cependant pas être renouvelés.

Il faut répondre au *troisième*, que comme on considère de plusieurs manières la perfection de l'homme (car il y a la perfection de la nature créée et de la nature glorifiée), de même on distingue aussi dans l'univers deux sortes de perfection : l'une qui se rapporte à son état de mobilité actuelle et l'autre à l'état de son renouvellement futur. Or, les plantes et les animaux appartiennent à sa perfection selon le premier état, mais non selon

le second, puisqu'elles n'ont pas de rapport avec ce nouvel ordre de choses.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique les animaux et les plantes soient plus nobles que les éléments sous certains rapports, cependant par rapport à l'incorruptibilité les éléments sont plus nobles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *cinquième*, que l'appétit naturel qui existe dans les animaux et les plantes relativement à la perpétuité doit s'entendre de manière qu'il soit subordonné au mouvement du ciel, de telle sorte qu'elles conservent l'être autant de temps que le mouvement du ciel durera. Car l'effet ne peut pas avoir l'appétit ou la tendance de subsister au delà de sa cause. C'est pourquoi si à la cessation du mouvement du premier mobile, les plantes et les animaux ne subsistent plus selon l'espèce, il ne s'ensuit pas que l'appétit naturel soit trompé.

QUESTION XCII.

DE LA VISION DE L'ESSENCE DIVINE PAR RAPPORT AUX BIENHEUREUX (1).

Nous devons ensuite nous occuper de ce qui se rapporte aux bienheureux après le jugement général. Nous parlerons : 1° de leur vision par rapport à l'essence divine, dans laquelle consiste principalement leur béatitude; 2° de leur béatitude et de leurs demeures; 3° de la manière dont ils se comporteront à l'égard des damnés; 4° des dots ou perfections qui sont comprises dans leur béatitude; 5° des auréoles qui sont la perfection et l'ornement de leur béatitude. A l'égard de la première de ces considérations trois questions se présentent : 1° Les saints verront-ils Dieu dans son essence? — 2° Le verront-ils des yeux du corps? — 3° En voyant Dieu verront-ils tout ce que Dieu voit?

ARTICLE I. — L'INTELLECT HUMAIN PEUT-IL PARVENIR A VOIR DIEU DANS SON ESSENCE (2)?

1. Il semble que l'intellect humain ne puisse pas parvenir à voir Dieu dans son essence. Car il est dit (Joan. I, 18) : *Personne n'a jamais vu Dieu*, ce que saint Jean Chrysostome explique ainsi (Hom. XIV in Joan. aliquant. princ.) : Les essences célestes elles-mêmes, et je parle des chérubins et des séraphins, n'ont jamais pu le voir comme il est. Or, le Christ n'a promis aux hommes que de les rendre égaux aux anges (Matth. XXII, 30) : *Ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel.* Les saints qui sont dans le ciel ne verront donc pas Dieu dans son essence.

2. Saint Denis raisonne ainsi (*De div. nom.* cap. 1) : La connaissance n'a pour objet que les choses qui existent. Or, tout ce qui existe est fini puisqu'il est déterminé dans un genre. Par conséquent Dieu, puisqu'il est infini, est au-dessus de tout ce qui existe ; on ne peut donc pas le connaître, mais sa connaissance est au-dessus de toute connaissance.

3. Saint Denis montre (*Myst. theolog.* cap. 1) que le mode le plus parfait dont notre intelligence puisse être unie à Dieu, c'est qu'elle lui soit unie comme à un être inconnu. Or, ce qui est vu dans son essence n'est pas inconnu. Il est donc impossible que notre intellect voie Dieu dans son essence.

4. Saint Denis dit (*Epist. ad Caium monachum* quæ est I) que les ténèbres surnaturelles de Dieu, qu'il appelle l'abondance de la lumière, sont voilées à toute lumière et cachées à toute connaissance, et si quelqu'un en

(1) Cette question a déjà été traitée dans la 1re partie de la Somme, quest. XII. Voyez encore ce que dit à ce sujet saint Thomas (*Cont. gent.* lib. III, cap. 5, et *De verit.* quæst. VIII, art. 1).

(2) Il est de foi que l'intellect humain peut parvenir à voir Dieu dans son essence, puisque c'est en cela que consistera la béatitude des saints, comme l'Ecriture le dit dans plusieurs endroits (I. Joan. III, 2; I. *Cor.* XIII, 12).

voyant Dieu a compris ce qu'il a vu, il ne l'a pas vu, mais quelque chose des choses qui sont à lui. Donc aucun intellect créé ne pourra voir Dieu dans son essence.

5. Comme le dit saint Denis (*Epist. ad Doroth.* quæ est v), Dieu est invisible à cause de sa clarté suréminente. Or, comme sa clarté surpasse l'intellect de l'homme ici-bas, de même elle le surpasse dans le ciel. Donc comme il est invisible sur la terre, de même il le sera dans le ciel.

6. Puisque l'objet intelligible est une perfection de l'intellect, il faut qu'il y ait proportion entre l'objet intelligible et l'intellect, comme entre l'objet visible et la vue. Or, il ne peut pas y avoir proportion entre notre intellect et l'essence divine, puisqu'ils sont infiniment distants. Notre intellect ne pourra donc pas parvenir à voir l'essence divine.

7. Dieu est plus distant de notre intellect qu'un objet intelligible créé ne l'est des sens. Or, les sens ne peuvent d'aucune manière parvenir à voir une créature spirituelle. Donc notre intellect ne pourra pas non plus parvenir à voir l'essence divine.

8. Toutes les fois que l'intellect comprend quelque chose en acte il faut qu'il possède la ressemblance de l'objet compris, laquelle est le principe de l'opération intellectuelle qui a cet objet pour terme, comme la chaleur est le principe de l'échauffement. Par conséquent si notre intellect comprend Dieu, il faut que cela se fasse au moyen d'une image qui lui soit présente. Or, il ne peut en être ainsi de l'essence divine; parce qu'il faut que la forme et le sujet qui la possède ne fassent que le même être; tandis que l'essence divine diffère de notre intellect selon l'essence et l'être. Il faut donc que la forme produite dans notre intellect lorsqu'il comprend Dieu soit une image imprimée par Dieu dans notre intellect. Cette image étant quelque chose de créé ne peut conduire à la connaissance de Dieu, sinon comme les effets mènent à la connaissance des causes. Notre intellect ne peut donc voir Dieu que par un de ses effets, et puisque voir Dieu dans ses effets ce n'est pas le voir dans son essence, il s'ensuit que notre intellect ne pourra pas le voir dans son essence.

9. L'essence divine est plus éloignée de notre intellect qu'un ange ou qu'une intelligence quelconque. Or, comme le dit Avicenne (in sua Metaph. tract. III, cap. 8), avoir une intelligence dans notre intellect ce n'est pas en posséder l'essence dans notre entendement, parce qu'alors la science que nous en avons serait une substance et non un accident, mais c'est avoir dans notre intellect l'impression de cette intelligence. Dieu n'existe donc pas dans notre intellect pour que nous le comprenions, mais il n'y a dans notre entendement que son impression. Or, cette impression ne peut pas conduire à la connaissance de l'essence divine; car puisqu'elle en est infiniment distante elle dégénère en une autre espèce beaucoup plus que si l'espèce du blanc dégénérait dans l'espèce du noir. Donc comme on ne dit pas que le blanc est vu de celui qui laisse dégénérer l'espèce du blanc dans l'espèce du noir par suite de l'indisposition de son organe; de même notre intellect ne pourra pas voir Dieu dans son essence, s'il ne le voit que par cette impression.

10. Dans les choses séparées de la matière ce qui comprend et ce qui est compris sont la même chose, comme on le voit (*De an.* lib. III, text. 15). Or, Dieu est absolument séparé de la matière. Donc puisque l'intellect qui est créé ne peut pas parvenir à devenir l'essence increée, il ne pourra pas se faire que notre intellect voie Dieu dans son essence.

11. Toutes les fois qu'une chose est vue dans son essence, on sait à son égard ce qu'elle est. Or, notre intellect ne peut pas savoir sur Dieu ce qu'il

est, mais seulement ce qu'il n'est pas, comme le disent saint Denis (*De div. nom.* cap. 7, et saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. I, cap. 4). Notre intellect ne peut donc voir Dieu dans son essence.

12. Tout infini comme tel est inconnu. Or, Dieu est infini de toutes les manières. Il est donc absolument inconnu, et une intelligence créée ne pourra par conséquent pas le voir dans son essence.

13. Saint Augustin dit (lib. *De videndo Deo,* epist. CXLVII, cap. 7, 8 et 15) : Dieu est invisible par nature. Or, les choses qui sont en Dieu par nature ne peuvent pas être autrement. Il ne peut donc pas se faire qu'on le voie dans son essence.

14. Tout ce qui existe d'une manière et qui est vu d'une autre n'est pas vu selon son essence. Or, Dieu existe d'une manière et il sera vu d'une autre manière par les saints qui sont dans le ciel. Car il existe à sa manière tandis qu'il est vu par les saints à la leur. Il ne sera donc pas vu par les saints selon ce qu'il est, et par conséquent on ne le verra pas dans son essence.

15. Ce qui est vu par un milieu n'est pas vu dans son essence. Or, Dieu sera vu dans le ciel par un milieu qui est la lumière de la gloire, comme on le voit (*Ps.* XXXV, 10) : *Nous verrons la lumière dans votre lumière.* On ne le verra donc pas dans son essence.

16. Dans le ciel Dieu sera vu face à face, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XIII). Or, nous voyons par sa ressemblance l'homme que nous voyons face à face. Dieu sera donc vu dans le ciel par sa ressemblance et non par son essence.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (I. *Cor.* XIII, 12) : *Nous le voyons maintenant comme en un miroir et en énigme, mais alors nous le verrons face à face.* Or, ce qui est vu face à face est vu dans son essence. Donc Dieu sera vu dans son essence par les saints dans le ciel.

Quand il se montrera, nous lui ressemblerons, puisque nous le verrons comme il est (I. Joan. III, 2). Nous le verrons donc dans son essence.

Sur ces paroles (I. *Cor.* XV) : *Cùm tradiderit regnum Deo et Patri,* la glose dit (ord.) : Là, c'est-à-dire dans le ciel on verra l'essence du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ce qui ne sera accordé qu'aux cœurs purs et ce qui constitue la souveraine béatitude. Les bienheureux verront donc Dieu dans son essence.

Il est dit (Joan. XIV, 21) : *Si quelqu'un m'aime, il sera aimé par mon Père, et je l'aimerai et je me manifesterai à lui.* Or, ce qui est manifesté est vu dans son essence. Donc les saints verront Dieu dans le ciel essentiellement.

Sur ces paroles (*Ex.* XXXIII) : *Non videbit me homo et vivet,* saint Grégoire (*Mor.* lib. XVIII, cap. 28) condamne l'opinion de ceux qui disaient que dans cette région de la béatitude on peut voir Dieu dans sa clarté, mais qu'on ne peut le voir dans sa nature, parce que sa clarté n'est pas autre chose que sa nature. Or, sa nature est son essence. On le verra donc dans son essence.

Le désir des saints ne peut pas être absolument frustré. Or, les saints ont tous le désir de voir Dieu dans son essence, comme on le voit d'après ces paroles (*Ex.* XXXIII, 13) : *Montrez-moi votre gloire;* (*Ps.* LXXII, 20) : *Montrez-nous votre face et nous serons sauvés;* (Joan. XIV, 8) : *Montrez-nous votre Père et cela nous suffit.* Les saints verront donc Dieu dans son essence.

CONCLUSION. — Puisque la fin dernière et la félicité de la vie humaine consistent à voir Dieu, on doit reconnaître que l'intellect humain peut parvenir à la vision de l'essence divine.

Il faut répondre que comme la foi enseigne que la fin dernière de la vie

humaine est la vision de Dieu, de même les philosophes ont prétendu que la félicité dernière de l'homme consiste à comprendre les substances séparées de la matière selon leur être. C'est pourquoi à l'égard de cette question les philosophes et les théologiens rencontrent la même difficulté et offrent la même diversité de sentiments. Car il y a des philosophes qui ont supposé que notre intellect possible ne peut jamais parvenir à comprendre les substances séparées, comme Alpharabius à la fin de sa Morale, quoiqu'il ait dit le contraire dans son livre de l'intellect, d'après Averroës (in lib. III *De an.* comment. XXXVI). De même il y a des théologiens qui ont pensé que l'intellect humain ne peut jamais parvenir à voir Dieu dans son essence. Ce qui a fait impression sur les uns et sur les autres, c'est la distance qu'il y a entre notre intellect et l'essence divine et les autres substances séparées. Car puisque l'intellect en acte est pour ainsi dire une seule et même chose avec l'intelligible en acte, il semble difficile que l'intellect créé devienne de quelque manière l'essence incréée. D'où saint Chrysostome dit (hom. XIV in Joan.) : Comment ce qui peut être créé voit-il ce qui ne peut l'être ? Et la difficulté est encore plus grave pour ceux qui supposent que l'intellect possible peut être engendré et qu'il peut se corrompre, comme une puissance qui dépend du corps, non-seulement par rapport à la vision divine, mais encore par rapport à la vision de toutes les substances séparées. Mais cette opinion ne peut point du tout se soutenir : 1° Parce qu'elle est contraire au témoignage de l'Ecriture, comme le dit saint Augustin (in lib. *De vid. Deo*, epist. CXLVII, cap. 5). 2° Parce que comprendre étant l'opération la plus propre de l'homme, il faut qu'on détermine sa béatitude en raison de cette faculté, puisque cette opération a été parfaite en lui. Or, la perfection de l'être intelligent, comme tel, étant l'objet intelligible lui-même, si dans l'opération la plus parfaite de son intellect l'homme ne parvient pas à voir l'essence divine, mais à voir autre chose, il faudra dire qu'il y a une autre chose que Dieu qui le rend heureux, et puisque la perfection dernière d'un être consiste dans son union avec son principe, il s'ensuivra que l'homme a un autre principe efficient que Dieu lui-même : ce qui est absurde à nos yeux et ce qui est aussi absurde aux yeux des philosophes qui veulent que nos âmes émanent des substances séparées de telle sorte que nous puissions les comprendre à la fin. Il faut donc reconnaître d'après notre sentiment que notre intellect parviendra un jour à voir l'essence divine, et d'après les philosophes qu'il parviendra à voir l'essence des substances séparées. — Il nous reste maintenant à rechercher comment cela peut se faire. Il y en a qui ont prétendu, comme Alpharabius et Avempace, que par là même que notre intellect comprend toutes les choses intelligibles, il parvient à voir l'essence de la substance séparée. Et pour le démontrer ils procèdent de deux manières. La première consiste à dire que comme la nature de l'espèce ne se diversifie dans les individus différents qu'autant qu'elle est unie à des principes qui l'individualisent ; de même la forme comprise ne se diversifie en moi et en vous qu'autant qu'elle est unie à des formes imaginables différentes. C'est pourquoi quand l'intellect sépare la forme comprise des formes imaginables, il reste la quiddité comprise qui est la même dans les différentes intelligences, et cette quiddité est l'essence de la substance séparée. Ainsi quand notre intellect parvient à l'abstraction souveraine de la quiddité d'une chose intelligible quelconque, il comprend par là l'essence de la substance séparée qui lui ressemble. La seconde manière consiste à dire que notre intellect est fait pour abstraire l'essence de toutes les choses intelligibles qui en

ont une. Si donc la quiddité qu'elle abstrait de l'être individuel qui en a une est une quiddité qui n'a pas de quiddité, en la comprenant il comprend la quiddité de la substance séparée qui existe de cette manière, puisque les substances séparées sont des quiddités subsistantes qui n'ont pas de quiddités. Car la quiddité de l'être simple c'est l'être simple lui-même, comme le dit Avicenne (*Met.* tract. III, cap. 8). Si au contraire la quiddité abstraite de cet objet particulier et sensible est une quiddité qui a une quiddité, l'intellect est naturellement fait pour l'abstraire, et comme on ne peut aller indéfiniment il finira par arriver à une quiddité qui n'a pas de quiddité au moyen de laquelle on comprend la quiddité séparée. — Mais ce mode ne paraît pas être suffisant. 1° Parce que la quiddité de la substance matérielle que l'intellect abstrait n'est pas de même nature que les quiddités des substances séparées. Ainsi de ce que notre intellect abstrait les quiddités des choses matérielles et qu'il les connaît, il ne s'ensuit pas qu'il connaisse la quiddité de la substance séparée, et surtout l'essence divine qui est absolument d'une autre nature que toute quiddité créée. 2° Parce qu'en supposant qu'elle soit de même nature, en connaissant la quiddité d'une chose composée, on ne connaîtrait néanmoins la quiddité de la substance séparée que selon le genre le plus éloigné, qui est la substance. Or, cette connaissance est imparfaite à moins qu'on en vienne à ce qui est propre à la chose. Car celui qui connaît l'homme seulement en tant qu'il est animal, ne le connaît que sous un rapport et en puissance, et il le connaît encore beaucoup moins s'il ne connaît en lui que la nature de la substance. Par conséquent connaître ainsi Dieu ou les autres substances séparées, ce n'est pas voir l'essence divine ou la quiddité de la substance séparée, mais c'est le connaître par un effet et comme dans un miroir. — C'est pourquoi Avicenne dans sa Métaphysique donne un autre mode de comprendre les substances séparées, qui consiste en ce que nous comprenons les substances séparées par les idées de leurs quiddités qui sont en quelque sorte leurs images. Ces idées ne sont pas abstraites d'elles, parce qu'elles sont immatérielles, mais elles sont imprimées par elles dans nos âmes. Ce mode ne nous paraît pas non plus suffisant pour la vision divine que nous cherchons. Car il est constant que tout ce qui est reçu dans un sujet y est à la manière du sujet qui le reçoit. C'est pourquoi la ressemblance de l'essence divine imprimée dans notre intellect y sera selon la manière d'être de notre intellect. Mais le mode de notre intellect est incapable de recevoir parfaitement la ressemblance divine. Or, la ressemblance peut manquer de perfection d'autant de manières que la dissemblance peut se produire. En effet la ressemblance est défectueuse d'une manière quand on participe à une forme selon la même raison spécifique, mais non d'après le même mode de perfection ; c'est ainsi qu'il y a une ressemblance imparfaite entre celui qui a peu de blancheur et celui qui en a beaucoup. Elle est encore plus défectueuse quand elle n'est pas de la même espèce, mais seulement du même genre, comme la ressemblance qui existe entre celui qui a une couleur de citron ou une couleur jaune, et celui qui a une couleur blanche. Elle est plus défectueuse encore quand elle ne s'élève pas à la nature du genre, et qu'elle n'existe que par analogie ou par proportion. Telle est la ressemblance qu'il y a entre la blancheur et l'homme qui repose sur ce qu'ils sont l'un et l'autre un être. Et c'est de cette manière que pèche toute ressemblance qui est reçue dans la créature par rapport à l'essence divine. Mais pour que la vue connaisse la blancheur, il faut qu'elle reçoive en elle sa ressemblance selon la na-

ture de son espèce, quoiqu'elle ne la reçoive pas selon sa même manière d'être. Car la forme a une autre manière d'être dans les sens que dans les objets qui sont hors de l'âme; puisque si l'on produisait dans l'œil la forme d'un citron, on ne dirait pas que l'œil voit la blancheur. De même pour que l'intellect comprenne une quiddité, il faut qu'il y ait en lui une ressemblance qui soit de même nature selon l'espèce, quoique ces deux choses n'aient pas le même mode d'être; car la forme qui existe dans l'intellect ou les sens n'est pas le principe de la connaissance selon le mode d'être qu'elle a de part et d'autre, mais en raison de ce qu'elle a de commun avec la chose extérieure. Ainsi il est évident que Dieu ne peut être compris par aucune image reçue dans un intellect créé, de manière qu'on voie immédiatement son essence. D'où certains auteurs, supposant que l'on ne pouvait voir l'essence divine que de cette manière, ont prétendu qu'on ne la verrait pas, mais qu'on verrait son irradiation et sa splendeur. Ce mode ne suffit donc pas pour la vision divine que nous cherchons. — C'est pour cela qu'il faut admettre un autre mode qu'ont aussi reconnu certains philosophes, Alexandre (1) et Averroës (*De an.* lib. III, comment. 5 et 36). Car puisque dans toute connaissance il faut nécessairement une forme par laquelle on connaisse ou l'on voie la chose, cette forme par laquelle l'intellect est perfectionné pour voir les substances séparées, n'est pas la quiddité que l'intellect abstrait des choses composées, comme le prétendait la première opinion; ce n'est pas non plus une impression laissée par la substance séparée dans notre intellect, comme le disait la seconde; mais c'est la substance séparée elle-même qui est unie à notre intellect comme sa forme, pour qu'elle soit l'objet compris et le moyen par lequel on le comprend. Quoi qu'il en soit des autres substances séparées, nous devons néanmoins admettre ce mode dans la vision de Dieu par son essence. Car quelque autre forme que notre intellect puisse revêtir, elle ne pourrait pas le faire parvenir à l'essence divine. Ce qui ne doit pas s'entendre comme si l'essence divine était la forme véritable de notre intellect, ou comme si de l'essence divine et de notre intellect il se formait simplement un seul et même être, comme dans les choses naturelles le composé résulte de la forme et de la matière naturelle; mais parce que le rapport de l'essence divine à notre intellect est le même que celui de la forme à la matière. Car toutes les fois que deux choses dont l'une est plus parfaite que l'autre sont reçues dans un même sujet, le rapport de l'une des deux à l'autre, c'est-à-dire de la plus parfaite à la moins parfaite, est le même que le rapport de la forme à la matière. C'est ainsi que quand la lumière et la couleur sont reçues dans un corps diaphane, la lumière est à la couleur ce que la forme est à la matière. Par conséquent, puisque l'âme reçoit la lumière intellectuelle et l'essence divine elle-même qui l'habite, quoique ce ne soit pas de la même manière, l'essence divine sera à l'intellect ce que la forme est à la matière. On peut démontrer de cette manière que cela suffit pour que l'intellect puisse voir l'essence divine elle-même par le moyen de cette essence. Car comme la forme naturelle par laquelle une chose a l'être ne produit avec la matière qu'un seul être simplement, de même la forme par laquelle l'intellect comprend et l'intellect lui-même ne font qu'une seule chose en comprenant. Or, dans les choses naturelles la chose qui subsiste par soi ne peut pas être la forme d'une matière, si cette chose a une matière qui soit une partie d'elle-même, parce qu'il ne peut

(1) Alexandre d'Aphrodisée, un des commentateurs les plus célèbres d'Aristote.

pas se faire que la matière soit la forme d'une chose. Mais si la chose qui subsiste par soi n'est qu'une forme, rien n'empêche qu'elle ne devienne la forme d'une matière et qu'elle ne soit le principe *quo* de l'être composé, comme on le voit à l'égard de l'âme. Ainsi dans l'intellect il faut considérer l'intellect en puissance comme la matière et l'espèce intelligible comme la forme; et l'intellect qui comprend en acte est en quelque sorte un composé de l'un et de l'autre. Par conséquent s'il y a une chose qui subsiste par elle-même et qui n'ait rien en soi que ce qu'il y a d'intelligible en elle, cette chose pourra être par elle-même la forme par laquelle l'intellect comprend. Or, toute chose est intelligible selon ce qu'elle a d'acte et non selon ce qu'elle a de potentiel, comme on le voit (*Met.* lib. IX, text. 20). La preuve en est qu'il faut abstraire la forme intelligible de la matière et de toutes les propriétés de la matière. C'est pourquoi puisque l'essence divine est un acte pur, elle pourra être la forme par laquelle l'intellect comprend, et ce sera la vision béatifique. C'est pourquoi le Maître des sentences dit (*Sent.* lib. II. dist. 1) que l'union de l'âme avec le corps est un exemple de cette union bienheureuse par laquelle l'esprit est uni à Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage peut s'entendre de trois manières, comme on le voit par saint Augustin (lib. *De vid. Deum*, epist. CXLVII, cap. 6 et 9) : 1° pour exclure la vision corporelle par laquelle personne n'a vu ou ne doit voir Dieu dans son essence; 2° pour exclure la vision intellectuelle de Dieu dans son essence à l'égard de ceux qui vivent dans cette chair mortelle; 3° pour exclure la vision de compréhension de l'intellect créé. C'est ainsi que l'entend saint Chrysostome; d'où il ajoute : Par connaissance l'Evangéliste désigne une science très-certaine et une compréhension aussi grande que celle que le Père a du Fils. Tel est le sens de l'Evangéliste, et c'est pour cela qu'il dit : *Le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a raconté lui-même;* voulant prouver par cette compréhension que le Fils est Dieu.

Il faut répondre au *second*, que comme Dieu surpasse par son essence infinie toutes les choses existantes qui ont un être déterminé; de même sa connaissance par laquelle il connaît est au-dessus de toute connaissance. Ainsi, le rapport de notre connaissance avec notre essence créée est le rapport de la connaissance divine avec son essence infinie. Or, il y a deux choses qui concourent à la connaissance, le sujet qui connaît et le moyen par lequel un objet est connu. Ainsi, la vision par laquelle nous verrons Dieu dans son essence est la même que la vision par laquelle Dieu se voit relativement au moyen par lequel il est vu; car, comme il se voit par son essence, ainsi nous le verrons également. Mais par rapport au sujet qui connaît il y a une différence qui est celle qui existe entre l'intellect divin et le nôtre. En connaissant ce que nous connaissons, notre intellect suit la forme par laquelle nous connaissons; car nous voyons la pierre par la forme de la pierre. Mais le degré de la connaissance suit la puissance du sujet qui connaît; ainsi celui qui a une vue plus forte voit d'une manière plus pénétrante. C'est pourquoi dans cette vision nous verrons la même chose que Dieu voit, c'est-à-dire son essence, mais nous ne la verrons pas aussi efficacement.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Denis parle en cet endroit de la connaissance par laquelle nous connaissons Dieu en ce monde au moyen d'une forme créée que revêt notre intellect pour voir Dieu. Mais, comme le dit saint Augustin (loc. sup. cit.), Dieu échappe à toutes les formes de notre entendement, parce que quelque forme que notre entendement conçoive,

cette forme ne s'élève pas à la nature de l'essence divine. C'est pour cela qu'il ne peut pas être accessible à notre intellect. La connaissance la plus parfaite que nous puissions en avoir ici-bas, c'est de savoir qu'il est au-dessus de tout ce que notre intellect peut concevoir, et nous lui sommes ainsi unis comme à l'être inconnu. Mais dans le ciel nous le verrons par la forme qui est son essence et nous lui serons unis comme à un être connu.

Il faut répondre au *quatrième*, que *Dieu est la lumière*, selon l'expression de saint Jean (1). Or, l'illumination est l'impression de la lumière dans un être illuminé. Et parce que l'essence divine existe d'une autre manière que sa ressemblance imprimée dans l'intellect, il dit pour ce motif que les ténèbres divines sont cachées à toute lumière, c'est-à-dire que l'essence divine qu'il appelle ténèbres à cause de l'excès de sa clarté, reste sans être manifestée par l'impression de notre intellect; d'où il suit qu'elle est cachée à toute connaissance. C'est pour cela que si l'on voit Dieu et qu'on en conçoive quelque chose dans son esprit, cela n'est pas Dieu, mais quelque chose des effets divins.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoique la clarté de Dieu surpasse toutes les formes que notre intellect possède maintenant, cependant elle ne surpasse pas l'essence divine elle-même qui sera comme la forme de notre intellect dans le ciel. C'est pour ce motif que quoiqu'elle soit invisible maintenant, elle sera néanmoins visible alors.

Il faut répondre au *sixième*, que quoiqu'il ne puisse pas y avoir de rapport entre le fini et l'infini, parce que l'excès de l'infini sur le fini n'est pas déterminé, il peut cependant y avoir entre eux une proportionnalité qui est une ressemblance de proportions; car comme un fini est égal à un autre fini, de même l'infini est égal à l'infini. Or, pour qu'on connaisse une chose totalement, il faut quelquefois qu'il y ait proportion entre le sujet qui connaît et l'objet connu, parce qu'il faut que la puissance du sujet qui connaît soit égale à la cognoscibilité de la chose connue, et l'égalité est une proportion. Mais quelquefois la cognoscibilité de la chose n'est pas égale à la puissance du sujet qui la connaît; comme quand nous connaissons Dieu, ou réciproquement comme quand il connaît les créatures. Et alors il n'est pas nécessaire qu'il y ait proportion entre le sujet qui connaît et l'objet connu, mais il suffit qu'il y ait seulement proportionnalité, de telle sorte que ce que le sujet qui connaît est à la connaissance active, l'objet cognoscible le soit à la connaissance passive, et cette proportionnalité suffit pour que l'infini soit connu par le fini, ou réciproquement. — Ou bien il faut dire que la proportion selon la signification propre du mot exprime le rapport d'une quantité à une autre d'après une différence déterminée, ou d'après une équation; mais on a ensuite employé ce terme pour signifier tout rapport d'une chose avec une autre, et c'est ainsi que nous disons que la matière doit être proportionnée à la forme. Dans ce sens rien n'empêche de dire que notre intellect, tout fini qu'il est, ne soit proportionné à la vue de l'essence infinie (1), sans cependant la comprendre, et cela à cause de son immensité.

Il faut répondre au *septième*, qu'il y a deux sortes de ressemblance et de distance. L'une qui repose sur la convenance de nature; de la sorte Dieu est plus éloigné de l'intellect créé que l'intelligible créé ne l'est des sens. L'autre qui repose sur la proportionnalité. Dans ce cas c'est le contraire. Car les sens ne sont pas proportionnés à la connaissance de ce qui est immatériel (2), comme l'intellect l'est à l'égard de la connaissance de tout ce

(1) Cette proportionnalité n'indique que l'aptitude qu'a l'intellect de voir l'essence divine.

(2) Il y a différence de nature entre les sens et les choses spirituelles, comme il y a différence

qui est immatériel. Cette dernière ressemblance est requise pour la connaissance, mais la première ne l'est pas. Car il est constant que l'intellect qui comprend la pierre ne lui ressemble pas quant à l'être naturel. C'est ainsi que la vue perçoit que le miel est rouge, et que le fiel est rouge, quoiqu'elle ne perçoive pas que le miel est doux. Car la rougeur du fiel a plus de rapport avec le miel, selon qu'elle est visible, que la douceur du miel n'en a avec le miel lui-même.

Il faut répondre au *huitième*, que dans la vision par laquelle Dieu sera vu dans son essence, l'essence divine elle-même sera comme la forme de l'intellect par laquelle il comprendra : il n'est pas nécessaire qu'ils ne fassent qu'un quant à leur être absolument, mais il suffit qu'ils ne fassent qu'un en ce qui appartient à l'acte de l'intelligence.

Il faut répondre au *neuvième*, que nous n'admettons pas ce sentiment d'Avicenne, parce qu'il est sur ce point contredit par les autres philosophes. A moins que nous ne disions qu'Avicenne parle de la connaissance des substances séparées, selon qu'elles sont connues par les habitudes des sciences spéculatives et d'après l'image des autres choses. C'est pour cela qu'il met en avant cette pensée pour montrer que la science n'est pas en nous une substance, mais un accident. Cependant quoique selon la propriété de sa nature l'essence divine soit plus éloignée de notre intellect que la substance de l'ange, elle nous offre néanmoins plus d'intelligibilité, parce qu'elle est un acte pur auquel il ne se mêle rien de potentiel ; ce qui n'a pas lieu dans les autres substances séparées. Cette connaissance par laquelle nous verrons Dieu dans son essence ne sera pas du genre de l'accident, considérée par rapport à la chose au moyen de laquelle nous le verrons, mais elle ne le sera que par rapport à l'acte du sujet qui la comprendra, lequel ne sera ni la substance du sujet qui comprend, ni celle de l'objet compris.

Il faut répondre au *dixième*, que la substance séparée de la matière se comprend et comprend les autres choses, et l'on peut admettre sous ces deux rapports ce que dit Aristote dans le passage objecté. Car puisque l'essence même de la substance séparée est intelligible par elle-même et en acte, par là même qu'elle est séparée de la matière, il est constant que quand la substance séparée se comprend, le sujet qui comprend et l'objet compris sont absolument une seule et même chose ; car elle ne se comprend pas par une intention abstraite d'elle, comme nous comprenons les choses matérielles. Et il semble que ce soit là le sens d'Aristote (*De an.* lib. III), comme le dit le commentateur (ibid. loc. cit. marg.). Mais selon qu'elle comprend les autres choses, l'objet compris en acte devient un avec l'intellect en acte, en tant que la forme de l'objet compris devient la forme de l'intellect, selon qu'il est l'intellect en acte, non qu'il soit l'essence même de l'intellect, comme le prouve Avicenne (*De natural.* lib. VI), parce que l'essence de l'intellect reste une sous deux formes, selon qu'elle conçoit deux choses successivement, de la même manière que la matière première reste une sous des formes diverses. C'est pourquoi Averroës (Comment. in lib. III *An.*) compare sous ce rapport l'intellect possible à la matière première. Par conséquent il ne résulte d'aucune manière que notre intellect qui voit Dieu devienne l'essence divine elle-même, mais qu'elle est par rapport à lui en quelque sorte sa perfection et sa forme.

Il faut répondre au *onzième*, que ces passages et toutes les autorités semblables doivent s'entendre de la connaissance par laquelle nous connaissons

de nature entre le matériel et le spirituel, tandis que Dieu est spirituel et l'intellect est spirituel, ce qui fait qu'il n'y a pas la même répugnance de l'un à l'autre (*Cf. Cont. gent.* lib. III, cap. 51).

Dieu en ce monde, d'après la raison que nous avons donnée précédemment.

Il faut répondre au *douzième*, que l'infini entendu privativement est inconnu, comme tel, parce qu'il est ainsi désigné par l'éloignement du complément d'où vient la connaissance de la chose. L'infini se ramène donc à la matière soumise à la privation (1), comme on le voit (*Phys.* lib. III, text. 72). Mais l'infini pris négativement se dit par suite de l'éloignement de toute matière qui le termine; parce que la forme est en quelque sorte terminée par la matière. De cette façon l'infini est par conséquent de lui-même absolument cognoscible. Et c'est de la sorte que Dieu est infini.

Il faut répondre au *treizième*, que saint Augustin parle de la vision corporelle par laquelle on ne verra jamais Dieu; ce qui est évident d'après ce qu'il dit précédemment (loc. cit. in arg. cap. 16 à med.). Personne, dit-il, n'a jamais vu Dieu comme on voit les choses qu'on appelle visibles, et personne ne peut le voir, il est invisible aussi bien qu'incorruptible par sa nature. Comme Dieu est absolument l'être par sa nature, de même il est souverainement intelligible par lui-même. S'il nous arrive quelquefois de ne pas le comprendre, c'est un effet de notre imperfection; par conséquent si nous le voyons, après qu'il a été invisible pour nous, ce changement ne se rapportera pas à lui, mais à nous.

Il faut répondre au *quatorzième*, que les saints verront Dieu dans le ciel comme il est, si ce mot se rapporte au mode de la chose vue; car ils verront Dieu avec le mode qu'il a. Mais si le mode se rapporte au sujet qui connaît, ils ne le verront pas comme il est; parce que la puissance qu'aura l'intellect créé pour voir ne sera pas aussi forte que la puissance de l'essence divine relativement à son intelligibilité.

Il faut répondre au *quinzième*, que l'on trouve dans la vision corporelle et intellectuelle trois sortes de milieu. Le premier est le milieu sous lequel on voit; et c'est celui qui perfectionne la vue pour voir en général, sans la déterminer par rapport à un objet spécial. C'est ainsi que la lumière corporelle se rapporte à la vue du corps et la lumière de l'intellect agent à l'intellect possible, selon qu'elle est un intermédiaire. Le second est le milieu par lequel on voit. Telle est la forme visible par laquelle on détermine l'une et l'autre vue à l'égard d'un objet spécial, comme la forme d'une pierre nous fait voir la pierre. Le troisième est le milieu dans lequel on voit; c'est ce qui, quand on le regarde, mène à voir une autre chose. Ainsi en regardant un miroir on est amené à voir les choses qui y sont représentées, et en voyant une image on est conduit à l'objet qu'elle exprime. C'est aussi de cette manière que l'intellect est conduit par la connaissance de l'effet à la cause ou réciproquement. Dans la vision céleste ce troisième milieu n'existera pas de telle sorte que Dieu soit connu par les images des autres choses, comme nous le connaissons maintenant, ce qui fait dire que nous le voyons dans un miroir. Le second milieu n'existera pas non plus, parce que l'essence divine elle-même sera la chose par laquelle notre intellect verra Dieu. Mais il n'y aura que le premier milieu qui élèvera notre intellect à un point qu'il puisse être uni à la substance incréée, comme nous venons de le dire. La connaissance qui vient de ce milieu n'est pas appelée une connaissance médiate; parce qu'elle n'est pas intermédiaire entre le sujet qui connaît et la chose connue, mais elle est ce qui donne au sujet qui connaît la puissance de connaître (2).

(1) Cet infini n'est que l'indéfini et l'indéterminé, et ce n'est pas ainsi que Dieu est infini; mais c'est ainsi que l'est la matière première comprise comme les péripatéticiens la comprenaient.

(2) Voyez part. I, quest. XII, art. 5.

Il faut répondre au *seizième*, qu'on ne dit qu'on voit immédiatement les créatures corporelles que quand ce qu'il y a en elles de susceptible d'être uni à la vue lui est uni; mais elles ne peuvent lui être unies par leur essence en raison de leur matérialité. C'est pourquoi on les voit alors immédiatement quand leur ressemblance est unie à la vue. Mais Dieu est susceptible d'être uni à l'intellect par son essence. On ne le verrait donc pas immédiatement si son essence n'était pas unie à l'intellect, et cette vision qui se produit immédiatement est appelée la vision de la face. Et en outre l'image de la chose corporelle est reçue dans la vue sous le même rapport qu'elle est dans la chose, quoique ce ne soit plus selon le même mode d'être. C'est pour cela que cette ressemblance conduit directement à cette chose, tandis qu'une ressemblance quelconque ne peut pas conduire de cette manière notre intellect vers Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*). C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

ARTICLE II. — APRÈS LA RÉSURRECTION LES SAINTS VERRONT-ILS DIEU DES YEUX DU CORPS (1)?

1. Il semble qu'après la résurrection les saints verront Dieu des yeux du corps. Car l'œil glorifié a plus de puissance que l'œil qui ne l'est pas. Or, Job a vu Dieu de ses yeux (Job, XLII, 5) : *Je vous ai entendu de mes propres oreilles et maintenant mon œil vous voit.* A plus forte raison l'œil glorifié pourra-t-il voir Dieu dans son essence.

2. Il est dit (Job, XIX, 26) : *Je verrai Dieu mon Sauveur dans ma chair.* Dieu sera donc vu des yeux du corps dans le ciel.

3. Saint Augustin parlant de la vue des yeux des bienheureux s'exprime ainsi (*De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 20) : La force de leurs yeux sera plus puissante, non de telle sorte qu'ils aient une vue plus pénétrante que celle que certains auteurs prêtent aux serpents ou à l'aigle (car quelle que soit la puissance de la vue dont se trouvent doués ces animaux, ils ne peuvent voir rien autre chose que des corps); mais de manière qu'ils voient aussi les choses incorporelles. Or, comme toute puissance capable de connaître les choses incorporelles peut être élevée jusqu'à la vue de Dieu, il s'ensuit que les yeux des élus pourront le voir.

4. La différence qu'il y a entre les choses corporelles et les choses incorporelles est la même que celle qui existe entre les choses incorporelles et les choses corporelles. Or, l'œil incorporel peut voir les choses corporelles. Donc l'œil corporel peut voir les choses incorporelles, et par conséquent, etc.

5. Saint Grégoire sur ces paroles (Job, IV : *Stetit quidam, cujus non cognoscebam vultum*, etc.) s'exprime ainsi (*Mor.* lib. V, cap. 25) : L'homme qui avait été créé spirituel par la chair, s'il eût voulu observer le précepte, est devenu en péchant charnel par l'esprit. Or, de ce qu'il est devenu charnel par l'esprit, selon l'expression de ce Père, il ne pense qu'aux choses qui frappent l'esprit au moyen des images corporelles. Donc quand il sera spirituel par la chair (ce qui est promis aux saints après la résurrection), il pourra aussi voir par sa chair les choses spirituelles, et par conséquent, etc.

6. L'homme ne peut être béatifié que par Dieu. Or, il sera béatifié non-seulement quant à l'âme, mais encore quant au corps. Il pourra donc voir Dieu non-seulement par l'intellect, mais encore par la chair.

7. Comme Dieu est présent par son essence dans l'intellect, de même il sera aussi présent dans les sens; parce qu'il *sera tout en tous*, comme on

(1) Voyez cette même question (part. I, quest. XII, art. 5).

le voit (I. *Cor.* xv). Or, il sera vu par l'intellect par là même que son essence lui sera unie. Il pourra donc être vu aussi par les sens.

Mais au *contraire*. Saint Ambroise dit sur ces paroles (sup. Luc. cap. I : *Apparuit illi angelus*) : On ne cherche pas Dieu des yeux du corps, la vue ne peut l'embrasser, ni le tact le saisir. Dieu ne sera donc vu d'aucune manière par les sens corporels.

Saint Jérôme dit (sup. illud Is. VI : *Vidi Dominum sedentem*) : Les yeux du corps ne peuvent voir non-seulement la divinité du Père, mais ni celle du Fils, ni celle de l'Esprit-Saint ; elle ne peut être vue que des yeux de l'âme dont il est dit : *Beati mundo corde*.

Le même Père dit ailleurs (refert August. epist. CXLVII) : On ne peut voir des yeux du corps une chose incorporelle. Or, Dieu est absolument incorporel. Donc, etc.

Saint Augustin dit (lib. *De vid. Deum*, epist. CXLVII) : Personne n'a jamais vu Dieu en cette vie comme il est, ni dans la vie des anges, comme les choses visibles qu'on voit par la vue corporelle. Or, la vie des anges est la vie bienheureuse dans laquelle vivront ceux qui seront ressuscités. Donc, etc.

On dit que l'homme selon qu'il est fait à l'image de Dieu peut voir Dieu, comme le pense saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 4). Or, l'homme est à l'image de Dieu d'après son âme et non selon son corps. Il verra donc Dieu par son âme et non par son corps.

CONCLUSION. — Puisque la vue ne peut percevoir que la couleur ou la grandeur, les bienheureux après la résurrection ne pourront voir Dieu d'aucune manière par la vue du corps, mais ils ne pourront le voir que par accident, c'est-à-dire dans les créatures sensibles et principalement dans le corps du Christ.

Il faut répondre qu'on perçoit une chose par les sens corporels de deux manières : par elle-même ou par accident. On sent par soi ce qui peut par soi imprimer au sens corporel une modification. Une chose peut par elle-même imprimer une modification à un sens considéré comme tel, ou à tel sens selon sa fonction propre. Ce qui modifie par soi un sens de la seconde manière est appelé le sensible propre, comme la couleur par rapport à la vue et le son par rapport à l'ouïe. Car le sens, comme tel, se servant d'un organe corporel ne peut rien recevoir en lui sinon corporellement ; puisque tout ce qui est reçu dans un sujet est en lui selon la manière d'être de celui qui le reçoit. C'est pourquoi toutes les choses sensibles modifient les sens comme tels, en raison de la grandeur qu'elles ont. C'est pour cela que la grandeur et tout ce qui s'ensuit, comme le mouvement, le repos, le nombre, etc. sont appelés des choses sensibles communes (1), mais qui sont sensibles par elles-mêmes. On sent par accident ce qui n'imprime pas de modification aux sens, ni comme sens en général, ni comme sens particulier, mais ce qui est uni aux choses qui modifient les sens par elles-mêmes ; comme Socrate, le fils de Diarès (2), ami, et d'autres choses semblables qui sont connues par elles-mêmes en général par l'intellect, et qui sont connues en particulier par la pensée dans l'homme et par l'estimative dans les autres animaux. Alors on dit que les sens extérieurs sentiront de la sorte, quoique par accident, quand par suite de ce qui est senti par lui-même, la puissance perceptive (à laquelle il appartient de connaître ce qui est connu par lui-même) perçoit immédiatement, sans douter, sans

(1) Voyez pour le sensible propre, le sensible commun, et le sensible par accident le mot *Sensibile* dans notre *Lexique* à la fin de ce volume.

(2) Philopon prétend que Diarès était un ami d'Aristote, auquel on attribuait des lettres. Elles couraient encore sous son nom au temps de Philopon. (Barthél. Saint-Hilaire.)

raisonner : c'est ainsi que nous voyons que quelqu'un vit par là même qu'il parle. Quand il en est autrement, on ne dit pas que les sens voient cela même par accident. — Je dis donc que Dieu ne peut être vu d'aucune manière par la vue du corps, ou qu'il ne peut être senti par les sens, comme une chose visible par elle-même, ni ici-bas, ni dans le ciel. Car si on éloigne des sens ce qui convient aux sens, comme tel, il n'y aura plus de sensation, et de même si on éloigne de la vue ce qui convient à la vue, comme telle, il n'y aura plus de vision. Par conséquent, puisque les sens comme tels perçoivent la grandeur, et que la vue, comme telle, perçoit la couleur, il est impossible que la vue perçoive quelque chose qui n'est ni couleur, ni grandeur ; à moins que le mot sens ne se prenne équivoquement. Par conséquent puisque la vue et les sens doivent être spécifiquement la même chose dans le corps glorieux que ce qu'ils étaient dans le corps qui ne l'est pas, il ne pourra pas se faire que la vue voie l'essence divine comme une chose visible par elle-même, mais elle la verra comme une chose visible par accident, de sorte que d'un côté la vue corporelle verra tellement la gloire de Dieu dans les corps et surtout dans les corps glorieux, et principalement dans le corps du Christ, et de l'autre l'intellect verra Dieu si clairement qu'on le percevra dans les choses qu'on verra corporellement de la même manière qu'on perçoit la vie dans la parole. C'est ainsi que saint Augustin détermine la manière dont Dieu pourra être vu corporellement, comme on le voit en méditant ses paroles (*De civ. Dei*, lib. ult. cap. 29). Il est très-croyable, dit-il, que nous considérerons alors les corps du ciel nouveau et de la terre nouvelle de manière que nous voyions avec l'évidence la plus éclatante Dieu présent partout et gouvernant toutes les choses corporelles, non comme les attributs invisibles de Dieu nous sont actuellement manifestés par les choses qu'il a faites, mais comme nous voyons sans faire un acte de foi que les hommes sont vivants aussitôt que nous les apercevons.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de Job s'entend de l'œil spirituel dont l'Apôtre dit (*Eph*. I, 18) : *Qu'il éclaire les yeux de notre cœur.*

Il faut répondre au *second*, que ce passage ne signifie pas que nous devons voir Dieu par les yeux de la chair, mais que nous le verrons étant dans notre chair.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Augustin parle ainsi sous forme de recherches et sous condition ; ce qui est évident d'après ce qu'il dit auparavant : ils seront d'une puissance bien différente, si l'on voit par leur intermédiaire la nature incorporelle. Et puis il ajoute : La force, etc. ensuite il décide comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que toute connaissance est produite par une abstraction de la matière. C'est pourquoi plus une forme corporelle est abstraite de la matière et plus elle est un principe de connaissance. D'où il suit qu'une forme qui existe dans la matière n'est d'aucune façon le principe de la connaissance, mais la forme qui existe dans les sens est le principe de la connaissance d'une certaine manière, selon qu'elle est séparée de la matière ; et celle qui existe dans notre intellect l'est encore plus parfaitement. C'est pourquoi l'œil spirituel qui n'est pas gêné dans son acte peut voir une chose corporelle ; mais il ne s'ensuit pas que l'œil corporel qui manque de la puissance cognitive selon qu'il participe à la matière, puisse connaître parfaitement les choses incorporelles qui sont susceptibles d'être connues.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoique l'esprit devenu charnel ne puisse penser qu'aux choses qu'il reçoit des sens, cependant il les pense

d'une manière immatérielle. De même il faut que la vue perçoive toujours corporellement ce qu'elle perçoit. Elle ne peut donc pas connaître ce qui ne peut pas être perçu corporellement.

Il faut répondre au *sixième*, que la béatitude est la perfection de l'homme, comme tel. Et parce que l'homme n'est pas homme en vertu de son corps, mais plutôt en vertu de son âme, et que les corps sont de l'essence des hommes selon qu'ils sont animés par l'âme; il s'ensuit que la béatitude de l'homme ne consiste principalement que dans l'acte de l'âme et qu'elle découle d'elle sur le corps par une sorte de surabondance, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXXXV, art. 1). Cependant cette béatitude appartiendra à notre corps dans le sens qu'il verra Dieu dans les créatures sensibles et surtout dans le corps du Christ.

Il faut répondre au *septième*, que l'intellect est apte à percevoir les choses spirituelles, tandis qu'il n'en est pas de même de la vue corporelle. C'est pourquoi l'intellect pourra connaître l'essence divine qui lui est unie, tandis qu'il n'en est pas de même de la vue du corps.

ARTICLE III. — LES SAINTS EN VOYANT DIEU VOIENT-ILS TOUT CE QUE DIEU VOIT (1)?

1. Il semble que les saints qui voient Dieu dans son essence voient tout ce que Dieu voit en lui. Car, comme le dit saint Isidore (*De sum. bono*, lib. I, cap. 12), les anges savent toutes les choses dans le Verbe de Dieu avant qu'elles arrivent. Or, les saints seront égaux aux anges, comme on le voit (Matth. XXII). Les saints en voyant Dieu voient donc aussi toutes choses.

2. Saint Grégoire dit (*Dial.* IV, cap. 33) : Là nous voyons tous Dieu dans une clarté commune et qu'y a-t-il que l'on ignore là où l'on connaît celui qui sait toutes choses. Or, il parle des bienheureux qui voient Dieu dans son essence. Donc ceux qui voient Dieu dans son essence connaissent toutes choses.

3. Comme le dit Aristote (*De an.* lib. III, text. 7), puisque l'intellect comprend les plus grandes choses, à plus forte raison peut-il comprendre les plus petites. Or, ce qu'il y a de plus intelligible c'est Dieu. Donc la puissance de l'intellect s'accroît infiniment en le comprenant, et par conséquent en le voyant il comprend toutes choses.

4. L'intellect n'est empêché de comprendre une chose qu'autant que cette chose le surpasse. Or, aucune créature ne surpasse l'intellect qui voit Dieu; parce que, comme le dit saint Grégoire (*Dial.* lib. II, cap. 35), toute créature devient peu de chose pour une âme qui voit le Créateur. Donc ceux qui voient Dieu dans son essence connaîtront toutes choses.

5. Toute puissance passive qui n'est pas amenée à l'acte est imparfaite. Or, l'intellect possible de l'âme humaine est en quelque sorte la puissance passive de connaître toutes choses; parce que l'intellect possible est ce par quoi l'âme peut tout devenir, selon l'expression d'Aristote (*De an.* lib. III, text. 18). Si donc dans la béatitude l'intellect ne comprenait pas toutes choses, il resterait imparfait : ce qui est absurde.

6. Celui qui voit un miroir voit les choses qui s'y réfléchissent. Or, tout se réfléchit dans le Verbe de Dieu comme dans un miroir, parce qu'il est la raison et la ressemblance de toutes choses. Donc les saints qui voient le Verbe dans son essence, voient toutes les choses créées.

(1) Sur cette question voyez ce que saint Thomas a dit dans la 1re partie de la Somme (quest. XII, art. 7 et 8). Consultez aussi *Cont. gent.* lib. III, cap. 56 et 59, et *De verit.* quæst. VIII, art. 4.

7. Il est dit (*Prov.* x, 24) que *les justes auront tout ce qu'ils désirent*. Or, les saints désirent tout savoir, car tous les hommes désirent naturellement la science, et la nature n'est pas détruite par la gloire. Dieu leur accordera donc de tout connaître.

8. L'ignorance est une peine de la vie présente. Or, la gloire délivre les saints de toute peine. Donc elle leur enlève aussi toute ignorance, et par conséquent ils connaîtront tout.

9. La béatitude des saints est dans l'âme avant d'être dans le corps. Or, les corps des saints seront reformés dans la gloire à la ressemblance du corps du Christ, comme on le voit (*Philip.* III). Les âmes seront donc aussi perfectionnées à la ressemblance de l'âme du Christ, et comme l'âme du Christ voit tout dans le Verbe, il s'ensuit que toutes les âmes des saints verront tout dans le Verbe.

10. Comme les sens, de même l'intellect connaît toutes les choses dont l'image est en lui. Or, l'essence divine indique plus vivement une chose quelconque que toute autre image de cette même chose. Par conséquent puisque dans la vision béatifique l'essence divine devient en quelque sorte la forme de notre intellect, il semble que les saints qui voient Dieu voient toutes choses.

11. Le commentateur dit (*De an.* lib. III, comment. 36) que si l'intellect agent était la forme de l'intellect possible, nous comprendrions toutes choses. Or, l'essence divine représente plus clairement toutes choses que l'intellect agent. Donc l'intellect qui voit Dieu dans son essence connaît tout.

12. Parce que les anges inférieurs ne connaissent pas tout maintenant, ils sont éclairés par les anges supérieurs sur ce qu'ils ignorent. Or, après le jour du jugement un ange n'en éclairera pas un autre; car alors toute prééminence cessera, comme le dit la glose (interl. et ord. sup. illud : *Cùm evacuaverit*, etc. I. *Cor.* xv). Les anges inférieurs sauront donc tout dans ce moment, et pour la même raison il en sera ainsi de tous les autres saints qui verront Dieu dans son essence.

Mais au *contraire*. Comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 6), les anges supérieurs purifient les inférieurs de l'ignorance. Or, les anges inférieurs voient l'essence divine. Donc l'ange qui voit l'essence divine peut ignorer certaines choses; et comme l'âme ne verra pas Dieu plus parfaitement que l'ange, il n'est pas nécessaire que les âmes qui voient Dieu voient toutes choses.

Il n'y a que le Christ qui *ait l'esprit sans mesure*, selon l'expression de saint Jean (III, 24). Or, il convient au Christ, selon qu'il possède l'esprit sans mesure, de connaître tout dans le Verbe; d'où il est dit au même endroit que *le Père lui a remis toutes choses entre les mains*. Il ne convient donc à aucun autre qu'au Christ de connaître toutes choses dans le Verbe.

Plus la connaissance qu'on a d'un principe est parfaite, et mieux on connaît les effets qu'il produit. Or, parmi ceux qui verront Dieu dans son essence, il y en a qui le connaîtront plus parfaitement que d'autres, lui qui est le principe de toutes choses. Il y en a donc qui connaîtront plus de choses que d'autres, et par conséquent ils ne connaîtront pas tous toutes choses.

CONCLUSION. — Puisque les saints dans le paradis en voyant Dieu ne doivent pas comprendre son essence, ils ne verront pas tout ce que Dieu voit.

Il faut répondre que Dieu en voyant son essence connaît tout ce qui existe, tout ce qui existera et tout ce qui a existé, et on dit qu'il connaît

ces choses de la connaissance de vision; parce qu'il les connaît comme si elles étaient présentes, par analogie avec la vision corporelle. Il connaît de plus en voyant son essence toutes les choses qu'il peut faire, quoiqu'il ne les ait jamais faites et qu'il ne doive jamais les faire. Autrement il ne connaîtrait pas parfaitement sa puissance; car on ne peut connaître une puissance qu'autant qu'on en connaît les objets; et on dit qu'il connaît ces choses de la science ou de la connaissance de simple intelligence (1). Mais il est impossible qu'un intellect créé connaisse, en voyant l'essence divine, tout ce que Dieu peut faire; parce que plus on connaît parfaitement un principe, et plus on connaît de choses en lui. Ainsi dans le principe d'une démonstration, celui qui a l'esprit plus pénétrant voit un plus grand nombre de conclusions qu'un autre qui a l'esprit lourd. Par conséquent puisque l'étendue de la puissance divine se considère d'après ce qu'elle peut, si un intellect voyait dans l'essence divine tout ce que Dieu peut faire, il aurait autant de perfection en comprenant que la puissance divine en a en produisant ses effets, et par conséquent il comprendrait la puissance divine; ce qui est impossible à tout intellect créé. Quant à toutes les choses que Dieu sait de sa connaissance de vision, il y a un intellect créé qui les connaît dans le Verbe, et cet intellect est l'âme du Christ. Mais à l'égard des autres intelligences qui voient l'essence divine, il y a deux sortes d'opinion. Les uns disent que tous ceux qui voient Dieu dans son essence voient tout ce que Dieu voit de la science de vision. Mais cela répugne aux paroles de l'Ecriture qui supposent qu'il y a des choses que les anges ignorent, quoiqu'il soit certain d'après la foi qu'ils voient tous Dieu dans son essence. C'est pourquoi d'autres disent qu'à l'exception du Christ les intelligences qui voient Dieu dans son essence, ne voient pas pour cela tout ce qu'il voit, parce qu'elles ne comprennent pas l'essence divine. Car il n'est pas nécessaire que celui qui connaît une cause en connaisse tous les effets, à moins qu'il ne comprenne la cause, ce qui ne convient pas à l'intellect créé. C'est pourquoi chacun de ceux qui voient Dieu dans son essence voit en elle d'autant plus de choses qu'ils la voient plus clairement; d'où il suit que l'un peut instruire l'autre sur ces choses. Par conséquent la science des anges et des âmes des saints peut s'accroître jusqu'au jour du jugement, comme les autres choses qui appartiennent à leur récompense accidentelle. Mais elle ne s'accroîtra pas au delà, parce qu'alors on sera arrivé au dernier état des choses, et dans cet état il est possible que tous connaissent toutes les choses que Dieu sait de sa science de vision.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce que dit saint Isidore, que les anges savent toutes choses dans le Verbe, avant qu'elles arrivent, ne peut se rapporter à ce que Dieu sait de sa science de simple intelligence seulement, parce que les choses qu'il sait ainsi n'arriveront jamais; mais on doit le rapporter seulement aux choses que Dieu sait de sa science de vision; et à l'égard de ces choses il ne dit pas que tous les anges les connaîtront toutes, mais que quelques-uns les connaîtront, et ceux qui les connaîtront ne les connaîtront pas toutes parfaitement. Car dans une seule et même chose il y a beaucoup de rapports intelligibles à considérer, comme ses propriétés diverses et les relations qu'elle a avec les autres choses, et il est possible que sur la même chose connue par deux individus d'une manière générale, l'un en sache plus que l'autre, et qu'il apprenne à l'autre certains détails. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. 4, à princ.) : que les anges

(1) Sur ces deux sortes de science voyez notre Lexique au mot *Scientia*.

inférieurs apprennent des anges supérieurs certaines raisons des choses qui sont susceptibles d'être sues. C'est pourquoi il n'est pas non plus nécessaire que les anges qui connaissent toutes les créatures perçoivent tout ce qui peut être compris en elles.

Il faut répondre au *second*, que ce passage de saint Grégoire prouve que dans la vision bienheureuse il y a ce qu'il faut pour voir toutes choses de la part de l'essence divine, qui est le milieu par lequel on voit, puisque Dieu voit toutes choses par elle. Mais si nous ne voyons pas tout, c'est un effet de l'imperfection de l'intellect créé qui ne comprend pas l'essence divine.

Il faut répondre au *troisième*, que l'intellect créé ne voit pas l'essence divine selon le mode de cette essence, mais selon son propre mode qui est fini; par conséquent il n'est pas nécessaire que sa puissance cognitive soit augmentée infiniment par suite de la vision de Dieu au point de connaître toutes choses.

Il faut répondre au *quatrième*, que le défaut de la connaissance ne provient pas seulement de ce que l'objet qui doit être connu est au-dessus de l'intellect par excès ou par défaut, mais encore de ce que la raison qui le fait connaître n'est pas unie à l'intellect. C'est ainsi que quelquefois la vue n'aperçoit pas la pierre, parce que l'espèce de la pierre ne lui est pas unie. Ainsi quoique l'essence divine qui est la raison de toutes choses soit unie à l'intellect de celui qui voit Dieu, elle ne lui est cependant pas unie selon qu'elle est la raison de toutes choses, mais selon qu'elle est la raison de quelques-unes, et ces choses sont d'autant plus nombreuses qu'on voit l'essence divine plus pleinement.

Il faut répondre au *cinquième*, que quand une puissance passive est susceptible de recevoir plusieurs perfections subordonnées, si elle a reçu sa perfection dernière, on ne dit pas qu'elle est imparfaite, quoique certaines dispositions antérieures lui manquent. Or, toute connaissance par laquelle l'intellect créé est perfectionné se rapporte à la connaissance de Dieu, comme à sa fin. Par conséquent celui qui voit Dieu dans son essence, quand même il ne connaîtrait rien autre chose, aurait un intellect parfait; et il ne devient plus parfait, lorsqu'il connaît autre chose que Dieu, qu'en raison de ce qu'il connaît Dieu plus pleinement. D'où saint Augustin s'écriait (*Conf.* lib. v, cap. 4) : Malheureux l'homme qui connaît toutes les choses créées et qui vous ignore; mais bienheureux celui qui vous connaît, quand même il ignorerait tout le reste. Celui qui vous connaît et qui connaît les autres choses, n'est pas plus heureux à cause d'elles, mais il est heureux uniquement à cause de vous.

Il faut répondre au *sixième*, que ce miroir est une chose qui dépend de la volonté, et que comme il se montrera à qui il veut, de même il montrera en lui ce qu'il veut. Il n'en est pas de même d'un miroir matériel, qui ne peut pas faire qu'on voie ou qu'on ne voie pas les choses. — Ou bien il faut dire que dans un miroir matériel les choses aussi bien que le miroir sont vues sous leur forme propre; quoique le miroir soit vu par une forme venue de la chose et que la pierre soit vue par sa forme propre qui se réfléchit dans un autre objet. C'est ce qui fait qu'en voyant une chose on voit aussi l'autre. Mais dans le miroir incréé on voit la chose par la forme du miroir lui-même, comme on voit l'effet par la ressemblance de la cause et réciproquement. C'est pour ce motif qu'il n'est pas nécessaire que celui qui voit le miroir éternel voie toutes les choses qui s'y réfléchissent, car il n'est pas nécessaire que celui qui voit la cause voie tous ses effets, à moins qu'il ne comprenne la cause.

Il faut répondre au *septième*, que le désir qu'ont les saints de tout connaître sera rempli uniquement par là même qu'ils verront Dieu; comme le désir qu'ils ont d'avoir tous les biens le sera par là même qu'ils seront en possession de son essence. Car, comme Dieu par là même qu'il a la bonté parfaite suffit au cœur et qu'en le possédant on possède en quelque sorte tous les biens, de même sa vue suffit, d'après ces paroles (Joan. XIV, 8) : *Seigneur, faites-nous voir votre Père, car cela nous suffit.*

Il faut répondre au *huitième*, que l'ignorance proprement dite désigne une privation et elle est ainsi une peine. Car l'ignorance ainsi entendue consiste à ne pas savoir des choses que l'on doit ou qu'il est nécessaire de connaître. Les saints ne manqueront dans le ciel de la connaissance d'aucune de ces choses. D'autres fois l'ignorance se prend en général pour toute absence de connaissance. Les anges et les saints dans le ciel ignoreront de la sorte certaines choses. D'où saint Denis dit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) que les anges sont purifiés de l'ignorance. Cette ignorance n'est pas une peine, mais une imperfection. Il n'est pas nécessaire que toute imperfection de cette nature soit détruite par la gloire. Car on pourrait dire qu'il y a eu une imperfection de cette nature dans le pape saint Lin qui ne s'est pas élevé jusqu'à la gloire de saint Pierre.

Il faut répondre au *neuvième*, que notre corps sera conforme au corps du Christ dans la gloire d'après la ressemblance et non d'après l'égalité; car il aura la clarté, comme le corps du Christ l'a eue, mais non d'une manière égale. De même notre âme aura la gloire à la ressemblance de l'âme du Christ, mais non d'une manière égale. Ainsi elle aura la science comme l'âme du Christ, mais sa science ne sera pas aussi étendue et elle ne saura pas toutes choses, comme l'âme du Christ.

Il faut répondre au *dixième*, que quoique l'essence divine soit la raison de toutes les choses qui peuvent être connues, elle ne sera cependant pas unie à tout intellect créé, selon qu'elle est la raison de toutes choses, et c'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *onzième*, que l'intellect agent est une forme proportionnée à l'intellect possible; comme la puissance de la matière est aussi proportionnée à la puissance de l'agent naturel, de telle sorte que tout ce qui est dans la puissance passive de la matière ou de l'intellect possible soit dans la puissance active de l'intellect agent ou de l'agent naturel. C'est pourquoi si l'intellect agent devient la forme de l'intellect possible, il faut que l'intellect possible connaisse toutes les choses auxquelles s'étend la vertu de l'intellect agent. Mais l'essence divine n'est pas une forme qui soit de cette manière proportionnée à notre intellect. Et c'est pour ce motif qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *douzième*, que rien n'empêche de dire qu'après le jour du jugement, quand la gloire des hommes et des anges sera absolument consommée, que tous les bienheureux sauront tout ce que Dieu sait de sa science de vision; mais de telle sorte cependant que tous ne verront pas toutes choses dans l'essence divine. Au contraire l'âme du Christ verra pleinement toutes ces choses comme elle les voit dès maintenant; tandis que les autres intelligences en verront plus ou moins, selon le degré de clarté d'après lequel elles connaîtront Dieu. Par conséquent l'âme du Christ éclairera toutes les autres sur ce qu'elle voit mieux qu'elles dans le Verbe. D'où il est dit (*Apoc.* XXI, 23) *que la clarté de Dieu éclaire la ville de Jérusalem, et que l'Agneau est son flambeau.* Et de même les supérieurs éclaireront les inférieurs, non d'une lumière nouvelle pour que la science des inférieurs soit aug-

montée par là, mais par l'effet d'une illumination continue, comme si l'on disait que le soleil illumine l'air tout en restant en repos. C'est pour cela qu'il est dit (Dan. XII, 3) que *ceux qui en auront conduit plusieurs dans la voie de la justice, luiront comme les étoiles dans toutes les éternités.* Il est dit que la prééminence des ordres cessera par rapport aux actes qui sont maintenant remplis à notre égard par la subordination de leurs ministères, comme on le voit d'après la glose (ord. ibid.).

QUESTION XCIII.

DE LA BÉATITUDE DES SAINTS ET DE LEURS DEMEURES.

Nous devons ensuite nous occuper de la béatitude des saints et de leurs demeures. A cet égard trois questions se présentent : 1° La béatitude des saints est-elle augmentée après le jugement ? — 2° Doit-on donner le nom de demeures aux degrés de la béatitude ? — 3° Distingue-t-on des demeures diverses selon les divers degrés de charité ?

ARTICLE I. — LA BÉATITUDE DES SAINTS DOIT-ELLE ÊTRE PLUS GRANDE APRÈS LE JUGEMENT QU'AVANT ?

1. Il semble que la béatitude des saints ne doive pas être plus grande après le jugement qu'avant. Car plus une chose approche de la ressemblance divine et plus elle participe parfaitement à la béatitude. Or, l'âme séparée du corps ressemble plus à Dieu que l'âme unie au corps. Sa béatitude est donc plus grande avant de reprendre son corps qu'après.

2. La vertu qui est unie est plus puissante que celle qui est disséminée. Or, l'âme hors du corps est plus unie que quand elle est jointe au corps. Donc sa vertu est plus grande pour agir, et par conséquent elle participe plus parfaitement à la béatitude qui consiste dans l'acte.

3. La béatitude consiste dans l'acte de l'intellect spéculatif. Or, l'intellect ne fait pas usage d'un organe corporel dans son acte, et par conséquent le corps qu'elle reprendra ne mettra pas l'âme à même de comprendre plus parfaitement. La béatitude de l'âme ne sera donc pas plus grande après la résurrection qu'avant.

4. Rien ne peut être plus grand que l'infini ; et l'infini joint au fini ne produit rien de plus grand que l'infini lui-même. Or, l'âme bienheureuse avant de reprendre le corps a de quoi jouir du bien infini, c'est-à-dire de Dieu. Après la résurrection du corps elle ne se réjouira pas d'autre chose, si ce n'est de la gloire du corps qui est un bien fini. Sa joie, après avoir repris son corps, ne sera donc pas plus grande qu'auparavant.

Mais c'est le *contraire.* Sur ces paroles (*Apoc.* VI, sup. illud : *Vidi subtus altare animas interfectorum,* etc.), la glose dit (ord.) : Les âmes des saints existent maintenant sous l'autel, c'est-à-dire leur dignité est moindre qu'elle ne doit être. Leur béatitude sera donc plus grande après la résurrection qu'après leur mort.

Comme la béatitude est accordée aux bons pour leur récompense, de même le châtiment aux méchants. Or, le châtiment des méchants après qu'ils auront repris leur corps sera plus grand qu'auparavant, parce qu'ils ne seront pas punis seulement dans leur âme, mais encore dans leur corps. Donc la béatitude des saints sera plus grande après la résurrection du corps qu'avant.

CONCLUSION. — Puisqu'après la résurrection, lorsque le corps sera glorifié, l'opération de l'âme unie au corps glorieux doit être plus parfaite, on doit reconnaître que les saints seront plus heureux après le jugement qu'avant.

Il faut répondre qu'il est évident que la béatitude des saints sera aug-

mentée après la résurrection quant à l'extension; car alors la béatitude n'existera pas seulement dans l'âme, mais encore dans le corps; et la béatitude de l'âme elle-même sera aussi augmentée de la sorte, en ce que l'âme ne se réjouira pas seulement de son bien propre, mais encore du bien du corps. On peut dire aussi que la béatitude de l'âme elle-même sera augmentée en intensité (1). Car on peut considérer le corps de l'homme de deux manières : 1° selon qu'il est susceptible d'être perfectionné par l'âme; 2° selon qu'il y a en lui quelque chose qui résiste à l'âme dans ses opérations, ce qui arrive quand l'âme ne domine pas le corps complétement. Sous le premier rapport l'union du corps avec l'âme ajoute à l'âme une certaine perfection; parce que toute partie est imparfaite et n'est complète que dans son tout; par conséquent le tout est à la partie ce que la forme est à la matière. Ainsi, l'âme est plus parfaite dans son être naturel, lorsqu'elle existe dans le tout, c'est-à-dire dans l'homme formé de l'union de l'âme et du corps, que quand elle est une partie séparée. Mais l'union du corps, considérée sous le second rapport, empêche la perfection de l'âme. D'où il est dit que *le corps qui se corrompt appesantit l'âme* (*Sap.* IX, 15). Si donc on éloigne du corps tout ce qui fait qu'il résiste à l'action de l'âme, l'âme sera absolument plus parfaite étant dans le corps que si elle en était séparée. Et comme plus l'être d'une chose est parfait et plus elle peut opérer parfaitement; il s'ensuit que l'opération de l'âme unie à un corps de cette nature sera plus parfaite que l'opération de l'âme séparée. Or, tel sera le corps glorieux qui sera absolument soumis à l'esprit. Par conséquent, puisque la béatitude consiste dans l'opération, la béatitude de l'âme sera plus parfaite après qu'elle sera réunie au corps qu'auparavant. Car, comme l'âme séparée du corps corruptible peut opérer plus parfaitement que quand elle lui était unie; de même après qu'elle sera unie à un corps glorieux son opération sera plus parfaite que quand elle était séparée. Et comme tout ce qui est imparfait désire sa perfection, il s'ensuit que l'âme séparée désire naturellement l'union du corps; et à cause de ce désir qui naît de son imperfection, son opération par laquelle elle se porte vers Dieu est moins intense. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 35) que le désir du corps la ralentit et l'empêche de se porter de toute sa puissance vers le souverain bien.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'âme unie au corps glorieux ressemble plus à Dieu que l'âme séparée, parce que l'âme unie a un être plus parfait. Car une chose ressemble d'autant plus à Dieu qu'elle est plus parfaite. C'est ainsi que le cœur, dont la perfection de la vie consiste dans le mouvement, ressemble plus à Dieu quand il est en mouvement que quand il est en repos; quoique Dieu ne se meuve jamais.

Il faut répondre au *second*, que la vertu qui, de sa nature, est faite pour être dans la matière, est plus puissante étant dans la matière que quand elle en est séparée; quoique, absolument parlant, la vertu séparée de la matière soit plus puissante.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique dans l'acte de l'intelligence l'âme ne fasse pas usage du corps; cependant la perfection du corps contribuera d'une certaine manière à la perfection de l'opération intellectuelle, en ce que l'union de l'âme avec un corps glorieux la rendra plus parfaite dans sa nature et par conséquent plus puissante dans son opération. Ainsi

(1) Saint Thomas a rétracté ce sentiment (1 2, quest. IV, art. 5 ad 5). Il enseigne expressément dans cet endroit que la béatitude des saints sera plus grande en extension, mais qu'elle ne s'accroîtra pas en intensité. *Corpore resumpto, beatitudo crescet, non intensivè, sed extensivè.*

le bien lui-même du corps contribuera d'une manière pour ainsi dire instrumentale à cette opération dans laquelle la béatitude consiste ; comme Aristote établit (*Eth.* lib. I, cap. 8) que les biens extérieurs coopèrent instrumentalement à la félicité de la vie.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique le fini ajouté à l'infini ne produise pas quelque chose de plus grand, cependant il produit plus : car le fini et l'infini sont deux, tandis que l'infini pris en lui-même est un. Or, l'extension de la joie ne suppose pas quelque chose de plus grand, mais quelque chose de plus. Ainsi la joie s'accroît en extension, si elle a pour objet Dieu et la gloire du corps, au lieu de ne se rapporter qu'à Dieu. La gloire du corps contribuera aussi à l'intensité de la joie qui a Dieu pour objet, selon qu'elle contribuera à rendre plus parfaite l'opération par laquelle l'âme se porte vers Dieu. Car la délectation sera d'autant plus grande que l'opération convenable aura été plus parfaite, comme on le voit d'après ce que dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 8).

ARTICLE II. — LES DEGRÉS DE BÉATITUDE DOIVENT-ILS ÊTRE APPELÉS DES DEMEURES (1) ?

1. Il semble que les degrés de béatitude ne doivent pas être appelés des demeures. Car la béatitude implique l'idée de récompense. Or, le mot demeure ne signifie rien qui appartienne à la récompense. Les divers degrés de béatitude ne doivent donc pas être appelés des demeures.

2. Le mot demeure paraît signifier un lieu. Or, le lieu dans lequel les saints seront béatifiés n'est pas corporel, mais spirituel ; c'est Dieu qui est un. Il n'y a donc qu'une demeure et par conséquent on ne doit pas donner le nom de demeure aux divers degrés de la béatitude.

3. Comme il y aura dans le ciel des hommes de mérites différents, de même il y en a maintenant dans le purgatoire et il y en a eu dans les limbes. Or, on ne distingue pas différentes demeures dans le purgatoire et dans les limbes. On ne doit donc pas non plus en distinguer plusieurs dans le ciel.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Joan. XIV, 2) : *Il y a dans la maison de mon Père beaucoup de demeures ;* ce que saint Augustin entend des divers degrés des récompenses (Tract. LXVII in Joan.).

Dans toute cité bien ordonnée les demeures sont distinctes. Or, la patrie céleste est comparée à une cité, comme on le voit (*Apoc.* XXI). Il faut donc y distinguer des demeures diverses selon les divers degrés de béatitude.

CONCLUSION. — Comme dans tout mouvement le repos à la fin du mouvement est appelé une demeure, de même dans les bienheureux les degrés de béatitude sont appelés avec raison des demeures.

Il faut répondre que le mouvement local est le premier de tous les autres mouvements. C'est pourquoi, d'après Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 55 et 56), le nom de mouvement, de distance et de toutes les autres choses semblables, est emprunté au mouvement local pour être appliqué à tous les autres mouvements. Or, la fin du mouvement local est le lieu où une chose demeure en repos et s'y maintient, quand elle y est parvenue. C'est pourquoi dans tout mouvement nous appelons le repos qui a lieu à la fin du mouvement, un arrêt ou une demeure. Et comme on appelle mouvement jusqu'aux actes mêmes de l'appétit et de la volonté, quand on est parvenu à ce que le mouvement de l'appétit désirait, on dit que l'on est placé ou qu'on de-

(1) Cet article est une explication de ces paroles de l'Evangile (Joan. XIV, 2) : *In domo Patris mei multæ sunt mansiones.* Ce qui désigne la diversité et l'inégalité des récompenses. Voyez à ce sujet part. I, quæst. XII, art. 6, I 2, quæst. V, art. 2, et *Cont. gent.* lib. III, cap. 58.

meure dans sa fin. C'est pourquoi on dit que les différentes manières d'arriver à la fin dernière sont des demeures diverses; de telle sorte que l'unité de la demeure réponde à l'unité de la béatitude qui existe de la part de l'objet, et que la pluralité des demeures réponde à la différence qui se trouve dans la béatitude par rapport aux bienheureux. C'est ainsi que nous voyons dans l'ordre naturel que le lieu élevé vers lequel tendent toutes les choses légères est le même, mais chaque objet le touche d'autant plus près qu'il est plus léger, et ils ont ainsi diverses demeures selon la différence de leur pesanteur.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot demeure implique l'idée de fin et par conséquent l'idée de récompense, laquelle est la fin du mérite.

Il faut répondre au *second*, que quoiqu'il n'y ait qu'un seul lieu spirituel, on peut néanmoins s'en approcher à différents degrés, et c'est ainsi qu'il y a différentes demeures.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui étaient dans les limbes ou qui sont maintenant dans le purgatoire, ne sont pas encore parvenus à leur fin. C'est pour cela qu'on ne distingue pas de demeures dans le purgatoire, ni dans les limbes; mais seulement dans le paradis et l'enfer où est la fin des bons et des méchants.

ARTICLE III. — LES DIFFÉRENTES DEMEURES SE DISTINGUENT-ELLES D'APRÈS LES DIVERS DEGRÉS DE CHARITÉ?

1. Il semble que les différentes demeures ne se distinguent pas d'après les divers degrés de charité. Car il est dit (Matth. XXV, 15) : *Il a donné à chacun selon sa propre vertu.* Or, la vertu propre de chaque chose est sa puissance naturelle. Donc les dons de la grâce et de la gloire sont aussi distribués selon les divers degrés de la vertu naturelle.

2. Il est dit (*Ps.* LXI, 12) : *Vous rendrez à chacun selon ses œuvres.* Or, ce que Dieu rend est la mesure de la béatitude. Donc les degrés de béatitude se distinguent d'après la diversité des œuvres et non d'après la diversité de la charité.

3. La récompense est due à l'acte et non à l'habitude; ainsi on ne couronne pas les plus braves, mais ceux qui combattent, comme on le voit (*Eth.* lib. I, cap. 8) et d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Tim.* II, 5) : *Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu.* Or, la béatitude est la récompense. Les divers degrés de béatitude seront donc proportionnés aux divers degrés des œuvres et non aux divers degrés de charité.

Mais c'est le *contraire.* On sera d'autant plus heureux qu'on sera plus intimement uni à Dieu. Or, le mode de l'union avec Dieu est en rapport avec le mode de la charité. La diversité de la béatitude sera donc conforme à la différence de charité.

Si une chose prise simplement résulte d'une autre prise de même, l'augmentation de celle-ci doit produire l'augmentation de celle-là. Or, la possession de la béatitude résulte de la possession de la charité. Donc la possession d'une béatitude plus grande résulte de la possession d'une charité plus vive.

CONCLUSION. — Puisque la possession de la gloire est accordée aux œuvres selon qu'elles sont animées par la charité, on distingue dans le ciel différentes demeures selon les divers degrés de charité.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de principes qui servent à distinguer les demeures ou les degrés de charité; il y a le principe prochain et le principe éloigné. Le principe prochain est la disposition différente qui existera dans les individus, d'où résulte en eux une diversité de perfection

dans l'opération de la béatitude; au lieu que le principe éloigné est le mérite par lequel ils ont obtenu cette béatitude. Les demeures se distinguent de la première manière d'après la charité céleste qui rendra l'individu d'autant plus apte à recevoir la charité divine qu'elle sera plus parfaite en lui, et c'est d'après son accroissement que la perfection de la vision divine s'augmentera. On distingue les demeures de la seconde manière d'après la charité qu'on a eue ici-bas. Car nos actions ne sont pas méritoires en raison de la substance même de l'acte, mais seulement d'après l'habitude de la vertu qui leur donne leur forme. Et comme la valeur méritoire provient dans toutes les vertus de la charité qui a la fin elle-même pour objet, il s'ensuit que la diversité dans les mérites se rapporte tout entière à la diversité de la charité et que par conséquent la charité d'ici-bas distinguera les demeures par le moyen du mérite.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot vertu ne se prend pas en cet endroit uniquement pour la capacité naturelle, mais pour la capacité naturelle jointe à l'effort nécessaire pour avoir la grâce; et dans ce cas la vertu entendue de cette manière sera comme une disposition matérielle à la mesure de la grâce et de la gloire qu'on doit recevoir. Comme la charité est ce qui complète formellement le mérite à l'égard de la gloire, pour ce motif la distinction des degrés dans la gloire se considère d'après les degrés de charité, plutôt que d'après les degrés de cette vertu.

Il faut répondre au *second*, que les œuvres n'ont pas droit par elles-mêmes à recevoir la récompense de la gloire, elles n'y ont droit qu'autant qu'elles sont animées par la charité. C'est pourquoi il y aura dans la gloire différents degrés selon les divers degrés de charité.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique l'habitude de la charité ou de toute autre vertu ne soit pas le mérite auquel la récompense est due, elle est cependant le principe et la raison entière de ce qu'il y a de méritoire dans l'acte. C'est pourquoi les récompenses se distinguent selon sa diversité; quoiqu'on puisse aussi considérer le degré du mérite d'après le genre même de l'acte; non par rapport à la récompense essentielle qui est la joie qui a Dieu pour objet, mais par rapport à une récompense accidentelle qui est la joie qu'on a d'un bien créé.

QUESTION XCIV.

DE LA MANIÈRE DONT LES SAINTS SE COMPORTERONT A L'ÉGARD DES DAMNÉS.

Nous devons ensuite nous occuper de la manière dont les saints se comporteront à l'égard des damnés. A cet égard trois questions se présentent : 1° Les saints voient-ils les peines des damnés? — 2° Y compatissent-ils? — 3° Se réjouissent-ils de leurs peines?

ARTICLE I. — LES BIENHEUREUX QUI SONT DANS LE CIEL VERRONT-ILS LES PEINES DES DAMNÉS?

1. Il semble que les bienheureux qui seront dans le ciel ne verront pas les peines des damnés. Car il y a une plus grande distance des damnés aux bienheureux que des hommes qui sont vivants à ces derniers. Or, les bienheureux ne voient pas les actions des vivants. Ainsi sur ces paroles du prophète (Is. XIX) : *Abraham nescivit nos*, la glose dit (interl. Aug. lib. *De cura pro mort. agenda*, cap. 13 et 15) : Les saints qui sont morts ne savent pas ce que font les vivants, même leurs enfants. Donc ils voient encore beaucoup moins les peines des damnés.

2. La perfection de la vision dépend de la perfection de l'objet visible. D'où Aristote dit (*Eth.* lib. x, cap. 4) que l'action de la vue la plus parfaite est celle de ce sens le mieux disposé à l'égard de ce qu'il y a de plus beau parmi les objets qui peuvent l'impressionner. Au contraire la difformité de l'objet visible rend la vue imparfaite. Or, comme il n'y aura pas d'imperfection parmi les bienheureux, il s'ensuit qu'ils ne verront pas les misères des damnés dans lesquelles se trouve l'horreur la plus affreuse.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Is. ult. 24) : *Ils sortiront et ils verront les cadavres des vivants qui ont prévariqué contre moi*; et la glose ajoute (ord.) : Les élus sortiront de l'intelligence ou de la vision manifeste pour être davantage excités par là à chanter les louanges de Dieu.

CONCLUSION. — Puisque les contraires placés l'un à côté de l'autre ressortent davantage, les bienheureux verront dans le ciel les peines des damnés pour que la béatitude leur soit plus agréable.

Il faut répondre qu'on ne doit rien enlever aux saints qui appartienne à la perfection de leur béatitude. Or, une chose est mieux connue quand on la rapproche de son contraire, parce que les contraires placés l'un à côté de l'autre brillent davantage. C'est pourquoi pour que la béatitude des saints leur soit plus agréable et qu'à son égard ils rendent à Dieu de plus grandes actions de grâces, il leur est accordé de voir parfaitement les peines des impies.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette glose parle des saints qui sont morts, mais elle en parle selon ce qui est possible à la nature. Car il n'est pas nécessaire qu'ils connaissent d'une connaissance naturelle tout ce qui se passe à l'égard des vivants. Mais les saints qui sont dans le ciel, connaissent clairement tout ce qui se passe parmi les hommes qui sont sur la terre, et parmi les damnés. D'où saint Grégoire dit (*Mor.* lib. xii, cap. 14) : On ne doit pas entendre des âmes des saints ces paroles, c'est-à-dire ce que dit Job (xiv, 21) : *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget*, etc., parce qu'il n'est croyable d'aucune manière, que ceux qui ont intérieurement la clarté de Dieu ignorent quelque chose de ce qui est au dehors.

Il faut répondre au *second,* que quoique la beauté visible contribue à la perfection de la vision, cependant la difformité visible peut exister sans l'imperfection de la vision ; car les espèces des choses au moyen desquelles l'âme connaît les contraires ne sont pas contraires en elle. Ainsi Dieu qui a la connaissance la plus parfaite voit toutes les choses belles et toutes les choses horribles.

ARTICLE II. — LES BIENHEUREUX COMPATISSENT - ILS AUX MISÈRES DES DAMNÉS ?

1. Il semble que les bienheureux compatissent aux misères des damnés. Car la compassion provient de la charité. Or, la charité sera très-parfaite dans les damnés. Ils compatissent donc beaucoup aux misères des damnés.

2. Les bienheureux ne seront jamais aussi éloignés de la compassion que Dieu l'est. Or, Dieu compatit d'une certaine manière à nos misères (d'où il est appelé miséricordieux), et il en est de même des anges. Les bienheureux compatissent donc aux misères des damnés.

Mais au *contraire.* Quiconque compatit à quelqu'un, devient d'une certaine manière participant à sa misère. Or, les bienheureux ne peuvent participer à aucune misère. Ils ne compatissent donc pas aux misères des damnés.

CONCLUSION. — Puisque les damnés ne peuvent être tirés de leur misère, les bien-

heureux ne peuvent selon la droite raison compatir à leurs peines, et par conséquent ils n'y compatiront jamais.

Il faut répondre que la miséricorde ou la compassion peut se trouver dans quelqu'un de deux manières : par manière de passion et par manière d'élection. Dans les bienheureux il n'y aura de passion dans la partie inférieure qu'autant qu'elle résultera de l'élection de la raison. Par conséquent il n'y aura en eux compassion ou miséricorde que selon l'élection de la raison. Or, la miséricorde ou la compassion naît ainsi de l'élection de la raison, selon qu'on veut voir éloigné le mal qu'un autre éprouve. Nous n'éprouvons donc pas cette compassion à l'égard des choses que notre raison ne nous porte pas à repousser. Ainsi les pécheurs, tant qu'ils sont en ce monde, sont dans un état tel que sans faire tort à la justice divine ils peuvent passer de l'état de la misère et du péché à la béatitude. C'est pourquoi la compassion a lieu à leur égard et selon l'élection de la volonté (c'est ainsi qu'on dit que Dieu, les anges et les bienheureux compatissent à leur état en voulant leur salut), et selon la passion, comme les hommes de bien qui existent en cette vie sont compatissants envers eux. Mais dans la vie future ils ne pourront plus être affranchis de leurs misères. La compassion ne pourra donc plus s'y rapporter d'après la droite élection, et c'est pour cela que les bienheureux qui seront dans la gloire n'auront aucune compassion à l'égard des damnés.

Il faut répondre au *premier* argument, que la charité est le principe de la compassion, quand nous pouvons par charité vouloir écarter la misère de quelqu'un. Mais les saints ne peuvent pas d'après la charité avoir ce désir au sujet des damnés, puisque cela répugne à la justice divine. Cette raison n'est donc pas concluante.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que Dieu est miséricordieux, selon qu'il vient en aide à ceux qu'il convient de délivrer de la misère selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice; mais cela ne signifie pas qu'il ait pitié des damnés, si ce n'est peut-être en les punissant moins qu'ils ne le méritent.

ARTICLE III. — LES BIENHEUREUX SE RÉJOUISSENT-ILS DES PEINES DES DAMNÉS?

1. Il semble que les bienheureux ne se réjouissent pas des peines des impies. Car il appartient à la haine de se réjouir du mal d'un autre. Or, il n'y aura pas de haine dans les bienheureux. Ils ne se réjouiront donc pas des misères des damnés.

2. Les bienheureux seront dans le ciel absolument conformes à Dieu. Or, Dieu ne se réjouit pas de nos peines. Les bienheureux ne se réjouiront donc pas des peines des damnés.

3. Ce qui est blâmable dans l'homme sur la terre ne se rencontre d'aucune manière dans celui qui voit Dieu. Or, ce qu'il y a de plus coupable dans l'homme sur la terre c'est de prendre plaisir aux peines des autres et ce qu'il y a de plus louable c'est de s'affliger de leurs peines. Les bienheureux ne se réjouissent donc d'aucune manière des peines des damnés.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* LVII, 11) : *Le juste se réjouira quand il verra la vengeance.*

Le prophète dit (Is. ult. 24) : *Ils seront un objet de satisfaction pour tous les hommes*. Or, cette satisfaction désigne la joie de l'esprit. Les bienheureux se réjouiront donc des châtiments des impies.

CONCLUSION. — Les saints dans le ciel ne se réjouiront pas des peines des damnés considérées en elles-mêmes, mais ils s'en réjouiront par accident en contemplant en elles la justice divine et leur affranchissement de tous ces maux.

Il faut répondre qu'une chose peut être la matière de la joie de deux façons : 1° Par elle-même, quand on se réjouit d'une chose comme telle; les saints ne se réjouiront pas ainsi des peines des impies. 2° Par accident, c'est-à-dire en raison de ce qui lui est adjoint. Les saints se réjouiront de la sorte des peines des impies, en considérant en elles l'ordre de la justice divine et leur propre affranchissement qui sera pour eux un sujet de joie. Ainsi la justice divine et leur délivrance seront par elles-mêmes la cause de la joie des bienheureux ; mais la peine des damnés ne le sera que par accident.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il appartient à la haine de se réjouir du mal d'un autre, comme tel, mais qu'il n'en est pas de même quand on se réjouit du mal d'un autre, en raison de ce qui lui est adjoint. C'est ainsi qu'on se réjouit quelquefois de son mal propre ; comme quand on se réjouit de ses propres afflictions, selon qu'elles servent à mériter la vie éternelle (Joan. I, 2) : *Regardez comme le sujet d'une très-grande joie les diverses afflictions qui vous arrivent.*

Il faut répondre au *second*, que quoique Dieu ne se réjouisse pas des peines considérées comme telles, il s'en réjouit cependant selon qu'elles sont réglées par sa justice (1).

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme qui est sur la terre n'est pas louable de se réjouir des peines des autres pour elles-mêmes, mais qu'on doit le louer, s'il s'en réjouit selon qu'elles ont quelque chose de bien qui leur est annexé. Cependant il n'en est pas de celui qui est sur la terre comme de celui qui voit Dieu ; parce que dans le premier les passions s'élèvent souvent sans être réglées par la raison. Néanmoins ces passions sont louables quelquefois selon qu'elles indiquent une bonne disposition de l'âme, comme on le voit à l'égard de la pudeur, de la miséricorde, et de la pénitence qui se rapportent au mal. Mais la passion ne peut exister dans ceux qui voient Dieu qu'autant qu'elle suit le jugement de la raison.

QUESTION XCV.

DES DOTS DES BIENHEUREUX (2).

Nous devons ensuite nous occuper des dots des bienheureux. A cet égard cinq questions se présentent : 1° Doit-on assigner aux bienheureux des dots? — 2° La dot diffère-t-elle de la béatitude ? — 3° Convient-il au Christ d'avoir ce qu'on appelle dot ? — 4° Cela convient-il aux anges ? — 5° Est-il convenable d'assigner à l'âme trois dots ?

ARTICLE I. — DOIT-IL Y AVOIR DANS LES BIENHEUREUX DES DOTS?

1. Il semble qu'il ne doive pas y avoir de dots dans les bienheureux. Car d'après le droit (lib. *Pro oneribus*, cap. De jure dotium, et lib. *Dotis fruct.* ff. eod.) la dot est donnée à l'époux pour qu'il supporte les charges du mariage. Or, les saints ne représentent pas l'époux, mais plutôt l'épouse, selon qu'ils sont membres de l'Eglise. On ne leur donne donc pas de dots.

2. D'après le droit (lib. ult. cap. De dotis promissione, et lib. *Qui libros*, ff. De rit. nupt.) les dots sont accordées non par le père de l'époux, mais par le père de l'épouse. Or, tous les biens de la béatitude sont donnés aux bienheureux par le père de l'époux, c'est-à-dire par le père du Christ (Jac. I, 17).

(1) Saint Grégoire s'exprime ainsi à ce sujet (*Dial.* lib. IV, cap. 44) : Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur ; quia verò justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur.

(2) Saint Thomas a traité des dots ou des perfections du corps à la question 82 et aux trois questions suivantes ; il s'agit ici des dots des âmes ou des dons qu'elles recevront de Dieu.

Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières. Ces dons qui sont accordés aux bienheureux ne doivent donc pas être appelés des dots.

3. Dans le mariage charnel on donne des dots pour qu'on supporte plus facilement les charges du mariage. Or, dans le mariage spirituel il n'y a pas de charges, surtout d'après l'état de l'Eglise triomphante. On ne doit donc pas y assigner de dots.

4. Les dots ne sont accordées que pour le mariage. Or, dans l'état de l'Eglise militante le mariage spirituel se contracte avec le Christ par la foi. Donc s'il y a des dots qui conviennent aux bienheureux, elles conviendront aussi pour la même raison aux saints qui sont dans cette vie. Comme elles ne leur conviennent pas, elles ne conviennent donc pas non plus aux bienheureux.

5. Les dots appartiennent aux biens extérieurs qu'on appelle les biens de la fortune. Or, les récompenses des bienheureux auront pour objet les biens intérieurs. On ne doit donc pas leur donner le nom de dots.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Eph.* v, 32) : *Ce mystère est grand; je dis en Jésus-Christ et en son Eglise*, d'où l'on voit que le mariage spirituel est signifié par le mariage charnel. Or, dans le mariage charnel l'épouse dotée est conduite dans la maison de l'époux. Donc puisque les saints sont conduits dans la maison du Christ, lorsqu'ils sont béatifiés, il semble qu'ils doivent recevoir des dots.

Dans le mariage corporel on assigne des dots pour rendre le mariage agréable. Or, le mariage spirituel est plus agréable que le mariage corporel. On doit donc lui assigner principalement des dots.

Les ornements des épouses appartiennent à la dot. Or, les saints sont introduits dans la gloire tout ornés, selon cette expression du prophète (Is. LXI, 10) : *Il m'a revêtu des vêtements de salut..... comme une épouse parée de tous ses joyaux.* Les saints ont donc dans le ciel des dots.

CONCLUSION. — Les bienheureux seront ornés dans le paradis de certains dons que les théologiens appellent dots.

Il faut répondre que sans aucun doute les bienheureux quand ils sont introduits dans la gloire, reçoivent de Dieu des dons pour leur ornement et ce sont ces ornements que les théologiens ont appelés des dots. Ainsi on définit la dot dont nous nous occupons maintenant de la manière suivante : la dot est un ornement perpétuel de l'âme et du corps, qui suffit à la vie et qui persévère à jamais dans la béatitude éternelle. Cette description est faite par analogie avec la dot corporelle par laquelle l'épouse est ornée, et qui donne au mari de quoi nourrir suffisamment sa femme et ses enfants, et la dot est conservée d'une manière inamissible à l'épouse de telle sorte qu'elle lui retourne après la séparation du mariage. Mais sur la nature de ce nom il y a divers auteurs qui ont des opinions différentes. — Car il y en a qui disent que la dot ne s'entend pas par analogie avec le mariage corporel, mais suivant notre manière de parler qui nous fait donner ce nom à toute perfection ou à tout ornement d'un homme quelconque. C'est ainsi qu'on dit de quelqu'un qui est très-savant qu'il est bien doté sous le rapport de la science. Ovide a employé ce mot dans le même sens quand il a dit (*De art. am.* lib. I, v. 598) : *Et quâcumque potes dote placere, place.* Mais ce sentiment ne paraît pas parfaitement fondé. Car toutes les fois qu'un mot a été employé pour signifier principalement une chose, on n'a coutume de le transporter à d'autres choses qu'en vertu d'une analogie. Par conséquent, puisque d'après la première explication du mot, la dot se rapporte au ma-

riage charnel, il faut que dans toute autre acception on trouve de l'analogie avec sa signification principale. — C'est pourquoi d'autres disent qu'il y a analogie en ce que l'on appelle proprement dot le don qui est fait à l'épouse dans le mariage corporel de la part de l'époux, quand il la conduit dans sa maison; ce qui fait partie de ses ornements. Ce qui est manifeste d'après ces paroles que Sichem dit à Jacob et à ses fils (*Gen.* XXXIV, 12) : *Faites monter sa dot aussi haut que vous voudrez, et demandez des présents.* (*Ex.* XXII, 16) : *Si quelqu'un séduit une vierge et qu'il dorme avec elle, il la dotera et la prendra pour épouse.* C'est pour cela que l'ornement que le Christ accorde aux saints quand ils entrent dans la maison de la gloire reçoit le nom de dot. Mais ceci est manifestement contraire à ce que disent les juristes (loc. cit. in arg. 1) auxquels il appartient de traiter de ces choses. Car ils disent qu'on appelle *dot* proprement dite, le don qui est fait de la part de la femme au mari pour les charges du mariage que le mari supporte. Mais ce que l'époux donne à l'épouse est appelé le présent de noces. C'est dans ce sens qu'est pris le mot dot (III. *Reg.* IX, 16), où il est dit que *Pharaon, roi d'Egypte, prit Gazer et qu'il la donna pour la dot de sa fille qu'il avait mariée à Salomon.* Les passages cités ne prouvent rien contre ce sentiment. Car quoique la dot soit ordinairement assignée par le père de la jeune fille, cependant il arrive quelquefois que l'époux ou le père de l'époux donne la dot à la place du père de la jeune fille : ce qui arrive en deux circonstances : ou à cause de l'affection vive que l'on a pour l'épouse, comme Hemor, le père de Sichem, qui voulut donner la dot qu'il devait recevoir en raison de l'ardeur de l'amour que son fils avait conçu pour Dina; ou bien cela se fait pour punir l'époux, de telle sorte qu'il soit obligé de faire avec son bien à la fille qu'il a corrompue la dot qu'il aurait dû recevoir du père de cette personne. Et c'est dans cette circonstance que Moïse s'exprime comme il le fait dans les passages cités (hìc sup.). — C'est pour cela que d'après d'autres il faut dire que la dot dans le mariage corporel s'entend proprement de ce qui est donné par les parents de la femme à ceux qui sont du côté du mari pour supporter les charges du mariage, comme nous l'avons dit (hìc sup.). Mais alors reste la difficulté comment cette signification peut s'adapter à la question actuelle; puisque les ornements qui existeront dans la béatitude sont donnés à l'épouse spirituelle par le père de l'époux. C'est ce qui s'éclaircira dans la réponse aux arguments.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la dot soit assignée à l'époux dans le mariage charnel pour l'usage, cependant la propriété et le domaine appartiennent à l'épouse; ce qui est évident puisque du moment que le mariage est dissous, la dot reste à l'épouse d'après le droit (cap. 1, 2 et 3 *De donat. inter virum et uxor.*). Et ainsi dans le mariage spirituel les ornements eux-mêmes qui sont accordés à l'épouse spirituelle, c'est-à-dire à l'Eglise dans ses membres, appartiennent à l'époux lui-même selon qu'ils tournent à sa gloire et à son honneur, et ils appartiennent à l'épouse selon qu'ils la parent.

Il faut répondre au *second*, que le père de l'époux, c'est-à-dire du Christ, est la personne seule du Père; tandis que le père de l'épouse c'est la Trinité tout entière. Car l'effet produit dans les créatures appartient à toute la Trinité. Ainsi dans le mariage spirituel ces dots, à proprement parler, sont données par le père de l'épouse plutôt que par le père de l'époux. Mais quoique ce don émane de toutes les personnes, il peut cependant être approprié à chacune d'elles d'une certaine manière. On l'ap-

propre à la personne du Père, comme à celle qui donne; parce que l'autorité réside en lui, et la paternité lui étant aussi appropriée par rapport à la créature, il en résulte qu'il est tout à la fois le père de l'époux et de l'épouse. On l'approprie au Fils en tant que c'est à cause de lui et par lui que ces privilèges sont accordés; enfin on l'approprie à l'Esprit selon qu'ils sont donnés en lui et d'après lui; car l'amour est la raison de tous les dons qu'on fait.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui convient à la dot absolument c'est ce qu'elle produit, c'est-à-dire le soulagement et la joie du mariage; mais ce qu'elle éloigne ne se rapporte à elle que par accident, comme les charges du mariage qu'elle rend plus légères. C'est ainsi qu'il convient à la grâce par elle-même de rendre juste, tandis qu'il ne lui convient que par accident de faire de l'impie un juste. Ainsi quoique dans le mariage spirituel il n'y ait pas de charges, il y a cependant une très-grande joie, et c'est pour rendre cette joie parfaite que la dot est accordée à l'épouse; c'est-à-dire, pour que son union avec l'époux soit par là même rendue agréable.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'ordinairement la dot n'est pas assignée à l'épouse quand les fiançailles se font, mais quand on la conduit dans la maison de son époux pour jouir de sa présence. Or, comme le dit l'Apôtre : *Tant que nous sommes en cette vie, nous sommes loin de Dieu* (II. *Cor.* v, 6). C'est pourquoi les dons que les saints reçoivent ici-bas ne sont pas appelés des dots ; mais on donne ce nom à ceux qui leur sont conférés, quand ils sont introduits dans la gloire où ils jouissent de la présence de l'époux.

Il faut répondre au *cinquième*, que pour le mariage spirituel la beauté intérieure est requise. D'où il est dit (*Ps.* XLIV, 14) : *Toute la gloire de la fille du roi vient du dedans*, etc. Au contraire la beauté extérieure est requise dans le mariage corporel. Il n'est donc pas nécessaire que la dot soit assignée dans l'un et l'autre de la même manière.

ARTICLE II. — LA DOT EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE LA BÉATITUDE (1)?

1. Il semble que la dot soit la même chose que la béatitude. Car, comme on le voit d'après la définition que nous avons donnée précédemment de la dot (art. préc.), la dot est un ornement du corps et de l'âme qui dure à jamais dans la béatitude éternelle. Or, la béatitude de l'âme est aussi un de ses ornements. La béatitude est donc la même chose que la dot.

2. On appelle dot ce qui fait que l'épouse est agréablement unie avec l'époux. Or, la béatitude produit cet effet dans le mariage spirituel. La béatitude est donc une dot.

3. La vision, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 8, à med.), est toute la substance de la béatitude. Or, on regarde la vision comme une des dots. La béatitude en est donc une aussi.

4. La jouissance rend bienheureux. Or, la jouissance est une dot. Donc la dot rend bienheureux et par conséquent la béatitude est une dot.

5. D'après Boëce (*De cons.* lib. III, pros. 2, circ. princ.) la béatitude est un état parfait qui résulte de la réunion de tous les biens. Or, l'état des bienheureux est rendu parfait par les dots. Elles sont donc des parties de la béatitude.

(1) Ce que dit sur cette question saint Thomas a besoin d'être conféré avec ce qu'il dit sur le même sujet (1 2, quest. IV, art. 3, et part. I, quest. XII, art. 7 ad 1). Sylvius conclut de la collation de ces divers passages que toutes les dots de l'âme ne diffèrent pas réellement de la béatitude et qu'elles ne sont pas toute des qualités.

Mais au *contraire*. La dot se donne sans les mérites. Or, la béatitude n'est pas ainsi donnée, mais elle est accordée selon les mérites. La béatitude n'est donc pas une dot.

Il n'y a qu'une seule béatitude, tandis qu'il y a plusieurs dots. La béatitude n'est donc pas une dot.

La béatitude existe dans l'homme selon ce qu'il y a en lui de plus important, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 7). Or, la dot se rapporte aussi au corps. Donc la dot et la béatitude ne sont pas une même chose.

CONCLUSION. — Puisque la béatitude consiste dans une opération, tandis que la dot est plutôt une qualité ou une disposition, il est certain que ces choses diffèrent réellement entre elles.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent que la béatitude et la dot sont en réalité une même chose, mais qu'elles diffèrent rationnellement; parce que la dot se rapporte au mariage spirituel qui a lieu entre le Christ et l'âme, tandis qu'il n'en est pas de même de la béatitude. Mais cela ne peut pas être d'après notre avis; puisque la béatitude consiste dans l'opération, tandis que la dot n'est pas une opération, mais qu'elle est plutôt une qualité ou une disposition. — C'est pourquoi il faut dire d'après d'autres que la béatitude et la dot diffèrent réellement; de telle sorte qu'on appelle béatitude l'opération parfaite par laquelle l'âme bienheureuse est unie à Dieu; au lieu qu'on donne le nom de dot aux habitudes ou aux dispositions, ou à toutes les autres qualités qui se rapportent à cette opération parfaite. Ainsi les dots se rapportent à la béatitude comme ses parties.

Il faut répondre au *premier* argument, que la béatitude, à proprement parler, n'est pas un ornement de l'âme, mais elle est quelque chose qui provient de l'ornement de l'âme, puisqu'elle est une opération; au lieu qu'on appelle ornement ce qui fait la beauté du bienheureux lui-même.

Il faut répondre au *second*, que la béatitude ne se rapporte pas à l'union, mais elle est l'union elle-même de l'âme avec le Christ, qui est produite par l'opération; tandis que les dots sont des dons qui disposent à cette union.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut considérer la vision de deux manières : 1° Actuellement, c'est-à-dire la prendre pour l'acte même de la vision; la vision ainsi comprise n'est pas une dot, mais elle est la béatitude elle-même. 2° On peut l'entendre habituellement, c'est-à-dire la prendre pour l'habitude de laquelle cette opération émane, ou pour la clarté elle-même de la gloire, au moyen de laquelle l'âme est surnaturellement éclairée pour voir Dieu. Dans ce sens elle est une dot et elle est le principe de la béatitude, mais elle n'est pas la béatitude elle-même.

Il faut répondre de même au *quatrième*, au sujet de la jouissance (1).

Il faut répondre au *cinquième*, que la béatitude réunit tous les biens, non comme des parties de l'essence de la béatitude, mais comme se rapportant à elle de quelque manière, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — CONVIENT-IL AU CHRIST D'AVOIR DES DOTS?

1. Il semble qu'il convienne au Christ d'avoir des dots. Car les saints seront rendus semblables au Christ par la gloire: d'où il est dit (*Phil.* III, 21): *Qu'il transformera notre corps vil et abject afin de le rendre conforme à son corps glorieux.* Le Christ a donc aussi des dots.

(1) La jouissance est peut-être la seule dot qui diffère réellement de la béatitude essentielle.

2. Dans le mariage spirituel on exige des dots par analogie avec le mariage corporel. Or, on trouve dans le Christ un mariage spirituel qui lui est propre, c'est l'union des deux natures dans une personne, selon qu'il est dit qu'en lui la nature humaine a été épousée par le Verbe, comme on le voit d'après la glose (ord. Aug. lib. I, *De consensu Evangelist.* cap. 30 ad fin.), sur ces paroles (*Ps.* XVIII) : *In sole posuit tabernaculum*, etc., et (*Apoc.* XXI) : *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus*. Il convient donc au Christ d'avoir une dot.

3. Comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. III, cap. 31), le Christ d'après la règle de Ticonius se nomme l'époux et l'épouse à cause de l'unité de son corps mystique, qui existe entre le chef et les membres, comme on le voit d'après ces paroles du prophète qui le compare (Is. LXI, 10) : *à un époux décoré de sa couronne et à une épouse ornée de ses joyaux*. Par conséquent puisque les dots sont dues à l'épouse, le Christ doit aussi en avoir.

4. La dot est due à tous les membres de l'Eglise ; puisque l'Eglise est l'épouse. Or, le Christ est un membre de l'Eglise, comme on le voit d'après ces paroles (I. *Cor.* XII, 27) : *Vous êtes les corps du Christ et les membres dépendant du membre*, c'est-à-dire du Christ, d'après la glose (interl.). La dot est donc due au Christ.

5. Le Christ a la vision, la jouissance et la délectation parfaite. Or, toutes ces choses sont des dots. Donc, etc.

Mais au *contraire*. Entre l'époux et l'épouse il faut qu'il y ait une distinction de personnes. Or, dans le Christ il n'y a rien qui soit personnellement distinct du Fils de Dieu qui est l'époux, comme on le voit (Joan. III, 29) : *Celui qui a l'épouse est l'époux*. Par conséquent puisque la dot est assignée à l'épouse ou pour elle, il semble qu'il ne convienne pas au Christ d'avoir des dots.

Ce n'est pas au même à donner la dot et à la recevoir. Or, c'est le Christ qui donne les dots spirituelles. Il ne convient donc pas au Christ de les recevoir.

CONCLUSION. — La nature de la dot ne convient point du tout au Christ, ou bien elle ne lui convient pas aussi proprement qu'aux autres saints ; mais les choses qu'on désigne sous le nom de dot lui conviennent de la manière la plus excellente.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent qu'il y a dans le Christ une triple union. L'une qu'on appelle l'union de consentement par laquelle il est uni à Dieu par le lien de l'amour ; l'autre de dignité par laquelle la nature humaine est unie à la nature divine ; la troisième par laquelle le Christ lui-même est uni à l'Eglise. Ils disent donc que selon les deux premières unions il convient au Christ d'avoir des dots d'après la nature même de la dot ; mais que par rapport à la troisième ce qui est l'objet de la dot lui convient de la manière la plus excellente, mais non à titre de dot ; parce que dans cette union le Christ est comme l'époux et l'Eglise comme l'épouse. Or, la dot est donnée à l'épouse, quant à la propriété et au domaine, quoiqu'elle soit donnée à l'époux quant à l'usage. Mais cela ne paraît pas être convenable. Car dans cette union par laquelle le Christ est uni au Père par un consentement d'amour, même en tant qu'il est Dieu, on ne dit pas qu'il y a un mariage ; parce qu'il n'y a pas dans ce cas la sujétion qui doit exister de l'épouse à l'époux. De même dans l'union de la nature humaine avec la nature divine qui existe dans l'union de la personne ou qui a lieu aussi par la conformité de la volonté, la nature propre de la dot ne peut exister pour trois motifs :

1° Parce qu'on exige une conformité de nature entre l'époux et l'épouse, dans ce mariage où l'on donne des dots, et c'est ce qui n'a pas lieu dans l'union de la nature humaine avec la nature divine. 2° Parce qu'on exige dans le mariage une distinction de personnes, tandis que la nature humaine n'est pas distincte personnellement du Verbe. 3° Parce que la dot se donne quand l'épouse est conduite dans la maison de l'époux, et alors elle semble appartenir à l'épouse qui de libre qu'elle était devient unie à lui. Mais la nature humaine, que le Verbe s'est personnellement unie, n'a jamais existé sans lui être unie parfaitement. — On doit donc dire d'après d'autres théologiens que la dot ne convient point du tout au Christ, ou qu'elle ne lui convient pas aussi proprement qu'aux autres saints ; quoique les choses qu'on appelle dot lui conviennent de la manière la plus excellente.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette ressemblance doit s'entendre des choses qui sont l'objet de la dot, et non de la nature de la dot qui existera dans le Christ. Car il n'est pas nécessaire que les choses par lesquelles nous ressemblerons au Christ, soient en lui et en nous de la même manière.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne donne pas proprement à la nature humaine le nom d'épouse dans cette union par laquelle elle est unie au Verbe ; puisqu'il n'y a pas là cette distinction de personnes qui est requise entre l'époux et l'épouse. Si l'on dit quelquefois que la nature humaine a été épousée en raison de son union avec le Verbe, cette parole signifie qu'elle ressemble à l'épouse, parce qu'elle est unie comme elle inséparablement, et parce que dans cette union la nature humaine est inférieure au Verbe, et qu'elle est régie par lui, comme l'épouse par l'époux.

Il faut répondre au *troisième*, que si quelquefois on donne au Christ le nom d'épouse, ce n'est pas parce qu'il est véritablement une épouse, mais parce qu'il prend quelquefois le rôle de son épouse, c'est-à-dire de l'Eglise qui lui est spirituellement unie. Rien n'empêche donc que d'après cette manière de parler on ne puisse dire qu'il a une dot, non parce qu'il la possède lui-même, mais parce que l'Eglise a cet avantage.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mot d'Eglise se prend en deux sens. Car quelquefois il ne désigne que le corps qui est uni au Christ, comme à son chef ; et alors l'Eglise n'est que l'épouse. En ce sens, le Christ n'est pas un membre de l'Eglise, mais il est le chef qui agit sur tous les membres de l'Eglise. L'Eglise se prend dans un autre sens selon qu'elle désigne le chef et les membres qui lui sont unis. Dans ce cas, le Christ est appelé un membre de l'Eglise, selon qu'il a un office distinct de tous les autres, qui consiste à leur communiquer la vie, quoiqu'à proprement parler on ne lui donne pas le nom de membre. Car un membre désigne quelque chose de partiel, tandis que le bien spirituel n'existe pas dans le Christ par partie, mais il y est totalement dans toute son intégrité (1). Ainsi, il est le bien tout entier de l'Eglise ; lui et les autres ne forment pas quelque chose de plus grand que lui seul. Aussi quand on parle de l'Eglise, ce mot ne désigne pas seulement l'épouse, mais l'époux et l'épouse, selon que par l'union spirituelle ils ne forment qu'une seule chose. Par conséquent, quoiqu'on dise d'une certaine manière que le Christ est membre de l'Eglise, cependant on ne peut dire d'aucune façon qu'il est le membre de l'épouse ; et ainsi la dot ne lui convient pas.

(1) Saint Thomas a examiné *ex professo* si le Christ est le chef de l'Eglise, et en quel sens on doit prendre cette expression (part. III, quest. VIII, art. 1).

Il faut répondre au *cinquième*, que dans ce raisonnement il y a ce qu'on appelle l'erreur de l'accident (1). Car ces choses ne conviennent pas au Christ à titre de dot.

ARTICLE IV. — LES ANGES ONT-ILS DES DOTS?

1. Il semble que les anges aient des dots. Car sur ces paroles (*Cant.* VI): *Una est columba mea*, la glose dit: Il n'y a qu'une Eglise pour les hommes et les anges. Or, l'Eglise est l'épouse et par conséquent il convient à ses membres d'avoir des dots. Les anges en ont donc.

2. Sur ces paroles (Luc. XII) : *Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum, quando revertatur à nuptiis*, la glose dit (ordin.) : Le Seigneur est allé à la noce quand, après la résurrection, l'homme nouveau s'est uni à la multitude des anges. Donc la multitude des anges est l'épouse du Christ, et par conséquent il convient aux anges d'avoir des dots.

3. Le mariage spirituel consiste dans l'union spirituelle. Or, l'union spirituelle n'est pas moindre entre les anges et Dieu qu'entre Dieu et les bienheureux. Donc puisque les dots, dont nous parlons maintenant, sont exigées en raison du mariage spirituel, il semble qu'elles conviennent aux anges.

4. Le mariage spirituel requiert un époux spirituel et une épouse spirituelle. Or, les anges par leur nature ressemblent mieux que les hommes au Christ, selon qu'il est l'esprit souverain. Il peut donc y avoir mariage spirituel du Christ avec les anges plutôt qu'avec les hommes.

5. Il faut qu'il y ait plus de rapports entre le chef et les membres qu'entre l'époux et l'épouse. Or, la conformité qu'il y a entre le Christ et les anges suffit pour que le Christ soit appelé le chef des anges. Donc, pour la même raison, ces rapports suffisent pour qu'il reçoive le nom d'époux par rapport à eux.

Mais au *contraire*. Sur les cantiques (in princ. Prolog.), Origène distingue quatre personnes : l'époux et l'épouse, les jeunes filles et les compagnons de l'époux, et il dit que les anges sont les compagnons de l'époux. Donc, puisque les dots ne sont dues qu'à l'épouse, il semble qu'elles ne conviennent pas aux anges.

Le Christ a épousé l'Eglise par son incarnation et sa passion. C'est pour cela qu'il est figuré par ces paroles (*Ex.* IV, 25) : *Vous m'êtes un époux de sang*. Or, le Christ par sa passion et son incarnation n'a pas été uni aux anges autrement qu'il ne l'était avant. Les anges n'appartiennent donc pas à l'Eglise selon qu'on lui donne le nom d'épouse, et par conséquent les dots ne leur conviennent pas.

CONCLUSION. — Puisqu'il faut qu'il y ait conformité de nature entre l'époux et l'épouse, et que le Christ ne ressemble aux anges ni selon l'unité d'espèce, ni selon la nature humaine, la dot ne convient pas aussi proprement aux anges qu'aux hommes.

Il faut répondre qu'il est certain que les choses qui appartiennent aux dots de l'âme conviennent aux anges aussi bien qu'aux hommes ; mais à titre de dot elles ne leur conviennent pas comme aux hommes : parce que les anges ne peuvent recevoir le nom d'époux aussi proprement que les hommes. Car il faut entre l'époux et l'épouse une conformité de nature, de telle sorte qu'ils soient de la même espèce. Les hommes sont ainsi unis avec le Christ en raison de ce qu'il a pris la nature humaine et de ce que, par cet acte, il est devenu semblable à tous les hommes relativement à la nature de l'espèce humaine. Mais il n'est semblable aux anges ni selon l'u-

(1) *Fallacia accidentis*, c'est ainsi qu'on désigne un des sophismes.

nité d'espèce, ni selon la nature divine, ni selon la nature humaine. C'est pourquoi l'idée de dot ne convient pas aux anges aussi proprement qu'aux hommes. Cependant comme dans les choses qui se disent métaphoriquement, on ne requiert pas qu'elles se ressemblent sous tous les rapports, on ne peut conclure d'un défaut de ressemblance, qu'une chose ne peut pas se dire d'une autre métaphoriquement. Et ainsi d'après la raison que nous avons donnée, on ne peut pas dire absolument que les dots ne conviennent pas aux anges; mais seulement qu'elles ne leur conviennent pas aussi proprement qu'aux hommes, pour le défaut de ressemblance que nous avons constaté.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les anges appartiennent à l'unité de l'Eglise, ils n'en sont cependant pas les membres selon qu'on donne à l'Eglise le nom d'épouse, par suite de sa conformité de nature. Et ainsi il ne leur convient pas proprement d'avoir des dots.

Il faut répondre au *second*, que cette alliance se prend dans le sens large pour l'union qui ne suppose pas une conformité de nature dans l'espèce; de la sorte, rien n'empêche non plus, si on prend le mot dot dans un sens large, de reconnaître des dots dans les anges.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique dans le mariage spirituel il n'y ait qu'une union spirituelle, cependant pour l'essence parfaite du mariage il faut que ceux qui s'unissent aient la même nature quant à l'espèce. Et c'est pour cela que le mariage n'appartient pas proprement aux anges.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette ressemblance d'après laquelle les anges sont semblables au Christ, en tant qu'il est Dieu, n'est pas telle qu'elle suffise pour l'essence parfaite du mariage; puisqu'elle ne résulte pas de ce qu'ils sont de la même espèce que lui, mais qu'il reste plutôt une distance infinie qui les sépare.

Il faut répondre au *cinquième*, que le Christ n'est pas appelé proprement le chef des anges, d'après cette raison qui exige qu'il y ait une conformité de nature entre le chef et les membres. Cependant il est à remarquer que quoique la tête et les autres membres soient des parties d'un individu d'une même espèce; si on considère chacune de ces choses par elle-même, l'une n'est pas de la même espèce que l'autre; car la main est une partie d'une autre espèce que la tête. Par conséquent, en parlant des membres considérés en eux-mêmes, on ne requiert pas entre eux une autre convenance qu'une convenance de proportion; de telle sorte que l'un reçoive de l'autre et que celui-ci serve celui-là. Et ainsi le rapport qu'il y a entre Dieu et les anges convient mieux à l'idée de chef qu'à l'idée d'époux.

ARTICLE V. — EST-IL CONVENABLE DE RECONNAITRE DANS L'AME TROIS DOTS (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de reconnaître dans l'âme trois dots: la vision, la dilection et la jouissance. Car l'âme est unie à Dieu par l'entendement dans lequel se trouve l'image de la Trinité d'après la mémoire, l'intelligence et la volonté. Or, la dilection appartient à la volonté et la vision à l'intelligence. On doit donc aussi établir quelque chose qui réponde à la mémoire; puisque la jouissance n'appartient pas à la mémoire, mais plutôt à la volonté.

2. On dit que les dots répondent aux vertus par lesquelles nous sommes ici-bas unis à Dieu; ces vertus sont la foi, l'espérance et la charité, qui

(1) On reconnaît généralement dans l'âme trois dots : la vision qui répond à la foi, la compréhension qui répond à l'espérance, et la jouissance qui répond à la charité. Ces trois dots sont comprises dans ces vers : *Spiritus apprendit fruiturque videtque Beatus.*

ont Dieu lui-même pour objet. Or, la dilection répond à la charité, tandis que la vision répond à la foi. On devrait donc établir quelque chose qui appartînt à l'espérance, puisque la jouissance appartient plutôt à la charité.

3. Nous ne jouissons de Dieu que par la dilection et la vision ; car nous jouissons des choses que nous aimons pour elles-mêmes, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 4). On ne doit donc pas considérer la jouissance comme une autre dot que la dilection.

4. La perfection de la béatitude requiert la compréhension, d'après ces paroles (I. *Cor.* IX, 24) : *Sic currite ut comprehendatis.* On doit donc en faire une quatrième dot.

5. Saint Anselme dit (lib. *De similitud.* cap. 48) que les choses qui appartiennent à la béatitude de l'âme sont : la sagesse, l'amitié, la concorde, la puissance, l'honneur, la sécurité, la joie. Les dots précédentes paraissent donc avoir été mal déterminées.

6. Saint Augustin dit (in fin. *De civ. Dei*, cap. ult.) que dans cette béatitude on verra Dieu sans fin, on l'aimera sans dégoût et on le louera sans fatigue. Donc la louange doit être comptée parmi les dots qu'on a assignées.

7. Boëce établit cinq choses qui appartiennent à la béatitude (*De cons.* lib. III, pros. 10) : ce sont la *suffisance* que les richesses promettent, le *plaisir* que promet la volupté, la *célébrité* que promet la renommée, la *sécurité* que promet la puissance, le *respect* que promet la dignité. Il semble qu'on doive assigner ces choses pour dots plutôt que les qualités précédentes.

CONCLUSION. — Il est convenable d'assigner à l'âme trois dots : la vision qui répond à la foi, la compréhension qui répond à l'espérance et la jouissance qui répond à la charité.

Il faut répondre qu'en général tout le monde assigne à l'âme trois dots, mais cependant de différentes manières. Car il y en a qui disent que les trois dots de l'âme sont la vision, la dilection et la jouissance ; d'autres veulent que ce soit la vision, la compréhension et la jouissance (1) ; enfin il y en a qui prétendent que ce sont la vision, la délectation et la compréhension. Cependant toutes ces déterminations reviennent au même et leur nombre est assigné de la même manière. Car nous avons dit (art. 2 huj. quæst.) que la dot est quelque chose d'inhérent à l'âme par lequel elle est ordonnée à l'égard de l'opération dans laquelle consiste sa béatitude. Dans cette opération il faut à la vérité deux choses : la substance même de l'opération, qui est la vision, et sa perfection, qui est la délectation. Car il faut que la béatitude soit une opération parfaite. Or, une vision est délectable de deux manières : 1° de la part de l'objet selon que ce que l'on voit est agréable ; 2° de la part de la vision selon que la vue elle-même est agréable. C'est ainsi que nous trouvons du plaisir à connaître les maux, quoique les maux ne nous délectent pas. Et parce que cette opération dans laquelle la béatitude dernière consiste doit être très-parfaite, on exige pour ce motif que cette vision soit agréable des deux manières. Mais pour qu'elle soit agréable du côté de la vision, il faut qu'il y ait une habitude qui la rende de même nature que celui qui la voit ; et pour qu'elle soit agréable du côté de l'objet visible, il faut deux choses, c'est que l'objet visible lui-même soit convenable et qu'il soit uni à l'intellect. Ainsi donc, pour que la vision soit agréable en elle-même, il faut une habitude qui la produise, et telle est la première dot que tout le monde désigne sous le nom de vision. Mais de la part de l'objet visible il faut deux choses ; d'abord la conve-

(1) Saint Thomas détermine lui-même ces trois dots (part. I, quest XII, art. 7 ad 1, et 1ª 2ª, quest. IV, art. 3).

nance qui résulte de l'affection. A cet égard les uns reconnaissent pour dot la dilection et les autres la jouissance, suivant que la jouissance appartient à l'affection. Car ce que nous aimons beaucoup nous le jugeons très-convenable. On requiert aussi de la part de l'objet visible l'union. A ce sujet il y en a qui désignent comme dot la compréhension, qui n'est rien autre chose que d'avoir Dieu en sa présence et de le conserver en soi, et d'autres désignent la jouissance, non selon qu'elle appartient à l'espérance, comme ici-bas, mais selon qu'elle a pour objet la chose, telle qu'elle est dans le ciel. Et ainsi les trois dots répondent aux trois vertus théologales; la vision répond à la foi, la compréhension ou la jouissance d'après une acception répond à l'espérance, et la jouissance ou la délectation, d'après une autre terminologie, répond à la charité. Car la jouissance parfaite, telle qu'on l'aura dans le ciel, renferme en elle la délectation et la compréhension, et c'est ce qui fait que les uns la prennent pour l'une et les autres pour l'autre. Il y en a qui attribuent ces trois dots aux trois puissances de l'âme: la vision à la puissance rationnelle, la délectation au concupiscible, et la jouissance à l'irascible, en raison de ce que cette jouissance a été le fruit d'une victoire. Mais on ne peut dire cela dans le sens propre, parce que l'irascible et le concupiscible n'existent pas dans la partie intellectuelle de l'âme, mais dans la partie sensitive, tandis que les dots de l'âme existent dans l'intellect même.

Il faut répondre au *premier* argument, que la mémoire et l'intelligence n'ont qu'une seule opération ou parce que l'intelligence elle-même est une opération de la mémoire, ou bien si l'on dit que l'intelligence est une puissance, la mémoire ne passe à l'acte que par l'intermédiaire de l'intelligence, parce qu'il appartient à la mémoire de conserver la connaissance. Ainsi il n'y a qu'une seule habitude, la connaissance, qui réponde à la mémoire et à l'intelligence, et c'est pour cela qu'il n'y a qu'une dot qui réponde à l'une et à l'autre, c'est la vision.

Il faut répondre au *second*, que la jouissance répond à l'espérance, selon qu'elle renferme la compréhension qui succédera à l'espérance. Car on n'a pas encore ce que l'on espère, et c'est ce qui fait que l'espérance afflige d'une certaine manière à cause de la distance de l'objet aimé. C'est pour cela qu'elle ne subsistera plus dans le ciel, mais que la compréhension lui succédera.

Il faut répondre au *troisième*, que la jouissance, selon qu'elle renferme la compréhension, se distingue de la vision et de la dilection, cependant d'une autre manière que la dilection se distingue de la vision. Car la dilection et la vision désignent des habitudes diverses, dont l'une appartient à l'intellect et l'autre à la volonté. Mais la compréhension ou la jouissance, selon qu'on la prend pour la compréhension, n'implique pas une autre habitude que la vision et la dilection, elle implique seulement l'éloignement des empêchements qui faisaient que l'âme ne pouvait être unie à Dieu et jouir de sa présence. Cet effet résulte de ce que l'habitude de la gloire délivre l'âme de tout défaut, comme elle la rend apte à connaître sans images sensibles, et à exercer son empire sur le corps et à faire toutes les autres choses qui détournent les obstacles qui sont causes que nous sommes maintenant séparés de Dieu.

La réponse au *quatrième* est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp.*).

Il faut répondre au *cinquième*, que les dots proprement dites sont les principes immédiats de cette opération dans laquelle consiste la béatitude parfaite qui unit l'âme au Christ. Mais les choses que saint Anselme énu-

mère ne sont pas de cette nature, mais ce sont des choses qui accompagnent ou qui suivent de quelque manière la béatitude non-seulement par rapport à l'époux auquel de toutes les choses qu'il a énumérées la sagesse seule appartient, mais encore par rapport aux autres, soit par rapport à ses égaux auxquels appartient l'amitié quant à l'union des volontés et la concorde quant à l'harmonie des actions, soit par rapport à ses inférieurs auxquels appartiennent la puissance selon que les supérieurs disposent des inférieurs, et l'honneur selon les devoirs que les inférieurs rendent aux supérieurs; et aussi par rapport à lui-même à qui appartiennent la sécurité relativement à l'éloignement du mal et la joie quant à la possession du bien.

Il faut répondre au *sixième*, que la louange, que saint Augustin regarde comme la troisième des choses qui existeront dans le ciel, n'est pas une disposition à la béatitude, mais elle en est plutôt une conséquence; car par là même que l'âme est unie à Dieu en qui consiste la béatitude, il s'ensuit qu'elle éclate en louanges. La louange n'a donc pas le caractère d'une dot.

Il faut répondre au *septième*, que ces cinq choses qu'énumère Boëce sont des conditions de la béatitude, mais non des dispositions à la béatitude ou à l'acte de la béatitude, parce que la béatitude, en raison de sa perfection, renferme seule par elle-même et d'une manière particulière tout ce que les hommes recherchent dans les différentes choses, comme on le voit (*Eth.* lib. I, cap. 7, et *Eth.* lib. X, cap. 7 et 8). D'après cela, Boëce montre que ces cinq choses sont dans la béatitude véritable, parce que ce sont les choses que les hommes recherchent dans la félicité temporelle. Car, ou elles appartiennent à l'affranchissement de tout mal, comme la sécurité, ou à la possession du bien qui convient comme le plaisir, ou de ce qui est parfait, comme la suffisance, ou à la manifestation du bien comme la célébrité, selon que les mérites d'une personne arrivent à la connaissance d'un grand nombre; et le respect selon qu'on donne des marques de cette connaissance ou de ce bien. Car le respect consiste à rendre un honneur qui est un témoignage de vertu. D'où il est évident que ces cinq choses ne doivent pas être appelées des dots, mais des conditions de la béatitude.

QUESTION XCVI.

DES AURÉOLES.

Nous devons ensuite nous occuper des auréoles. A cet égard treize questions se présentent : 1° L'auréole diffère-t-elle de la récompense essentielle? — 2° Diffère-t-elle du fruit? — 3° Le fruit n'est-il dû qu'à la vertu de continence? — 4° Est-il convenable d'assigner trois fruits aux trois parties de la continence? — 5° L'auréole est-elle due aux vierges? — 6° Est-elle due aux martyrs? — 7° Est-elle due aux docteurs? — 8° Est-elle due au Christ? — 9° Est-elle due aux anges? — 10° Est-elle due au corps humain? — 11° Est-il convenable d'assigner trois auréoles? — 12° L'auréole des vierges est-elle la plus remarquable? — 13° L'un a-t-il la même auréole à un degré plus éclatant que l'autre?

ARTICLE I. — L'AURÉOLE EST-ELLE AUTRE CHOSE QUE LA RÉCOMPENSE ESSENTIELLE A LAQUELLE ON DONNE LE NOM DE COURONNE?

1. Il semble que l'auréole ne soit pas une autre récompense que la récompense essentielle qu'on appelle la couronne. Car la récompense essentielle est la béatitude elle-même. Or, la béatitude, d'après Boëce (lib. III *De consol.* pros. 2), est un état parfait qui résulte de la réunion de tous les biens. La récompense essentielle renferme donc tout le bien qu'on a dans le ciel, et par conséquent l'auréole est comprise dans la couronne.

2. Le plus et le moins ne changent pas l'espèce. Or, ceux qui observent les conseils et les préceptes sont plus récompensés que ceux qui n'observent que les préceptes, et leur récompense paraît ne différer qu'en ce que l'une est plus grande que l'autre. Par conséquent puisque l'auréole désigne la récompense qui est due aux œuvres de perfection, il semble qu'elle n'exprime pas quelque chose de distinct de la couronne.

3. La récompense répond au mérite. Or, la raison de tout mérite c'est la charité. Par conséquent puisque la couronne répond à la charité, il semble que dans le ciel il n'y aura pas de récompense distincte de celle-là.

4. Tous les bienheureux sont élevés aux ordres des anges, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* XXXIV *in Evang.*). Or, dans les anges, quoiqu'il y ait des choses qui soient données aux uns avec plus d'abondance, il n'y a rien là que quelques-uns possèdent exclusivement ; car tout est dans tous, non d'une manière égale à la vérité, parce que les uns possèdent d'une manière plus sublime que les autres ce qui est au pouvoir de tous, selon la pensée du même docteur (ibid. à med.). Les bienheureux n'auront donc pas d'autre récompense que la récompense commune de tous; et par conséquent il semble donc que l'auréole ne soit pas une récompense distincte.

5. On doit une plus grande récompense à un mérite plus élevé. Si donc la couronne est due aux œuvres qui sont de précepte et l'auréole à celles qui sont de conseil, l'auréole sera plus parfaite que la couronne (*aurea*) et par conséquent on ne devrait pas l'exprimer par un diminutif (*aureola*). Il semble donc que l'auréole ne soit pas une récompense distincte de la couronne.

Mais au *contraire*. Sur ces paroles (*Ex.* XXV, 25) : *Vous ferez une autre couronne d'or,* la glose dit (ord. Bedæ, lib. I *De tabernac.* cap. 6) : A cette couronne appartient le cantique nouveau que les vierges ne chantent que devant l'époux, d'où il semble que l'auréole est une couronne qui n'a pas été accordée à tous, mais à quelques-uns en particulier. Or, la couronne est accordée à tous les bienheureux ; l'auréole est donc autre chose que la couronne.

La couronne est due au combat qui a la victoire pour résultat, d'après ces paroles (II. *Tim.* II, 5) : *Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu.* Par conséquent où il y a une raison spéciale de combat, il doit y avoir une couronne spéciale. Or, pour certaines œuvres il y a une espèce spéciale de combat. Elles doivent donc avoir une couronne qui les distingue des autres et c'est ce qu'on appelle l'auréole.

L'Eglise militante descend de l'Eglise triomphante, comme on le voit (*Apoc.* XXI, 2) : *J'ai vu la cité sainte,* etc. Or, dans l'Eglise militante on accorde des récompenses spéciales à ceux qui font des œuvres particulières, comme la couronne aux vainqueurs, et la branche de laurier à ceux qui courent. Il doit donc en être de même dans l'Eglise triomphante.

CONCLUSION. — Puisque l'auréole signifie une joie que l'on a des œuvres qui ont la nature d'une victoire plus éclatante, elle se distingue de la couronne ou de la joie dont on se réjouit par suite de son union avec Dieu.

Il faut répondre que la récompense essentielle de l'homme qui est sa béatitude consiste dans l'union parfaite de l'âme avec Dieu, selon qu'elle jouit parfaitement de lui comme d'une chose qu'elle voit et qu'elle aime parfaitement. Cette récompense se prend métaphoriquement pour la couronne (1), soit de la part du mérite qui s'acquiert en combattant ; *car la vie*

(1) La couronne principale est appelée dans les Ecritures une couronne d'or, *corona aurea.* Les théologiens la désignent seulement par son épithète *aurea* ; et ils donnent le nom d'auréole

de l'homme est un combat sur la terre (Job, VII, 1), soit de la part de la récompense qui fait participer l'homme à la divinité d'une certaine manière et par conséquent à la puissance royale, d'après ces paroles (*Apoc.* V, 10) : *Fecisti nos Deo nostro regnum*, etc. Or, la couronne est le signe propre de la puissance royale, et pour la même raison la récompense accidentelle qui est ajoutée à la récompense essentielle a la nature d'une couronne. La couronne signifie aussi une perfection en raison de sa forme circulaire, de telle sorte qu'elle convient aussi par là même à la perfection des bienheureux. Mais parce qu'on ne peut ajouter à une chose essentielle qu'une chose qui soit moindre qu'elle, cette récompense surajoutée reçoit pour ce motif le nom d'auréole. Or, on ajoute quelque chose de deux manières à cette récompense essentielle qu'on désigne sous le nom de couronne : 1° On y ajoute quelque chose d'après la condition de la nature de celui qui est récompensé. C'est ainsi que la gloire du corps s'adjoint à la béatitude de l'âme. C'est pour cela que la gloire du corps reçoit quelquefois le nom d'auréole. Ainsi sur ces paroles (*Ex.* XXV) : *Vous ferez une autre couronne d'or*, la glose dit (ord. Bedæ, loc. cit.) que l'auréole se superpose à la fin, puisqu'il est dit dans l'Ecriture que sa gloire sera plus éclatante lorsque l'âme sera unie au corps. Mais il ne s'agit pas ici de cette auréole. 2° On y ajoute quelque chose en raison de l'œuvre méritoire, qui tire son mérite de deux choses qui font aussi sa bonté : 1° de la racine de la charité, parce qu'elle se rapporte à la fin dernière, et d'après cela la récompense essentielle lui est due, c'est-à-dire la jouissance de la fin qui est la couronne ; 2° du genre même de l'acte qui mérite certains éloges en raison des circonstances convenables qui l'ont accompagné, de l'habitude qui l'a produit et de sa fin la plus prochaine. A ce titre on lui doit une récompense accidentelle qu'on appelle l'auréole, et c'est de cette auréole dont nous nous occupons actuellement. On doit donc dire que l'auréole désigne quelque chose qui se surajoute à la couronne, c'est-à-dire une certaine joie que l'on a des œuvres qu'on a faites et qui ont le caractère d'une victoire éclatante ; cette joie est autre que celle qu'on éprouve en raison de ce que l'on est uni à Dieu et qu'on appelle la couronne. — Cependant il y en a qui disent que la récompense commune, qui est la couronne, reçoit elle-même le nom d'auréole, selon qu'elle est accordée aux vierges, ou aux martyrs, ou aux docteurs ; comme un denier reçoit le nom de dette en raison de ce qu'il est dû à quelqu'un, quoique la dette et le denier soient absolument une seule et même chose. Et ils ajoutent que quand la récompense essentielle reçoit le nom d'auréole, il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle soit plus grande, mais elle est ainsi appelée parce qu'elle répond à un acte plus excellent, non selon l'intensité du mérite, mais selon son mode ; de telle sorte que si l'on suppose que deux personnes jouissent de la vue de Dieu avec une égale clarté, dans l'une cette vision sera appelée une auréole, mais elle ne le sera pas dans l'autre, parce que dans le premier elle répondra à un mérite supérieur par rapport au mode de l'action qui l'a produit. Mais ce sentiment paraît être contraire à la pensée de la glose (sup. cit. Exod. XXV). Car si la couronne et l'auréole étaient une même chose, on ne dirait pas que l'auréole est au-dessus de la couronne. Et en outre puisque la récompense répond au mérite, il faut qu'à cette excellence de mérite qui résulte du mode de l'action il y ait une supériorité dans la récompense qui y réponde, et c'est

(*aureola*), qui est un diminutif d'*aurea*, à la petite couronne qui se surajoute à la couronne principale comme une marque de distinction.

à cette supériorité que nous donnons le nom d'auréole. Il est donc nécessaire que l'auréole diffère de la couronne.

Il faut répondre au *premier* argument, que la béatitude renferme en elle tous les biens qui sont nécessaires à la vie parfaite de l'homme qui consiste dans son opération parfaite; mais il y a des choses qui peuvent être surajoutées, non comme étant nécessaires à l'opération parfaite au point qu'elle ne puisse exister sans elles, mais parce qu'elles donnent plus d'éclat à la béatitude. Ainsi elles appartiennent au perfectionnement de la béatitude et à son ornement, comme la félicité en ce monde est ornée par la noblesse et la beauté du corps et par d'autres avantages, sans lesquels elle peut cependant exister, comme on le voit (*Eth.* lib. I, cap. 8). Tel est le rapport de l'auréole avec la béatitude céleste.

Il faut répondre au *second*, que celui qui observe les conseils et les préceptes mérite toujours plus que celui qui n'observe que les préceptes, suivant que la nature du mérite se considère d'après le genre même des œuvres; mais il ne mérite pas toujours plus suivant que l'on apprécie le mérite d'après la charité qui en est la source, puisque quelquefois celui qui n'observe que les préceptes agit d'après une charité plus grande que celui qui observe les préceptes et les conseils. Mais comme le contraire arrive le plus souvent, parce que la preuve de l'amour est la production des œuvres, suivant la pensée de saint Grégoire (hom. XXX in Evang.), il s'ensuit qu'on ne doit pas donner le nom d'auréole à la récompense essentielle qui est plus grande, mais à ce qui se surajoute à la récompense essentielle, sans s'occuper si elle est moindre ou si elle est égale à la récompense essentielle de celui qui n'a pas cette distinction.

Il faut répondre au *troisième*, que la charité est le premier principe du mérite, au lieu que notre action est en quelque sorte l'instrument par lequel nous méritons. Or, pour obtenir un effet, non-seulement il faut la disposition requise dans le premier moteur, mais il faut encore une disposition droite dans l'instrument. C'est pourquoi il y a dans l'effet quelque chose de principal qui résulte du premier principe, et il y a quelque chose de secondaire qui provient de l'instrument. Ainsi dans la récompense il y a quelque chose qui se rapporte à la charité, c'est la couronne; et il y a quelque chose qui vient du genre de l'opération, c'est l'auréole.

Il faut répondre au *quatrième*, que tous les anges ont mérité leur béatitude par le même genre d'acte, c'est-à-dire en se tournant vers Dieu; et c'est pour cela qu'on ne trouve dans l'un aucune récompense particulière qu'un autre ne possède d'une certaine manière. Mais les hommes méritent la béatitude par divers genres d'actes, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité. — Cependant ce que l'un des hommes possède spirituellement devient en quelque sorte la possession de tous, dans le sens que la charité parfaite porte chacun à considérer comme son propre bien le bien d'un autre. Néanmoins cette joie qui résulte de ce qu'on participe aux jouissances des autres ne peut cependant pas être appelée une auréole, parce qu'on ne la reçoit pas en récompense d'une victoire que l'on a remportée, mais elle se rapporte plutôt à la victoire d'un autre. Ainsi la couronne est accordée aux vainqueurs et non à ceux qui applaudissent à leur victoire.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'excellence du mérite qui vient de la charité l'emporte sur celle qui vient du genre de l'acte; comme la fin à laquelle se rapporte la charité l'emporte sur les moyens qui sont l'objet de ses actes. Par conséquent la récompense qui répond au mérite en raison de la charité, quelque faible qu'elle soit, l'emporte sur toute récom-

pense qui répond à l'acte en raison de son genre. C'est pour cela que le mot auréole est un diminutif par rapport au mot *aurea*, couronne (1).

ARTICLE II. — L'AURÉOLE DIFFÈRE-T-ELLE DU FRUIT (2)?

1. Il semble que l'auréole ne diffère pas du fruit. Car des récompenses diverses ne sont pas dues au même mérite. Or, l'auréole et le centième fruit sont dus au même mérite, c'est-à-dire à celui de la virginité, comme on le voit (in glos. ord. sup. illud : *Aliud quidem centesimus*, Matth. XIII). L'auréole est donc la même chose que le fruit.

2. Saint Augustin dit (lib. *De virg.* cap. 45) que le centième fruit est dû aux martyrs et qu'il est dû aussi aux vierges. Le fruit est donc une récompense commune aux vierges et aux martyrs. Or, l'auréole leur est due aussi. L'auréole est donc la même chose que le fruit.

3. Dans la béatitude on ne trouve qu'une double récompense, la récompense essentielle et la récompense accidentelle qui est surajoutée à l'essentielle. Or, la récompense surajoutée à l'essentielle est appelée auréole, ce qui est manifeste d'après ce qui est dit (*Ex.* XXV) que l'auréole est superposée sur la couronne d'or. Le fruit n'étant pas la récompense essentielle, parce que dans ce cas il serait dû à tous les bienheureux, il s'ensuit qu'il est la même chose que l'auréole.

Mais au *contraire*. Toutes les choses qui ne se divisent pas de même ne sont pas non plus de même nature. Or, le fruit et l'auréole ne se divisent pas de même ; car l'auréole se divise en auréole des vierges, des martyrs et des docteurs, tandis qu'on distingue le fruit des personnes mariées, des veuves et des vierges. Le fruit et l'auréole ne sont donc pas une même chose.

Si le fruit et l'auréole étaient une même chose, celui qui aurait droit au fruit aurait droit aussi à l'auréole. Or, il est évident que cela est faux, parce que le fruit est dû à la viduité, tandis qu'il n'en est pas de même de l'auréole. Donc, etc.

CONCLUSION. — Puisque le fruit consiste ici dans la joie qu'on a au sujet de la disposition de celui qui opère, et l'auréole dans la joie de la perfection des œuvres, le fruit n'est pas la même chose que l'auréole.

Il faut répondre que les choses qui se disent métaphoriquement peuvent s'entendre diversement selon qu'on les adapte aux propriétés diverses de la chose à laquelle on emprunte la métaphore. Ainsi puisque dans l'ordre corporel le fruit se dit proprement des choses qui naissent de la terre, ce mot se prend spirituellement dans des acceptions différentes, selon les conditions diverses qui peuvent se rencontrer dans les fruits matériels. Car un fruit matériel a de la douceur par laquelle il ranime nos forces selon que nous en faisons usage. Il est aussi la dernière chose à laquelle l'opération de la nature parvienne. C'est aussi ce que l'on attend de l'agriculture après qu'on a semé, ou qu'on a fait d'autres choses semblables. Le fruit se prend donc spirituellement quelquefois pour ce qui ranime et pour ce qui est en quelque sorte la fin dernière. C'est dans ce sens que l'on dit que nous jouirons de Dieu parfaitement dans le ciel, tandis que nous n'en jouissons qu'imparfaitement ici-bas, et c'est de cette acception que vient la jouissance (*fruitio*) qui est une dot. Mais ce n'est pas ainsi que nous parlons maintenant des fruits. Quelquefois le fruit se prend spirituellement pour ce qui ranime seulement, sans être pour cela la fin dernière. C'est de cette

(1) Ainsi d'après cet article on peut définir avec Sylvius l'auréole : *Præmium quoddam accidentale præmio essentiali superadditum ob excellentem victoriam.*

(2) Saint Thomas prouve que le fruit diffère de l'auréole parce que ces deux choses ne s'appliquent pas aux mêmes personnes.

façon qu'on donne aux vertus le nom de fruits, selon qu'elles fortifient l'âme par leur douceur et leur pureté, comme le dit saint Ambroise. L'Apôtre le prend dans cette acception quand il dit (*Gal.* VI, 22) : *Les fruits de l'esprit sont la charité, la joie*, etc. Ce n'est pas dans ce sens que nous envisageons ici les fruits, car nous en avons parlé (*Sent.* III, dist. 34, quæst. I, art. 1 et 1 2, quæst. VII, art. 1 ad 2). Le fruit spirituel peut donc s'entendre d'une autre manière par analogie avec le fruit matériel, selon que ce fruit est un avantage que l'on attend du travail de l'agriculture. C'est de la sorte qu'on donne le nom de fruit à la récompense que l'homme obtient par suite du travail auquel il s'est livré en cette vie. De cette manière on appelle fruit toute récompense qu'on obtiendra à l'avenir par suite de ses travaux. C'est ainsi que l'Apôtre le prend quand il dit (*Rom.* VI, 22) : *Le fruit que vous retirerez c'est votre sanctification, et la vie éternelle sera votre fin.* Ce n'est pas non plus de ce fruit que nous nous occupons maintenant, mais c'est du fruit selon qu'il provient de la semence ; car c'est dans ce sens que le Seigneur parle du fruit (Matth. XIII) quand il le divise en trentième, soixantième et centième. Or, le fruit peut naître de la semence selon qu'elle a la force et l'efficacité nécessaire pour convertir les sucs de la terre en sa nature, et le fruit est d'autant plus abondant que cette vertu est plus efficace et que la terre est mieux préparée. La semence spirituelle qui est semée en nous, c'est la parole de Dieu. Par conséquent les fruits de cette parole sont d'autant plus abondants qu'on renonce davantage aux plaisirs de la chair pour se livrer aux choses spirituelles. D'après cela le fruit de la parole de Dieu diffère de la couronne et de l'auréole ; parce que la couronne consiste dans la joie qu'on a de la perfection des œuvres, au lieu que le fruit consiste dans la joie qu'on a de la disposition de celui qui opère selon le degré de spiritualité dans lequel le fait avancer la semence de la parole de Dieu. Il y en a cependant qui distinguent entre l'auréole et le fruit, en disant que l'auréole est due à celui qui combat, d'après ces paroles (II. *Tim.* II, 15) : *Et il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu*, au lieu que le fruit appartient à celui qui travaille, suivant cette parole du Sage (*Sap.* III, 15) : *Le fruit des bons travaux est glorieux.* D'autres disent que la couronne se rapporte à la conversion vers Dieu, tandis que l'auréole et le fruit consistent dans les moyens qu'on emploie, mais de telle sorte que le fruit regarde plus principalement la volonté, et que l'auréole regarde plutôt le corps. Mais puisque dans le même individu il y a travail et combat et sous le même rapport, et que la récompense du corps dépend de celle de l'âme, d'après ces opinions il n'y aurait qu'une différence de raison entre le fruit, la couronne et l'auréole; et cela ne peut pas être, puisqu'il y a des âmes auxquelles on assigne des fruits sans leur assigner d'auréole.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il ne répugne pas que des récompenses diverses répondent au même mérite selon les différentes choses qui existent en lui. Ainsi la couronne répond à la virginité, selon qu'elle est conservée à cause de Dieu par l'empire de la charité ; l'auréole, selon qu'elle est une œuvre de perfection qui a le caractère d'une victoire éclatante; le fruit selon que par cette vertu l'homme s'élève à une certaine spiritualité, en s'éloignant de tout ce qui est charnel.

Il faut répondre au *second*, que le fruit, selon l'acception propre dans laquelle nous le prenons maintenant, ne désigne pas une récompense commune au martyre et à la virginité, mais aux trois degrés de continence. Cette glose, qui dit que le centième fruit répond aux martyrs, prend le mot fruit dans un sens large selon qu'on exprime par là toute rémunération ;

de telle sorte que par le centième fruit on désigne la récompense qui est due à toutes les œuvres de perfection.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique l'auréole soit une récompense accidentelle surajoutée à la récompense essentielle; cependant toute récompense accidentelle n'est pas une auréole, mais il n'y a que la récompense qui se rapporte aux œuvres de perfection par lesquelles l'homme ressemble le plus au Christ selon sa victoire parfaite. Il ne répugne donc pas qu'on donne une autre récompense accidentelle, qu'on appelle fruit, à celui qui renonce à la vie charnelle.

ARTICLE III. — LE FRUIT N'EST-IL DU QU'A LA VERTU DE CONTINENCE ?

1. Il semble que le fruit ne soit pas dû uniquement à la vertu de continence. Car sur ces paroles (I. *Cor.* xv) : *Alia claritas solis*, etc., la glose dit (ord. Ambros.) que l'on compare à l'éclat du soleil la dignité de ceux qui ont le centième fruit, à l'éclat de la lune la dignité de ceux qui ont le soixantième, et aux étoiles ceux qui ont le trentième. Or, cette diversité de clarté, d'après la pensée de l'Apôtre, appartient à toute différence qui existe dans la béatitude. Les divers fruits ne doivent donc pas répondre uniquement à la vertu de continence.

2. Les fruits (*fructus*) se disent de la jouissance (*fruitio*). Or, la jouissance appartient à la récompense essentielle qui répond à toutes les vertus. Donc, etc.

3. Le fruit est dû au travail (*Sap.* III, 15) : *Le fruit des bons travaux est glorieux.* Or, il y a plus de travail dans la force que dans la tempérance ou la continence. Le fruit ne répond donc pas à la continence seule.

4. Il est plus difficile de ne pas dépasser la mesure dans les aliments qui sont nécessaires à la vie que dans les plaisirs charnels sans lesquels on peut la conserver. Et ainsi la tempérance exige plus d'effort et de travail que la continence. Le fruit répond donc plutôt à la tempérance qu'à la continence.

5. Le fruit implique la réfection et la réfection consiste principalement dans la fin. Donc puisque les vertus théologales ont pour objet la fin, c'est-à-dire Dieu lui-même, il semble que le fruit doive surtout leur répondre.

Mais c'est le *contraire* qu'on trouve dans la glose (ord. sup. illud : *Aliud trigesimum*, Matth. XIII) qui assigne les fruits à la virginité, à la viduité et à la continence conjugale qui sont des parties de la continence.

CONCLUSION. — Puisque la vertu de continence délivre principalement l'homme de la soumission de la chair, ce qui fait que le fruit répond à la vertu, il s'ensuit que le fruit est dû à cette vertu plutôt qu'à une autre.

Il faut répondre que le fruit est une récompense qui est due à l'homme en raison de ce qu'il passe de la vie charnelle à la vie spirituelle. C'est pourquoi le fruit répond surtout à cette vertu qui délivre principalement l'homme de la soumission de la chair. Or, c'est ce que fait la continence; parce que l'âme est soumise à la chair surtout par les délectations vénériennes; au point que dans l'acte charnel, d'après saint Jérôme (*Epist. ad Ageruch.* aliquant. à med.), l'esprit de prophétie ne touche pas le cœur des prophètes et qu'il n'est pas possible dans cette délectation de comprendre quelque chose, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 11). C'est pour cela que le fruit répond à la continence plutôt qu'à une autre vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette glose prend le mot de fruit dans un sens large, selon qu'on donne le nom de fruit à toute rémunération.

Il faut répondre au *second*, que la jouissance (*fruitio*) ne s'entend pas du

fruit d'après la ressemblance sous laquelle nous l'envisageons maintenant, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *troisième*, que le fruit selon que nous en parlons maintenant ne répond pas au travail en raison de la fatigue, mais suivant que le travail fait fructifier les semences. Ainsi les moissons sont appelées des travaux, parce que c'est pour elles qu'on travaille ou parce que le travail est le moyen par lequel on les acquiert. Or, la ressemblance du fruit, selon qu'il naît de la semence, se rapporte à la continence plutôt qu'à la force; parce que l'homme n'est pas soumis à la chair par la passion de la force, comme il l'est par les passions que la continence a pour objet.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique les délectations qu'on trouve dans la nourriture soient plus nécessaires que celles qui résident dans les plaisirs charnels elles ne sont cependant pas si violentes. Par conséquent elles ne soumettent pas aussi fortement l'âme à la chair.

Il faut répondre au *cinquième*, que le fruit ne se prend pas ici selon que le mot jouir se dit de la réfection finale; mais d'une autre manière que nous avons déterminée (art. préc.). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

ARTICLE IV. — LES TROIS FRUITS SONT-ILS CONVENABLEMENT ASSIGNÉS AUX TROIS PARTIES DE LA CONTINENCE (1)?

1. Il semble que les trois fruits ne soient pas convenablement assignés aux trois parties de la continence. Car saint Paul distingue douze fruits (*Gal.* v) : *la charité, la joie, la paix*, etc. Il semble donc qu'on ne doive pas en reconnaître seulement trois.

2. Le fruit désigne une récompense spéciale. Or, la récompense qu'on assigne aux vierges, aux veuves et aux personnes mariées n'est pas spéciale, car tous ceux qui doivent être sauvés sont contenus sous l'un de ces trois chefs; puisqu'on ne peut être sauvé si l'on manque de continence et que la continence est suffisamment embrassée par ces trois parties. C'est donc à tort qu'on assigne les trois fruits à ces trois sortes de continence.

3. Comme la viduité l'emporte sur la continence conjugale; de même la virginité sur la viduité. Or, soixante ne surpasse pas trente de la même manière que cent surpasse soixante, ni selon la proportion arithmétique, puisque soixante surpasse trente de trente et cent surpasse soixante de quarante; ni selon la proportion géométrique, puisque soixante est le double de trente, tandis que cent n'est pas le double de soixante, puisqu'il ne le contient qu'une fois et deux tiers. On a donc mal appliqué les fruits aux trois degrés de la continence.

4. Les choses que renferme l'Ecriture sont perpétuelles (Luc. xxi, 33) : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas.* Mais ce que les hommes ont établi peut changer tous les jours. Ce n'est donc pas d'après ce que les hommes ont établi qu'on doit rendre compte de ce que l'Ecriture sainte renferme. Par conséquent il semble que la raison que donne Bède de ces faits ne soit pas convenable quand il dit (æquival. lib. iii in Luc. cap. 29, et Hieron. lib. i *Cont. Jovin.* cap. 1) que le trentième fruit est dû à ceux qui sont mariés, parce que dans les signes qui se trouvent sur la table de numération, trente est représenté par le contact du pouce et de l'index à leur extrémité, de manière qu'ils se tiennent pour ainsi dire embrassés; et le nombre trente signifie ainsi les baisers des époux; le nombre soixante est représenté par le contact de l'index sur le milieu de l'articulation du pouce; et par là même que l'index est étendu sur le pouce

(1) Voyez ce que dit saint Thomas au sujet de cette application (2 2, quæst. clii, art. 5 ad 2).

et qu'il l'abaisse, il indique cette oppression que les veuves éprouvent dans le monde. Mais lorsqu'en comptant nous sommes parvenus à la centaine nous passons de gauche à droite. C'est pour cela que par le nombre cent on désigne la virginité qui participe à la dignité des anges qui sont à droite, c'est-à-dire dans la gloire, tandis que nous sommes à gauche à cause de l'imperfection de la vie présente.

CONCLUSION. — Les trois fruits sont convenablement assignés aux trois parties de la continence; car le trentième est dû à la continence conjugale, le soixantième à la continence des veuves et le centième à la continence virginale.

Il faut répondre que par la continence à laquelle le fruit répond l'homme est amené à une certaine spiritualité, en renonçant à la vie charnelle. C'est pourquoi selon les divers modes de spiritualité que la continence produit on distingue divers fruits. Or, il y a une spiritualité nécessaire et une spiritualité surabondante. La spiritualité nécessaire consiste en ce que la droiture de l'esprit ne soit pas altérée par la délectation de la chair, ce qui arrive quand quelqu'un use des délectations charnelles conformément à la droite raison. Telle est la spiritualité des personnes mariées. La spiritualité surabondante est celle par laquelle l'homme renonce absolument aux délectations de la chair qui étouffent l'esprit. Ceci a lieu de deux manières : ou par rapport à tous les temps, au passé, au présent et au futur, et c'est la spiritualité des vierges; ou par rapport à un temps, et c'est la spiritualité des veuves. Le trentième fruit est donc donné à ceux qui observent la continence conjugale, le soixantième à ceux qui gardent la continence de la viduité, et le centième aux vierges pour la raison que Bède donne plus haut, quoiqu'on puisse aussi en donner une autre raison d'après la nature elle-même des nombres. Car le nombre de trente vient du nombre ternaire multiplié par dix, et le nombre ternaire est le nombre de toutes choses, comme le dit Aristote (*De cœlo et mundo*, lib. I, text. 2), et il a en lui-même une perfection commune à tout, c'est-à-dire qu'il a celle du principe, du milieu et de la fin. Il est donc convenable que ce nombre soit assigné aux époux, dans lesquels, à l'observation du Décalogue qui est signifié par le nombre dix, il ne s'ajoute pas d'autre perfection que la perfection commune sans laquelle on ne peut être sauvé. Mais le nombre six qui, multiplié par dix, donne soixante, tire sa perfection de ses parties, puisqu'il se compose de toutes ses parties additionnées ensemble (1). C'est pour cela qu'il répond convenablement à la viduité dans laquelle il y a une abstraction parfaite des délectations de la chair, quant à toutes les circonstances qui sont comme les parties de l'acte vertueux, puisqu'aucune personne veuve n'use des délectations charnelles, qu'elle n'en use en aucun lieu, et ainsi des autres circonstances; ce qui n'existait pas dans la continence conjugale. Le nombre cent répond convenablement à la virginité; parce que dix qui, multiplié par lui-même, donne le nombre cent, est la limite des nombres. De même la virginité est aux confins de la spiritualité parce qu'on ne peut rien y ajouter de plus. En effet le nombre cent, selon qu'il est un nombre carré, tire sa perfection de sa figure; car une figure carrée est parfaite selon qu'elle est égale de toute part, puisqu'elle a tous ses côtés égaux. Il convient donc à la virginité dans laquelle l'incorruptibilité se trouve également dans tous les temps.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot fruit ne se prend pas en cet endroit de la même manière que nous le prenons ici.

(1) Ses parties sont 3, 2 et 1 qui, additionnées ensemble, donnent en effet six.

Il faut répondre au *second,* que rien n'oblige à croire que le fruit est une récompense qui n'est pas commune à tous ceux qui doivent être sauvés. Car il n'y a pas que la récompense essentielle qui soit commune à tout le monde; mais il y a une certaine récompense accidentelle, comme la joie que les élus éprouvent au sujet de ces œuvres sans lesquelles il n'y a pas de salut. — On peut cependant dire que les fruits ne conviennent pas à tous ceux qui doivent être sauvés, comme on le voit évidemment pour ceux qui se repentent à la fin et qui ont vécu dans l'incontinence; car les fruits ne leur sont pas dus : ils ne méritent que la récompense essentielle.

Il faut répondre au *troisième,* que la distinction des fruits se considère plutôt d'après les espèces et les figures des nombres que d'après leurs quantités. Cependant on peut aussi donner une raison de l'excès de la quantité. Car celui qui est marié ne s'interdit que les femmes étrangères, tandis que la veuve ne jouit ni de son époux ni d'un autre, ce qui légitime le rapport du double, comme soixante est le double de trente; cent est supérieur à soixante de quarante qui résulte de la multiplication de dix par le nombre quaternaire. Or, ce nombre est le premier nombre solide et cubique, et par conséquent cette addition convient à la virginité qui ajoute à la perfection de la viduité l'incorruptibilité perpétuelle.

Il faut répondre au *quatrième,* que quoique cette représentation des nombres soit d'institution humaine, cependant elle est fondée d'une certaine manière sur la nature des choses, en ce que les nombres sont désignés successivement selon l'ordre des articulations et du tact.

ARTICLE V. — L'AURÉOLE EST-ELLE DUE EN RAISON DE LA VIRGINITÉ?

1. Il semble que l'auréole ne soit pas due en raison de la virginité. Car quand l'œuvre présente une difficulté plus grande on lui doit une plus grande récompense. Or, les veuves éprouvent plus de difficulté à s'abstenir des délectations charnelles que les vierges. Car saint Jérôme dit (implic. *Epist. ad Ageruch.*) : que la récompense est d'autant plus grande qu'il y a plus de difficulté pour quelques-unes à s'abstenir des plaisirs de la volupté, et il s'exprime ainsi à la louange des veuves. Aristote dit aussi (*Anim.* lib. VII, cap. 1) que les jeunes filles corrompues désirent plus vivement l'œuvre de la chair à cause du souvenir de la jouissance qu'elles y ont trouvée. L'auréole qui est le plus grand prix est donc due aux veuves plutôt qu'aux vierges.

2. Si l'auréole était due à la virginité, là où la virginité serait la plus parfaite on trouverait la plus brillante auréole. Or, c'est dans la B. Vierge que la virginité est la plus parfaite, et c'est pour cela qu'elle est appelée la Vierge des vierges. Cependant l'auréole ne lui est pas due, parce qu'elle n'a soutenu aucun combat dans sa continence, puisqu'elle n'a pas été souillée par la corruption de la concupiscence. L'auréole ne lui est donc pas due.

3. On ne doit pas une récompense supérieure à ce qui n'est pas louable en tout temps. Or, il n'aurait pas été louable de garder la virginité dans l'état d'innocence; puisqu'alors il avait été dit : *Croissez et multipliez, et remplissez la terre.* Cela n'aurait pas été convenable non plus sous la loi, puisque les femmes stériles étaient maudites. L'auréole n'est donc pas due à la virginité.

4. La même récompense n'est pas due à la virginité conservée et à la virginité perdue. Or, quelquefois l'auréole est due pour la virginité perdue; par exemple dans le cas où une fille serait prostituée par un tyran malgré elle, parce qu'elle confesse le Christ. L'auréole n'est donc pas due à la virginité.

5. On ne doit pas une récompense supérieure à ce qui existe en nous

naturellement. Or, la virginité existe naturellement dans tout homme bon et mauvais. L'auréole ne lui est donc pas due.

6. Ce que la viduité est au soixantième fruit, la virginité l'est au centième et à l'auréole. Or, le soixantième fruit n'est pas dû à toute veuve, mais seulement à celle qui a voué sa viduité, comme quelques-uns le disent. Il semble donc que l'auréole ne soit pas due à toute vierge, mais seulement à celle qui a observé la virginité d'après un vœu.

7. La récompense ne répond pas à la nécessité, puisque tout mérite consiste dans la volonté. Or, il y en a qui sont vierges par nécessité, comme ceux qui sont naturellement impuissants et eunuques. L'auréole n'est donc pas toujours due à la virginité.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (*Ex.* xxv, 25) : *Facies et alteram coronam aureolam*, la glose dit (ord. Bedæ, lib. I *De tabernac.* cap. 6) : C'est à cette couronne qu'appartient le cantique nouveau que les vierges chantent devant l'Agneau, c'est-à-dire *celles qui suivent l'Agneau partout où il va*. La récompense qui est due à la virginité reçoit donc le nom d'auréole.

Le prophète dit (Is. LVI, 4) : *Voici ce que dit le Seigneur aux eunuques*, et il ajoute : *Je leur donnerai un nom qui leur vaudra mieux que des fils et des filles*, ce qui désigne d'après la glose (interl. Aug. lib. *De virg.* cap. 25 ad fin.) une gloire propre et éminente. Or, par les eunuques *qui se sont rendus tels pour le royaume des cieux* (Matth. XIX, 12), on désigne les vierges. Il s'ensuit donc qu'une récompense supérieure est due à la virginité, et c'est ce qu'on appelle l'auréole.

CONCLUSION. — Puisque par la virginité on remporte une victoire singulière contre la chair, l'auréole est due à juste titre aux vierges qui ont formé le dessein de conserver perpétuellement la virginité.

Il faut répondre que là où il y a un motif de triomphe éclatant, il doit y avoir une couronne spéciale. Ainsi puisque par la virginité on remporte une victoire singulière sur la chair contre laquelle on combat continuellement, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Gal.* v, 17) : *L'esprit est en lutte contre la chair*, etc. cette vertu mérite une couronne spéciale qu'on appelle l'auréole. C'est ce que tout le monde admet généralement, mais quand il s'agit de déterminer à quelle virginité l'auréole est due, on n'est pas tous également d'accord. Car il y en a qui disent que l'auréole est due à l'acte. Par conséquent, celle qui conserve la virginité en acte aura l'auréole, si elle est du nombre des élus. Mais cela ne paraît pas être convenable. Car, d'après cela, celles qui ont la volonté de se marier et qui cependant meurent auparavant, auraient l'auréole. — De là, d'autres disent que l'auréole est due à l'état et non à l'acte, de telle sorte que l'auréole ne serait méritée que par les vierges qui se sont mises par vœu dans l'état de garder une virginité perpétuelle. Mais cela ne paraît pas encore convenable, parce que celui qui ne fait pas de vœu peut avoir aussi bien la volonté de garder sa virginité que celui qui fait un vœu. — C'est pourquoi on peut dire autrement que le mérite est dû à tout acte de vertu commandé par la charité. Ainsi la virginité appartient au genre de la vertu suivant que l'incorruptibilité perpétuelle de l'âme et du corps est l'objet de l'élection, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (IV, dist. 33, quest. III, art. 1 et 2). C'est pour cela que l'auréole n'est due proprement qu'aux vierges qui ont eu le dessein de conserver perpétuellement la virginité, soit qu'elles aient affermi ce dessein par un vœu, soit qu'elles ne l'aient pas fait : et je parle ainsi selon que l'auréole se prend dans son sens propre, comme une récompense accordée au mérite; quoique ce dessein ait été interrompu

quelquefois, pourvu qu'il existe à la fin de la vie et que l'intégrité de la chair subsiste. Car la virginité de l'âme peut se réparer, quoiqu'il n'en soit pas de même de la virginité de la chair. Mais si nous prenons l'auréole dans un sens large pour toute joie qu'on aura dans le ciel indépendamment de la joie essentielle, l'auréole répondra aussi de la sorte à ceux dont la chair est restée intacte, quoiqu'ils n'aient pas eu le dessein de conserver perpétuellement la virginité. Car il n'est pas douteux qu'ils se réjouiront de l'incorruptibilité du corps, comme les innocents se réjouiront aussi d'avoir été exempts de péché ; quoiqu'ils n'aient pas eu la faculté de pécher, comme cela est évident pour les enfants baptisés. Mais ce n'est pas l'acception propre de l'auréole, c'est une acception très-commune.

Il faut répondre au *premier* argument, que relativement à la continence les vierges supportent un plus grand combat sous un rapport et les veuves sous un autre, toutes choses égales d'ailleurs. Car les vierges sont enflammées par la concupiscence et par le désir de faire l'épreuve de ces jouissances, et ce désir est une sorte de curiosité qui porte l'homme à voir plus volontiers ce qu'il n'a jamais vu. Quelquefois leur concupiscence s'accroît parce qu'elles supposent dans les joies des sens plus de plaisir qu'il n'y en a réellement et qu'elles ne font pas d'ailleurs la part des inconvénients qui s'adjoignent à cette délectation. Sous ce rapport les veuves ont à soutenir un combat moins violent, mais elles ont plus à souffrir du souvenir de cette jouissance. L'une de ces choses l'emporte sur l'autre dans les différents individus selon leurs conditions et leurs dispositions diverses, parce que les uns sont plus particulièrement mus par une chose et les autres par une autre. Mais quoi qu'il en soit de la violence du combat, ce qu'il y a de certain, c'est que la victoire des vierges est plus parfaite que celle des veuves. Car le genre de victoire le plus parfait et le plus beau c'est de n'avoir jamais été vaincu par l'ennemi. Or, la couronne n'est pas due au combat, mais à la victoire remportée dans le combat.

Il faut répondre au *second*, qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent que la B. Vierge n'a pas l'auréole en récompense de sa virginité, si l'auréole est prise dans son sens propre, selon qu'elle se rapporte au combat ; mais qu'elle a quelque chose de plus grand que l'auréole, à cause de la perfection de la résolution qu'elle a prise de garder la virginité. D'autres disent qu'elle a l'auréole dans son sens propre et qu'elle possède la plus brillante : car, quoiqu'elle n'ait pas senti le combat, cependant il y a eu en elle un combat de la chair ; mais par suite de la puissance de sa vertu, sa chair a été si parfaitement soumise qu'elle n'a pas ressenti ce combat. Mais ceci ne paraît pas convenable ; car puisque l'on croit que la bienheureuse Vierge a été absolument exempte de l'inclination de la concupiscence à cause de sa sanctification parfaite, il n'est pas pieux de supposer qu'il y a eu en elle un combat de la chair, puisque ce combat ne vient que du penchant de la concupiscence, et que la tentation qui vient de la chair ne peut exister sans le péché, comme on le voit par la glose (Pet. Lomb. et Aug. *De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 4) sur ces paroles (II. *Cor.* XII) : *Datus est mihi stimulus carnis*, etc. On doit donc dire qu'elle a proprement l'auréole afin que par là elle ressemble aux autres membres de l'Eglise dans lesquels se trouve la virginité, et quoiqu'elle n'ait pas eu à combattre la tentation qui vient de la chair, elle a cependant eu à combattre la tentation qui vient de l'ennemi (1) qui n'a

(1) C'est-à-dire le démon.

pas craint d'attaquer le Christ lui-même, comme on le voit (Matth. iv).

Il faut répondre au *troisième*, que l'auréole n'est due à la virginité qu'autant qu'elle ajoute une certaine excellence aux autres degrés de continence. Si Adam n'eût pas péché, la virginité n'aurait eu aucune perfection de plus que la continence conjugale; parce qu'alors le mariage aurait été honorable, le lit nuptial sans tache, et les souillures de la concupiscence n'auraient pas été connues. La virginité n'aurait donc pas alors été conservée et elle n'aurait pas mérité l'auréole. Mais la condition de la nature humaine ayant changé, la virginité a une beauté spéciale et c'est pour cela qu'on lui accorde une récompense particulière. Sous la loi de Moïse, quand le culte de Dieu devait être propagé par l'acte charnel, il n'était pas absolument louable de s'abstenir de l'œuvre de la chair. Par conséquent, une récompense spéciale n'aurait pas été accordée à ce dessein, s'il n'avait été inspiré de Dieu (1), comme on le croit de Jérémie et d'Elie dont il n'est pas dit qu'ils furent mariés.

Il faut répondre au *quatrième*, que si une personne a été opprimée par violence, elle ne perd pas pour cela l'auréole, pourvu qu'elle conserve inviolablement le dessein de garder perpétuellement la virginité, et qu'elle ne consente d'aucune manière à cet acte. Elle ne perd pas non plus par là la virginité : et je parle ainsi soit qu'elle ait été corrompue violemment pour la foi, soit qu'elle l'ait été pour toute autre cause. Mais si elle supporte cela pour la foi, ce sera pour elle un mérite et ce sera un genre de martyre. C'est ce qui fit dire à sainte Lucie : Si vous me faites violence malgré moi, ma chasteté me méritera une double couronne; non qu'elle ait deux auréoles de virginité, mais parce qu'elle recevra une double récompense, l'une pour sa virginité qu'elle a conservée et l'autre pour l'injure qu'elle a soufferte. En supposant même que la fille qui a été ainsi opprimée devienne mère, elle ne perd pas pour cela le mérite de sa virginité. Elle n'égalera cependant pas la mère du Christ qui a eu tout à la fois l'intégrité de la chair et l'intégrité de l'esprit.

Il faut répondre au *cinquième*, que la virginité se produit en nous naturellement quant à ce qu'il y a de matériel en elle; au lieu que le dessein de conserver une incorruptibilité perpétuelle, d'où la virginité tire son mérite, n'est pas inné, mais il provient du don de la grâce.

Il faut répondre au *sixième*, que le soixantième fruit n'est pas dû à toute veuve, mais seulement à celle qui forme le dessein de conserver sa viduité, quoiqu'elle ne fasse pas de vœu, comme nous l'avons dit également à l'égard de la virginité (*in corp. art.* et ad 4).

Il faut répondre au *septième*, que si les impuissants et les eunuques ont la volonté de conserver perpétuellement leur pureté, etiamsi facultas adesset coeundi, on doit les considérer comme des vierges et ils méritent l'auréole, car ils font de nécessité vertu. Mais s'ils avaient la volonté d'épouser une femme ils le pourraient, dans le cas où ils ne mériteraient pas l'auréole. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans son livre sur la virginité (cap. 24 circ. princ.) qu'il suffit à ceux qui sont impuissants comme les eunuques, quand ils deviennent chrétiens et qu'ils observent les préceptes de Dieu, d'avoir la volonté de se marier, s'ils le pouvaient, pour être placés au même rang que les fidèles qui sont mariés.

(1) On croit généralement que cette réserve n'est applicable qu'à la loi de nature où il y avait nécessité de travailler à la multiplication du genre humain, mais que sous la loi de Moïse cette nécessité n'était plus aussi pressante et que l'auréole était accordée à ceux qui gardaient la virginité.

ARTICLE VI. — L'AURÉOLE EST-ELLE DUE AUX MARTYRS?

1. Il semble que l'auréole ne soit pas due aux martyrs. Car l'auréole est une récompense qui est accordée aux œuvres de surérogation. C'est ce qui fait dire à Bède (hab. in glos. ord.) sur ces paroles (*Ex.* xxv : *Facies et alteram coronam*, etc.), qu'on peut l'entendre avec raison de la récompense de ceux qui s'élèvent au-dessus des préceptes généraux par le choix spontané d'une vie plus parfaite. Or, quelquefois c'est une nécessité et non une œuvre de surérogation que de mourir pour la confession de la foi, comme on le voit d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* x, 10) : *On croit de cœur pour être justifié et on confesse de bouche pour être sauvé.* L'auréole n'est donc pas toujours due aux martyrs.

2. D'après saint Grégoire (æquival. lib. IX *Moral.* cap. 2 ad fin. et Aug. lib. I *De adult. conjug.* cap. 14) les services sont d'autant plus agréables qu'ils sont plus libres. Or, le martyre est ce qu'il y a de moins libre, puisque c'est une peine infligée violemment par un autre. L'auréole qui répond à un mérite supérieur ne lui est donc pas due.

3. Le martyre consiste non-seulement à souffrir extérieurement la mort, mais il consiste encore dans la volonté intérieure. D'où saint Bernard (in serm. SS. Innocent.) distingue trois genres de martyre, celui qui existe de volonté et non de fait, comme celui de saint Jean; celui qui existe de fait et de volonté, comme celui de saint Etienne, et celui qui existe de fait et non de volonté, comme celui des Innocents. Si donc l'auréole était due au martyre, elle serait due plutôt au martyre de volonté qu'au martyre extérieur, puisque le mérite provient de la volonté. Ce n'est cependant pas ce qu'on suppose. Donc l'auréole n'est pas due au martyre.

4. L'affliction du corps est moindre que l'affliction de l'âme qui est produite par les douleurs intérieures et les souffrances de l'esprit. Or, l'affliction intérieure est un martyre : d'où saint Jérôme dit dans un sermon sur l'Assomption (alius auctor, *Epist. ad Paul. et Eustoch.* int. med. et fin.) : Je dirai avec raison que la mère de Dieu fut vierge et martyre, quoiqu'elle ait terminé en paix sa carrière. C'est pour cela qu'il est dit : Votre âme a été percée par un glaive, qui fut la douleur qu'elle ressentit de la mort de son Fils. Puisque l'auréole ne répond pas à la douleur extérieure, elle ne doit donc pas répondre non plus à la douleur extérieure.

5. La pénitence elle-même est un martyre. D'où saint Grégoire dit (*Hom.* III *in Evang.* in fin.) : Quoique l'occasion de la persécution manque, notre paix a cependant aussi son martyre. Car quoique nous ne placions plus nos têtes sous le tranchant du fer, cependant nous immolons dans notre âme nos désirs charnels au moyen du glaive spirituel. Or, l'auréole n'est pas due à la pénitence qui consiste dans des œuvres intérieures. Elle n'est donc pas due non plus à tout martyre extérieur.

6. L'auréole n'est pas due à une œuvre illicite. Or, il est défendu d'attenter à ses jours, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 17 et 20). Cependant il y a des martyrs que l'Eglise honore et qui se sont suicidés, pour éviter la rage des tyrans, comme le rapporte Eusèbe (*Hist. eccles.* lib. VIII, cap. 24) de quelques femmes à Antioche. L'auréole n'est donc pas toujours due aux martyrs.

7. Il arrive quelquefois que l'on est blessé pour la foi et qu'on survit encore un certain temps à ses blessures. Or, il est certain que l'on est martyr; cependant il ne semble pas qu'on ait mérité l'auréole, parce qu'on n'a pas combattu jusqu'à la mort. L'auréole n'est donc pas toujours due au martyre.

8. Il y en a qui sont plus affligés de la perte de leurs biens temporels que des souffrances qu'ils endurent dans leur propre corps; ce qui est évident puisqu'ils supportent une foule de peines pour gagner de l'argent. Si donc on leur ravit leurs biens temporels à cause du Christ, il semble qu'ils soient des martyrs, et cependant l'auréole, à ce qu'il semble, ne leur est pas due. Donc, etc.

9. Il n'y a que celui qui meurt pour la foi, qui paraisse être un martyr. D'où saint Isidore dit (*Etym.* lib. VII, cap. 2) : Martyr en grec signifie témoin en latin, parce qu'ils ont enduré leurs souffrances pour rendre témoignage au Christ et qu'ils ont combattu pour la vérité jusqu'à la mort. Or, il y a d'autres vertus qui l'emportent sur la foi, comme la justice, la charité et les autres vertus qui ne peuvent exister sans la grâce. Cependant l'auréole ne leur est pas due. Il semble donc qu'elle ne soit pas due non plus au martyre.

10. Comme la vérité de la foi vient de Dieu, de même aussi toute autre vérité, comme le dit saint Ambroise (alius auctor, sup. illud I. *Cor.* XII : *Nemo potest dicere,* etc.), parce que tout ce qui est vrai vient de l'Esprit-Saint peu importe qui le profère. Si donc l'auréole est due à celui qui affronte la mort pour la vérité de la foi, pour la même raison elle est due à tous ceux qui donneront leur vie pour toute autre vérité; ce qui ne paraît pas exact.

11. Le bien général vaut mieux que le bien particulier. Or, si on meurt dans une guerre juste pour la défense de l'Etat, on ne mérite pas l'auréole. On ne la mérite donc pas non plus, si on meurt pour la conservation de la foi en soi-même.

12. Tout mérite vient du libre arbitre. Or, il y a des martyrs qu'on honore dans l'Eglise et qui n'ont pas eu l'usage du libre arbitre. Ils n'ont donc pas mérité l'auréole, et par conséquent elle n'est pas due à tous les martyrs.

Mais au *contraire.* Saint Augustin dit (lib. *De sanct. virgin.* cap. 46 in fin.): Personne, à mon avis, n'a osé mettre la virginité au-dessus du martyre. Or, l'auréole est due à la virginité. Elle est donc due aussi au martyre.

La couronne est due à celui qui combat. Or, il y a dans le martyre une difficulté spéciale à combattre. Une auréole spéciale lui est donc due.

CONCLUSION. — Comme l'auréole est due aux vierges, de même elle est due aux martyrs, soit à cause de la victoire qu'ils remportent sur les souffrances extérieures du corps, soit à cause du motif qui les fait combattre.

Il faut répondre que comme il y a dans l'esprit une lutte contre les convoitises intérieures, de même il y a aussi dans l'homme un combat contre les attaques qu'il supporte extérieurement. Ainsi comme la victoire la plus parfaite qu'on puisse remporter sur les convoitises de la chair, c'est-à-dire la virginité, mérite une couronne spéciale qu'on appelle auréole; de même l'auréole est due aussi à la victoire la plus parfaite qu'on puisse remporter sur les attaques extérieures. Or, la victoire la plus parfaite qu'on puisse remporter sur ce qu'on souffre extérieurement se considère de deux manières : 1° Par rapport à la gravité de ce qu'on souffre. Or, parmi toutes les choses que l'on peut souffrir extérieurement, la mort tient le premier rang, comme parmi les passions intérieures les plus puissantes sont les convoitises de la chair. C'est pourquoi quand on triomphe de la mort et de ce qui s'y rapporte, on remporte la victoire la plus parfaite. 2° La perfection de la victoire se considère d'après la cause du combat, par exemple quand on combat pour la cause la plus juste qui est le Christ lui-même. Ces deux choses se trouvent dans le martyre, qui consiste à mourir pour le Christ.

Car ce n'est pas la peine qui fait le martyre, mais le motif, comme le dit saint Augustin (*Cont. Crescon.* lib. III, cap. 47). L'auréole est donc due au martyre aussi bien qu'à la virginité.

Il faut répondre au *premier* argument, que mourir pour le Christ est en soi une œuvre de surérogation. Car tout le monde n'est pas tenu de confesser sa foi devant un persécuteur. Mais cela est de nécessité de salut dans un cas, par exemple, quand on est arrêté par le persécuteur et interrogé sur sa foi de manière qu'on soit obligé de la confesser. Cependant il ne résulte pas de là qu'on ne mérite pas l'auréole. Car l'auréole n'est pas due à une œuvre de surérogation, comme telle, mais en raison de ce qu'elle a une certaine perfection. Cette perfection subsistant, quoique l'œuvre ne soit pas de surérogation, elle mérite donc l'auréole.

Il faut répondre au *second*, que la récompense n'est pas due au martyre en raison de ce qu'il est infligé par une cause extérieure, mais en raison de ce qu'il est souffert volontairement; parce que nous ne méritons que par les choses qui sont en nous, et plus ce qu'on supporte volontairement est difficile et naturellement contraire à la volonté, plus la volonté de celui qui le souffre pour le Christ se montre profondément attachée à lui, et c'est pour cela qu'elle mérite une récompense plus excellente.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des actes qui offrent par eux-mêmes un certain degré de délectation ou de difficulté. Dans ce cas l'acte ajoute toujours à la nature du mérite ou du démérite, en raison de ce qu'il faut que dans l'acte la volonté soit modifiée par son influence et qu'elle ne reste pas à l'état où elle était auparavant. C'est pourquoi, toutes choses égales d'ailleurs, celui qui se livre à la luxure en acte pèche plus que celui qui ne fait qu'y consentir, parce que la volonté s'accroît dans l'acte même. Pareillement puisque l'acte du martyre offre la plus grande difficulté, le désir du martyre ne s'élève pas jusqu'au mérite qui est dû à l'acte en raison de la difficulté; quoique la volonté puisse d'ailleurs parvenir à une récompense plus haute, si l'on considère la racine du mérite, parce qu'on peut désirer le martyre avec une plus grande charité qu'un autre ne le supporte. Ainsi celui qui est martyr de vœu peut mériter par son désir une récompense essentielle, égale ou plus grande que celle qui est due au martyre. Mais l'auréole est due à la difficulté qui existe dans le combat lui-même du martyre, et c'est pour cela qu'elle n'est pas due à ceux qui ne sont martyrs que de vœu.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme les délectations du tact qui sont l'objet de la tempérance tiennent le premier rang parmi toutes les délectations intérieures et extérieures; de même les douleurs du tact l'emportent sur toutes les autres douleurs. C'est pourquoi l'auréole est due à la difficulté qu'il y a à supporter les douleurs du tact, comme les coups et les autres souffrances semblables, tandis qu'elle n'est pas due à la difficulté qu'il y a à triompher des douleurs intérieures. A l'égard de ces dernières on ne dit pas que l'on est martyr, à proprement parler, sinon par analogie, et c'est ainsi que parle saint Jérôme.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'affliction de la pénitence n'est pas le martyre à proprement parler, parce qu'elle ne consiste pas dans des choses qui ont pour but de causer la mort, puisqu'elle n'a pour objet que de dompter la chair. Si on dépasse cette limite, cette affliction devient coupable. Cependant on lui donne le nom de martyre par analogie; à la vérité elle surpasse la peine du martyre quant à la durée, mais elle est au-dessous quant à l'intensité.

Il faut répondre au *sixième*, que d'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 17. 20 et 26) il n'est permis à personne d'attenter à ses jours pour quelque cause que ce soit; à moins qu'il n'y soit porté par une inspiration divine pour donner un exemple de sa force et faire voir qu'il méprise la mort. Quant à ceux qu'on objecte, on voit qu'ils se sont donné la mort d'après l'inspiration de Dieu, et c'est pour ce motif que l'Eglise célèbre leur martyre (1).

Il faut répondre au *septième*, que si on reçoit une blessure mortelle pour la foi et qu'on lui survive, il n'est pas douteux qu'on ne mérite l'auréole; comme on le voit au sujet de sainte Cécile qui vécut encore trois jours, et à l'égard d'une foule de martyrs qui sont morts dans leur prison. Mais quand même on n'aurait pas reçu une blessure mortelle, si cependant on vient à en mourir, on croit que l'on mérite l'auréole, malgré l'opinion de ceux qui disent qu'on ne la mérite pas, si on meurt par défaut de soin ou par sa propre négligence. Car cette négligence ne l'aurait pas fait mourir sans la blessure qu'il a reçue préalablement pour la foi. Par conséquent la blessure qu'il a reçue pour la foi a été l'occasion première de sa mort, et c'est pour cela qu'il ne semble pas qu'il doive perdre l'auréole, à moins que sa négligence ne soit telle qu'elle entraîne le péché mortel qui le priverait alors de la couronne et de l'auréole. Mais s'il ne meurt pas d'une blessure mortelle qu'il a reçue par l'effet d'un hasard, ou s'il a reçu des blessures qui ne sont pas mortelles et qu'il vienne à mourir étant en prison, il mérite encore l'auréole. C'est pour cela que l'Eglise honore des martyrs qui sont morts dans leur prison longtemps après les blessures qu'ils avaient reçues, comme on le voit au sujet du pape Marcel. Ainsi quelle que soit la souffrance qu'on endure à cause du Christ jusqu'à la mort, que le trépas en résulte ou non, on devient martyr et on mérite l'auréole. Mais si le supplice ne va pas jusqu'à la mort on ne sera pas pour cela appelé martyr, comme on le voit pour saint Sylvestre, que l'Eglise n'honore pas comme martyr, parce qu'il a fini en paix ses jours, quoiqu'il ait auparavant enduré des souffrances.

Il faut répondre au *huitième*, que comme la tempérance n'a pas pour objet les délectations que l'on trouve dans l'argent, les honneurs et les autres choses semblables, mais seulement les délectations du tact qui sont les plus vives; de même la force a pour objet les périls de mort comme étant les plus graves, suivant la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 6). C'est pourquoi l'auréole n'est due qu'à cette espèce d'injure qui frappe le corps et qui est de nature à produire la mort. Ainsi, soit qu'on perde pour le Christ ses biens temporels, soit qu'on sacrifie pour cela sa réputation ou toutes les autres choses de cette nature, on ne devient pas pour ce motif proprement martyr, et on ne mérite pas l'auréole. — On ne peut pas non plus convenablement aimer les choses extérieures plus que son propre corps (et l'amour déréglé ne peut d'ailleurs contribuer à faire mériter l'auréole); la douleur que l'on a de perdre ses biens corporels ne peut donc pas égaler la douleur qu'on éprouve quand on est mis à mort.

Il faut répondre au *neuvième*, que la confession de la foi n'est pas la seule cause suffisante pour qu'on soit martyr, mais encore toute autre vertu infuse qui a le Christ pour fin. Car on rend témoignage au Christ par tout acte de vertu quelconque, selon que les œuvres que le Christ perfectionne en nous sont des témoignages de sa bonté. C'est ainsi qu'il y a des vierges qui ont été mises à mort parce qu'elles voulaient conserver leur virginité, comme

(1) Conf. 2 2, quest. LXIV, art. 5.

sainte Agnès et d'autres vierges dont l'Eglise célèbre le martyre (1).

Il faut répondre au *dixième*, que la vérité de la foi a le Christ pour fin et pour objet; et c'est pour cela que la confession de cette vérité, si on y ajoute la peine, mérite l'auréole, non-seulement de la part de la fin, mais encore de la part de la matière. La confession de toute autre vérité n'est pas une cause suffisante de la part de la matière pour produire le martyre, elle n'en est une que du côté de la fin, comme si on voulait mourir pour le Christ plutôt que de pécher contre lui en disant un mensonge.

Il faut répondre au *onzième*, que le bien incréé surpasse tout bien créé. Ainsi toute fin créée, soit qu'il s'agisse du bien général, soit qu'il s'agisse du bien privé, ne peut donner à un acte autant de bonté que la fin incréée, comme quand on fait quelque chose à cause de Dieu. C'est pourquoi quand on meurt pour un bien général qui ne se rapporte pas au Christ, on ne mérite pas l'auréole; mais si ce bien se rapporte au Christ, il méritera l'auréole et on sera martyr; comme si l'on défend l'Etat contre les attaques d'ennemis qui veulent corrompre la foi du Christ, et qu'on vienne à mourir dans cette guerre.

Il faut répondre au *douzième*, qu'il y en a qui disent que pour les innocents mis à mort pour le Christ la puissance divine a hâté l'usage de raison, comme saint Jean Baptiste, quand il était encore dans le sein de sa mère; d'après ce sentiment ils furent véritablement martyrs en acte et par la volonté, et ils ont l'auréole. Mais d'autres disent qu'ils ne furent martyrs qu'en acte et non de volonté; ce qui paraît être le sentiment de saint Bernard, qui distingue trois genres de martyre, comme nous l'avons dit (in arg. 3). Ainsi, comme les innocents ne sont pas parvenus à l'essence parfaite du martyre, et qu'ils ont été martyrs sous un rapport par là même qu'ils ont souffert pour le Christ, de même ils ont aussi l'auréole, non d'une manière parfaite, mais d'après une certaine participation, dans le sens qu'ils se réjouissent d'avoir été mis à mort pour le Christ, comme nous avons dit (art. préc.) des enfants baptisés qu'ils se réjouiront de leur innocence et de l'intégrité de leur corps (2).

ARTICLE VII. — L'AURÉOLE EST-ELLE DUE AUX DOCTEURS (3)?

1. Il semble que l'auréole ne soit pas due aux docteurs. Car toute récompense que l'on recevra dans le monde futur répond à un acte de vertu. Or, prêcher ou enseigner n'est pas l'acte d'une vertu. Donc l'auréole n'est due ni à l'enseignement, ni à la prédication.

2. L'enseignement et la prédication proviennent de l'étude et de la science. Or, les récompenses qu'on reçoit dans l'autre vie ne s'acquièrent pas par l'étude; parce que nous ne méritons pas au moyen des choses naturelles et acquises. Personne ne méritera donc l'auréole pour avoir enseigné et prêché.

3. L'exaltation dans la vie future répond à l'humiliation dans la vie présente; parce que *celui qui s'humilie sera élevé* (Matth. XXIII, 12). Or, on ne s'humilie pas en enseignant et en prêchant, c'est plutôt une occasion d'orgueil. Car la glose dit (ord. sup. illud : *Tunc diabolus assumpsit eum*. Matth. IV) que le diable en séduit beaucoup qui s'enorgueillissent de l'honneur de l'enseignement. Il semble donc que l'auréole ne soit due ni à la prédication, ni à la doctrine.

(1) Voyez à l'égard de cette réponse (2 2, quest. CXXIV, art. 5).

(2) Sur les saints Innocents voyez ce qui a été dit (2 2, quest. CXXIV, art. 1 ad 1).

(3) On entend ici par docteurs ceux qui expliquent oralement ou par écrit la doctrine catholique, comme les pasteurs, les prédicateurs, les professeurs, les écrivains catholiques, etc.

Mais au *contraire*. Sur ces paroles (*Eph.* I) : *Ut sciatis quæ sit supereminens*, etc., la glose dit (ord. et interl.) : Les saints docteurs auront un accroissement de gloire au delà de ce que tous les autres recevront communément. Donc, etc.

Sur ces paroles (*Cant.* VIII) : *Vinea mea coram me est* la glose dit (ord.) : Il montre quelle récompense particulière il prépare à ses docteurs. Les docteurs auront donc une récompense spéciale : et c'est ce que nous appelons l'auréole.

CONCLUSION. — Comme les vierges et les martyrs obtiennent l'auréole, de même les docteurs à cause de la victoire qu'ils remportent sur le démon par la prédication et l'enseignement.

Il faut répondre que comme par le martyre et la virginité on remporte la victoire la plus parfaite sur la chair et le monde ; de même on remporte aussi la victoire la plus parfaite contre le démon, quand on ne se borne pas à ne pas céder à ses attaques, mais qu'on le chasse encore de soi et des autres. Or, c'est ce que l'on fait par la prédication et l'enseignement. C'est pourquoi l'auréole est due à ces deux choses, comme à la virginité et au martyre. On ne doit pas dire, comme quelques-uns le prétendent, qu'elle n'est due qu'aux prélats auxquels il convient, d'après le devoir de leur charge, de prêcher et d'enseigner, mais elle est due à tous ceux qui exercent licitement ces fonctions. Toutefois elle n'est due aux prélats qu'autant qu'ils prêchent réellement, quoiqu'ils aient charge de prêcher ; parce que la couronne n'est pas due à la faculté de combattre, mais au combat lui-même, d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Tim.* II, 5) : *Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la prédication et l'enseignement sont les actes d'une vertu, qui est la miséricorde ; et c'est pour cela qu'on les compte parmi les aumônes spirituelles.

Il faut répondre au *second*, que quoique la faculté de prêcher et d'enseigner provienne quelquefois de l'étude ; cependant l'usage de la science provient de la volonté que Dieu ennoblit par la charité infuse et dont l'acte peut ainsi être méritoire.

Il faut répondre au *troisième*, que l'élévation en cette vie ne diminue pas la récompense de l'autre, à moins qu'on ne cherche dans cette élévation même sa propre gloire ; mais celui qui fait tourner son élévation au profit des autres s'acquiert par là même une récompense. Or, quand on dit que l'auréole est due à l'enseignement, il faut entendre par là l'enseignement qui a pour objet ce qui se rapporte au salut, celui qui éloigne le démon du cœur de l'homme, en quelque sorte au moyen de ces armes spirituelles dont il est dit (II. *Cor.* X, 4) : *Les armes avec lesquelles nous combattons ne sont pas charnelles, mais spirituelles.*

ARTICLE VIII. — L'AURÉOLE EST-ELLE DUE AU CHRIST ?

1. Il semble que l'auréole soit due au Christ. Car l'auréole est due à la virginité, au martyre et à l'enseignement. Or, ces trois choses ont existé principalement dans le Christ. Donc l'auréole lui convient principalement.

2. Tout ce qu'il y a de plus parfait dans les choses humaines doit être principalement attribué au Christ. Or, la récompense de l'auréole est due aux mérites les plus élevés. Elle est donc due aussi au Christ.

3. Saint Cyprien dit (lib. *De habitu virgin.*) que la virginité porte l'image de Dieu. Le type de cette vertu est donc en Dieu, et par conséquent il semble que l'auréole convienne au Christ, selon qu'il est Dieu.

Mais ce qu'il y a de *contraire* c'est que l'auréole est la joie qu'on a de re-

sembler au Christ, comme on le dit. Or, personne n'est semblable à lui-même, comme le dit Aristote (*Met.* lib. x, text. 10 et 11). L'auréole n'est donc pas due au Christ.

La récompense du Christ n'a jamais reçu d'accroissement. Or, dès l'instant de sa conception, il n'a pas eu l'auréole, parce qu'alors il n'avait point encore combattu. Il ne l'a donc pas eue non plus après.

CONCLUSION. — Quoique la couronne soit due au Christ, puisqu'il a combattu et triomphé courageusement, cependant l'auréole ne lui est pas due, parce qu'elle marque une participation à la victoire parfaite; ce qui ne convient pas au Christ en qui la plénitude même de la victoire parfaite existe.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent que l'auréole existe dans le Christ selon sa nature propre; puisqu'il y a en lui combat et victoire et que par conséquent il a mérité la couronne selon sa propre acception. Mais en considérant la chose avec soin, quoique la couronne convienne au Christ, l'auréole ne lui convient cependant pas. Car l'auréole, par là même qu'elle est exprimée par un diminutif, implique quelque chose qu'on possède par participation et non selon sa plénitude. Par conséquent elle convient à ceux qui ont participé de quelque manière à la victoire parfaite en imitant celui en qui se trouve pleinement la raison de cette victoire. C'est pourquoi puisque c'est dans le Christ que se trouve la raison pleine et parfaite de cette victoire et que c'est par suite de son triomphe que tous les autres sont victorieux, d'après ces paroles (Joan. xvi, 33) : *Ayez confiance, j'ai vaincu le monde;* (*Apoc.* v, 5) *Voilà que le lion de la tribu de Juda a vaincu;* il ne lui convient pas d'avoir l'auréole, mais quelque chose d'où toutes les auréoles tirent leur origine. C'est pour cela qu'il est dit (*Apoc.* iii, 21) : *Celui qui aura vaincu, je le ferai asseoir sur mon trône, comme j'ai vaincu et comme je suis assis sur le trône de mon Père.* On doit donc dire d'après d'autres auteurs que, quoique ce qui est dans le Christ n'ait pas la nature de l'auréole, cependant c'est quelque chose qui l'emporte sur toutes les auréoles.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ a été très-véritablement vierge, martyr et docteur; mais la récompense accidentelle qui répond dans le Christ à ces caractères n'a pas une importance notable comparativement à l'étendue de sa récompense essentielle. Il ne possède donc pas l'auréole considérée comme telle.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'auréole soit due à l'œuvre la plus parfaite par rapport à nous, néanmoins selon qu'elle est exprimée par un diminutif elle signifie une participation de perfection qui découle de celui en qui cette perfection existe pleinement; et c'est dans ce sens qu'elle appartient à une certaine infériorité, et elle n'existe pas ainsi dans le Christ en qui se trouve toute perfection de la manière la plus pleine.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la virginité ait d'une certaine manière son type en Dieu, il n'y existe cependant pas sous le même rapport. Car l'incorruptibilité de Dieu que la virginité imite n'existe pas de la même manière en Dieu et dans celui qui est vierge.

ARTICLE IX. — L'AURÉOLE EST-ELLE DUE AUX ANGES?

1. Il semble que l'auréole soit due aux anges. Car comme le dit saint Jérôme (alius auctor, in serm. *De assumpt. B. M.*) en parlant de la virginité : Vivre dans la chair hors de la chair, c'est une vie qui est plutôt angélique qu'humaine; et sur ces paroles (I. *Cor.* vii) : *Propter instantem necessitatem*, la glose dit (ord.) que la virginité est le partage des anges. Puisque l'auréole répond à la virginité, il semble donc qu'elle soit due aux anges.

2. L'incorruptibilité de l'esprit est plus noble que l'incorruptibilité de la chair. Or, on trouve dans les anges l'incorruptibilité de l'esprit, puisqu'ils n'ont jamais péché. L'auréole leur est donc due plutôt qu'aux hommes dont la chair n'a pas été corrompue, mais qui ont péché quelquefois.

3. L'auréole est due à l'enseignement. Or, les anges nous enseignent en nous purifiant, en nous illuminant et en nous perfectionnant, comme le dit saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 6). Ils doivent donc avoir au moins l'auréole des docteurs.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (II. *Tim.* II. 5) : *Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu.* Or, les anges ne combattent pas. L'auréole ne leur est donc pas due.

L'auréole n'est pas due à l'acte que le corps n'exerce pas. Ainsi elle n'est pas due à ceux qui aiment la virginité, le martyre et l'enseignement, s'ils ne pratiquent pas ces choses extérieurement. Or, les anges sont des esprits incorporels. Ils n'ont donc pas l'auréole.

CONCLUSION. — Puisque ce que les hommes obtiennent au moyen de leur mérite est naturel aux anges, et puisque l'auréole répond à une perfection qui consiste dans un mérite suréminent, il est certain que l'auréole n'est pas due aux anges ou qu'elle ne leur convient pas.

Il faut répondre que l'auréole n'est pas due aux anges. La raison en est que l'auréole répond proprement à une perfection qui consiste dans un mérite suréminent. Or, les choses qui dans les hommes appartiennent à la perfection du mérite sont naturelles dans les anges, soit qu'elles se rapportent à leur état commun, ou à leur récompense essentielle. C'est pourquoi la raison pour laquelle les hommes doivent avoir l'auréole ne fait pas que les anges la possèdent.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que la virginité est la vie des anges, dans le sens que les vierges imitent par la grâce ce que les anges possèdent par nature. Car ce n'est pas une vertu dans les anges de s'abstenir absolument de toutes les jouissances de la chair, puisque ces jouissances ne peuvent exister en eux.

Il faut répondre au *second*, que l'incorruptibilité perpétuelle de l'esprit mérite dans les anges la récompense essentielle ; car elle est de nécessité de salut, puisqu'après être tombés ils ne peuvent plus se relever.

Il faut répondre au *troisième*, que ces actes d'après lesquels les anges nous enseignent, appartiennent à leur gloire et à leur état commun. C'est pour cela qu'ils ne méritent pas par là l'auréole.

ARTICLE X. — L'AURÉOLE EST-ELLE DUE AUSSI AU CORPS ?

1. Il semble que l'auréole soit due aussi au corps. Car la récompense essentielle l'emporte sur l'accidentelle. Or, la dot qui appartient à la récompense essentielle n'existe pas seulement dans l'âme, mais encore dans le corps. Il en est donc de même de l'auréole qui appartient à la récompense accidentelle.

2. La peine qui existe dans l'âme et le corps répond au péché qu'on fait au moyen du corps. Le mérite qu'on acquiert au moyen du corps doit donc être récompensé dans l'âme et dans le corps. Et comme c'est par le moyen du corps qu'on mérite l'auréole, cette récompense lui est donc due.

3. Dans les corps des martyrs on verra briller avec éclat dans leurs cicatrices la plénitude de leurs vertus. D'où saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 20) : Je ne sais comment nous sommes transportés d'un tel amour pour les saints martyrs que nous désirons voir dans le ciel sur leurs corps les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour le Christ ; et peut-

être les verrons-nous; car ce ne sera pas en eux une difformité, mais une gloire et une beauté qui ne sera plus celle du corps, quoiqu'elle éclate dans le corps lui-même, mais celle de la vertu. Il semble donc que l'auréole des martyrs existe aussi dans le corps, et il en est de même des autres.

Mais c'est le *contraire*. Les âmes qui sont actuellement dans le paradis ont des auréoles; cependant elles n'ont pas de corps. Donc le sujet propre de l'auréole n'est pas le corps, mais l'âme.

Tout le mérite vient de l'âme. Donc toute la récompense doit exister en elle.

CONCLUSION. — L'auréole étant la joie qu'on ressent des œuvres pour lesquelles on l'a méritée, on dit proprement qu'elle existe dans l'âme, quoiqu'il en rejaillisse un certain éclat sur le corps.

Il faut répondre que l'auréole existe proprement dans l'âme, car elle est la joie qu'on ressent des œuvres auxquelles l'auréole est due. Or, comme il résulte de la joie de la récompense essentielle, qui est la couronne, un certain éclat qui rejaillit sur le corps et qui en fait la gloire; de même il résulte de la joie de l'auréole un éclat qui rejaillit sur le corps; de telle sorte que l'auréole existe principalement dans l'âme, tout en jetant un certain reflet sur le corps lui-même.

La réponse aux objections est par là même évidente. Cependant il faut remarquer que l'éclat des cicatrices qui paraîtront dans les corps des martyrs ne peut recevoir le nom d'auréole (1). Car il y a des martyrs qui auront l'auréole, quoiqu'on ne voie pas en eux ces cicatrices, comme ceux qui ont été noyés, qui sont morts de faim, ou qui ont péri dans les horreurs d'un cachot.

ARTICLE XI. — EST-IL CONVENABLE DE DÉSIGNER TROIS AURÉOLES, CELLE DES VIERGES, CELLE DES MARTYRS, ET CELLE DES DOCTEURS?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de désigner trois auréoles : les auréoles des vierges, des martyrs et des docteurs. Car l'auréole des martyrs répond à la vertu de la force; celle des vierges à la vertu de la tempérance; celle des docteurs à la vertu de la prudence. Il semble donc qu'il devrait y avoir une quatrième auréole qui répondît à la vertu de justice.

2. Sur ces paroles (*Ex.* XXV : *Coronam interrasilem*, etc.) la glose dit (ord. Bed.) qu'on ajoute la couronne d'or, lorsque l'Evangile promet la vie éternelle à ceux qui gardent les commandements (Matth. XIX, 17) : *Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements.* L'auréole est superposée sur cette couronne lorsqu'il est dit : *Si vous voulez être parfait, allez et vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres.* L'auréole est donc due à la pauvreté.

3. Par le vœu d'obéissance on se soumet à Dieu totalement. Donc la perfection consiste principalement dans le vœu d'obéissance, et par conséquent il semble que l'auréole lui soit due.

4. Il y a encore beaucoup d'autres œuvres de surérogation, dont l'homme ressentira une joie spéciale dans la vie future. Il y a donc beaucoup d'autres auréoles, indépendamment des trois que nous avons désignées.

5. Comme on répand la foi en prêchant et en enseignant, de même en composant des ouvrages. Une quatrième auréole est donc due à ceux qui font ces travaux.

(1) Néanmoins ces cicatrices seront pour eux une cause particulière de gloire, comme le reconnaît saint Thomas (quest. LXXXII, art. 1 ad 5).

CONCLUSION. — Puisque les vierges, les martyrs et les docteurs livrent un combat perpétuel et qu'ils remportent la victoire, les trois auréoles leur sont convenablement assignées.

Il faut répondre que l'auréole est une récompense privilégiée accordée à une victoire exceptionnelle. C'est pourquoi les trois auréoles se distinguent d'après les victoires particulières que l'on peut remporter dans les trois combats que tout homme peut livrer. Car dans le combat qu'on livre contre la chair, la plus grande victoire qu'on puisse remporter c'est celle qu'on gagne en s'abstenant absolument des jouissances charnelles qui sont les premières de ce genre. C'est le triomphe des vierges, et c'est pour cela que l'auréole est due à la virginité. Dans le combat qu'on livre contre le monde, la victoire la plus grande qu'on puisse remporter, c'est qu'on souffre persécution de la part du monde jusqu'à la mort. C'est pour cela que l'auréole est due aux martyrs qui remportent la victoire dans ce combat. Dans le combat qu'on livre au démon, la première victoire c'est quand on éloigne l'ennemi non-seulement de soi, mais encore du cœur des autres; ce qui se fait par l'enseignement et la prédication. C'est pourquoi la troisième auréole est due aux docteurs et aux prédicateurs. — Il y en a qui distinguent les trois auréoles d'après les trois facultés de l'âme ; de telle sorte qu'ils disent qu'elles répondent aux trois actes principaux de ces trois facultés. Car l'acte principal de la puissance rationnelle c'est de répandre la vérité de la foi dans les autres; et l'auréole des docteurs est méritée par cet acte. L'acte principal de l'irascible c'est d'affronter la mort à cause du Christ et l'auréole des martyrs lui est due. L'acte principal du concupiscible c'est de s'abstenir absolument des jouissances les plus vives de la chair, et l'auréole des vierges est ainsi acquise.— D'autres distinguent les auréoles suivant les choses d'après lesquelles nous ressemblons le plus noblement au Christ. Car il fut médiateur entre son Père et le monde. Il fut donc docteur selon qu'il manifesta au monde la vérité qu'il avait reçue de son Père. Il fut martyr selon qu'il souffrit persécution de la part du monde; enfin il fut vierge, selon qu'il conserva en lui-même la pureté. C'est pourquoi les docteurs, les martyrs et les vierges lui ressemblent de la manière la plus parfaite ; c'est donc à eux que l'auréole est due.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans l'acte de la justice il n'y a pas de combat, comme dans les actes des autres vertus. Toutefois il n'est pas exact de dire que l'enseignement soit un acte de la prudence ; c'est plutôt un acte de charité ou de miséricorde, en raison de ce que nous sommes portés par une habitude de ce genre à faire un acte de cette nature, ou bien on peut dire que c'est un acte de sagesse, selon que la sagesse dirige.— Ou bien on peut dire aussi d'après d'autres auteurs que la justice embrasse toutes les vertus, et c'est pour cela qu'on ne lui doit pas une auréole spéciale.

Il faut répondre au *second*, que la pauvreté, quoiqu'elle soit une œuvre de perfection, n'occupe cependant pas le premier rang dans les combats de l'esprit ; car l'amour des choses temporelles est moins violent que la concupiscence de la chair ou la persécution dirigée contre le corps lui-même. C'est pour cela que l'auréole n'est pas due à la pauvreté ; mais elle mérite la puissance judiciaire en raison de l'humiliation qu'elle entraîne. La glose citée prend dans un sens large l'auréole pour toute récompense qui est accordée à la supériorité du mérite.

Il faut faire la même réponse au *troisième* et au *quatrième.*

Il faut répondre au *cinquième,* que l'auréole est due aussi à ceux qui écrivent

sur la science sacrée ; mais cette auréole n'est pas distincte de celle des docteurs ; parce que composer des ouvrages c'est une manière d'enseigner.

ARTICLE XII. — L'AURÉOLE DES VIERGES L'EMPORTE-T-ELLE SUR LES AUTRES ?

1. Il semble que l'auréole des vierges l'emporte sur les autres. Car il est dit des vierges (*Apoc.* XIV, 4) : *qu'elles suivent l'Agneau partout où il va et qu'aucun autre ne pouvait prononcer le cantique que chantaient les vierges.* Les vierges ont donc l'auréole la plus excellente.

2. Saint Cyprien dit des vierges (seu *De hab. virg.* parum à princ.) qu'elles sont la portion la plus illustre du troupeau du Christ. Elles méritent donc la plus grande auréole.

3. Il semble que l'auréole la plus magnifique soit celle des martyrs. Car Haimon dit (sup. illud *Apoc.* XVI : *Et nemo poterat dicere canticum*) que tous ceux qui sont vierges ne sont pas avant les personnes mariées ; mais ce sont spécialement ceux qui ont égalé par les souffrances qu'ils ont endurées les martyrs qui ont été mariés et qui ont de plus gardé la virginité. Le martyre donne donc à la virginité la prééminence sur les autres états, et par conséquent l'auréole la plus éclatante lui est due.

4. Il semble que l'auréole principale soit due aux docteurs. Car l'Eglise militante est formée à l'image de l'Eglise triomphante. Or, dans l'Eglise militante le plus grand honneur est dû aux docteurs (I. *Tim.* V, 17) : *Les prêtres qui gouvernent bien sont dignes d'un double honneur, surtout ceux qui travaillent à la prédication et à l'enseignement.* L'auréole est donc due principalement aux docteurs dans l'Eglise triomphante.

CONCLUSION. — Puisque le combat des martyrs est le plus rude et celui qui cause le plus de douleur, absolument parlant leur auréole est la plus brillante.

Il faut répondre que la prééminence d'une auréole sur une autre peut se considérer de deux manières : 1° de la part du combat, de telle sorte qu'on appelle la plus brillante celle qui est méritée par le combat le plus fort. Dans ce sens l'auréole des martyrs l'emporte sur les autres auréoles d'une manière, et l'auréole des vierges d'une autre. Car le combat des martyrs est plus fort en lui-même et plus douloureux ; mais le combat de la chair est plus dangereux, en ce qu'il dure plus longtemps et qu'il nous menace de plus près. 2° De la part des choses pour lesquelles on combat. L'auréole des docteurs est sous ce rapport la première ; parce que leur combat a pour objet les biens intelligibles ; au lieu que les autres combats se rapportent aux passions sensibles. Mais la supériorité que l'on considère de la part du combat est plus essentielle à l'auréole, parce que l'auréole se rapporte à la victoire et au combat selon sa propre nature. Et la difficulté du combat qui se considère de la part du combat lui-même l'emporte sur celle qui s'observe par rapport à nous, selon que le combat est plus rapproché de nous. C'est pourquoi absolument parlant l'auréole des martyrs est la première de toutes. C'est pour cela qu'il est dit (Matth. V) dans la glose (ord.) que la huitième béatitude (*Beati qui persecutionem patiuntur*) qui appartient aux martyrs embrasse toutes les autres. C'est aussi pour cela que l'Eglise dans l'énumération des saints met les martyrs avant les docteurs et les vierges. Mais rien n'empêche que sous certain rapport les autres auréoles ne l'emportent.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE XIII. — L'UN POSSÈDE-T-IL L'AURÉOLE PLUS PARFAITEMENT QU'UN AUTRE ?

1. Il semble que l'un n'ait pas plus parfaitement que l'autre l'auréole de la virginité, ou du martyre, ou du doctorat. Car les choses qui sont au terme ne sont susceptibles ni de plus ni de moins. Or, l'auréole est due aux œuvres

qui sont au terme de la perfection. L'auréole n'est donc susceptible ni de plus ni de moins.

2. La virginité n'est susceptible ni de plus ni de moins; puisqu'elle implique une privation et que les privations ne sont susceptibles ni de plus ni de moins. La récompense de la virginité, c'est-à-dire l'auréole des vierges, n'en est donc pas susceptible non plus.

Mais c'est le *contraire*. L'auréole est superposée sur la couronne. Or, la couronne est plus éclatante dans l'un que dans l'autre. Donc l'auréole aussi.

CONCLUSION. — Le mérite étant la cause de la récompense, il s'ensuit que comme le mérite de l'un l'emporte sur celui de l'autre, de même on dit que l'auréole de l'un est plus brillante que celle de l'autre.

Il faut répondre que le mérite étant d'une certaine manière la cause de la récompense, il faut que la récompense varie selon la diversité des mérites; car l'effet est plus ou moins important selon l'énergie plus ou moins grande de sa cause. Or, le mérite de l'auréole peut être plus ou moins grand, et par conséquent l'auréole peut être plus ou moins grande elle-même. Toutefois il faut remarquer que le mérite de l'auréole peut s'accroître de deux manières : de la part de son principe et de la part de l'œuvre. Car il peut se faire que de deux individus l'un subisse dans le martyre de plus grands tourments avec moins de charité, ou qu'il s'applique davantage à la prédication, ou qu'il se soit plus éloigné des jouissances de la chair. L'éclat de l'auréole ne répond donc pas à l'étendue du mérite considérée selon son principe; mais c'est l'éclat de la couronne qui y correspond. Quant à la beauté de l'auréole elle répond à l'étendue du mérite qui provient du genre de l'acte. Par conséquent il peut se faire que celui qui mérite le moins dans le martyre quant à la récompense essentielle ait cependant une auréole plus grande.

Il faut répondre au *premier* argument, que les mérites auxquels l'auréole est due n'atteignent pas le terme de la perfection absolument, mais selon l'espèce, comme le feu est dans l'espèce le plus subtil des corps. Rien n'empêche donc qu'une auréole soit plus excellente qu'une autre, comme un feu est plus subtil qu'un autre.

Il faut répondre au *second*, qu'une virginité peut l'emporter sur une autre, parce qu'elle est plus éloignée de ce qui est contraire à cette vertu. C'est ainsi qu'on dit qu'il y a une plus grande virginité dans la personne qui évite davantage les occasions de corruption. Car les privations peuvent ainsi être plus ou moins grandes, comme quand on dit d'un homme qu'il est plus aveugle, parce qu'il est plus éloigné de jouir de la vue.

QUESTION XCVII.

DE LA PEINE DES DAMNÉS.

Nous devons ensuite nous occuper de ce qui se rapportera aux damnés après le jugement : 1° de leur peine et du feu qui tourmentera leur corps; 2° de ce qui regarde leur volonté et leur intelligence; 3° de la justice et de la miséricorde de Dieu à leur égard. Sur la première de ces considérations il y a sept questions à examiner : 1° Les damnés en enfer n'ont-ils à souffrir que la peine du feu? — 2° Le ver qui les tourmente est-il corporel? — 3° Leur gémissement est-il corporel? — 4° Leurs ténèbres sont-elles corporelles? — 5° Le feu qui les tourmente l'est-il aussi? — 6° Est-il de la même espèce que le nôtre? — 7° Ce feu est-il sous la terre?

ARTICLE I. — LES DAMNÉS DANS L'ENFER NE SOUFFRENT-ILS QUE LA PEINE DU FEU (1)?

1. Il semble que les damnés ne souffrent dans l'enfer que la peine du feu. Car quand l'Ecriture parle de leur damnation, elle ne fait mention que du feu (Matth. xxv, 41) : *Eloignez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel.*

2. Comme la peine du purgatoire est due au péché veniel, de même la peine de l'enfer est due au péché mortel. Or, il n'est pas dit qu'il y ait dans le purgatoire autre chose que la peine du feu, comme on le voit par ces paroles (I. *Cor.* III, 13) : *Le feu éprouvera la valeur des œuvres de chacun.* On n'éprouvera donc dans l'enfer que la peine du feu.

3. La variété des peines produit un adoucissement, comme quand on passe du chaud au froid. Or, les damnés n'auront pas d'adoucissement. Leurs peines ne seront donc pas diverses et par conséquent ils ne souffriront que la peine du feu.

Mais c'est le *contraire* qui est dit (*Ps.* x, 7) : *Le feu et le soufre et l'esprit des tempêtes sont la portion qui leur est échue.*

Et ailleurs (Job, xxiv, 19) : *Qu'il passe des eaux glacées à une chaleur excessive.*

CONCLUSION. — Comme les damnés ont commis une foule de fautes différentes, de même il est convenable qu'ils soient affligés d'une multitude de manières et pour plusieurs causes.

Il faut répondre que d'après saint Basile (conc. xiv *De futuro judic.* circ. med. et hom. I in Ps. xxviii à med.) il se fera dans les éléments une séparation dans la purification dernière du monde, de telle sorte que tout ce qui est pur et noble subsistera dans le ciel pour la gloire des bienheureux; tandis que tout ce qui est ignoble et souillé sera précipité dans l'enfer pour le tourment des damnés. Ainsi comme toute créature sera une cause de joie pour les élus, de même tous les damnés trouveront une cause de tourment dans toutes les créatures, d'après ces paroles (*Sap.* v, 21) : *L'univers entier combattra avec lui contre les insensés.* Il convient aussi à la justice divine que comme en s'écartant de Dieu par le péché on a établi sa fin dans les choses matérielles qui sont multiples et variées, on soit de même puni d'une foule de manières et par une multitude de causes.

Il faut répondre au *premier* argument, que le feu étant ce qui cause le plus de douleur, parce qu'il a la plus grande puissance active; on désigne pour ce motif toute souffrance sous le nom de feu quand elle est violente.

Il faut répondre au *second*, que la peine du purgatoire n'a pas pour but principal de faire souffrir, mais de purifier : c'est pour cela qu'on ne doit être soumis qu'au feu qui a la plus grande puissance de purification. La peine des damnés n'ayant pas pour but de purifier, il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que les damnés passeront de la chaleur la plus vive au froid le plus extrême sans éprouver d'adoucissement; parce que les choses extérieures n'agiront pas sur eux en transformant leur corps à l'égard de leur ancienne disposition naturelle, de manière que l'impression contraire produise en eux un rafraîchissement en les faisant passer par un état tempéré, comme cela arrive maintenant; mais ces effets seront produits par une action spirituelle, selon que les choses sensibles

(1) Les damnés subiront une double peine, la peine du dam et la peine du sens. La peine du dam consiste dans le regret qu'ils auront d'être privés de la vision de Dieu, et la peine du sens consiste dans les souffrances qu'ils endureront dans leurs sens, par l'ouïe, l'odorat, le tact, etc.

agissent sur les sens comme elles sont senties, en imprimant leurs formes dans l'organe selon l'être spirituel et non selon l'être matériel.

ARTICLE II. — LE VER DES DAMNÉS EST-IL CORPOREL (1)?

1. Il semble que le ver qui tourmente les damnés soit corporel. Car la chair ne peut être affligée par un ver spirituel. Or, la chair des damnés sera tourmentée par là puisqu'il est dit (*Jud.* XVI, 21) : *Il livrera leur chair au feu et aux vers ;* (*Eccli.* VII, 19) : *Le feu et le ver tourmenteront la chair des impies.* Ce ver sera donc corporel.

2. Saint Augustin dit (*De civ. Dei,* lib. XXI, cap. 20, et lib. XX, cap. 22) : Ces deux choses, c'est-à-dire le feu et les vers seront le châtiment de leur chair. Donc, etc.

Mais le *contraire* est ce que dit le même docteur (*De civ.* lib. XX, cap. 22) : Le feu qui ne s'éteint jamais et le ver qui ne meurt pas pour le châtiment des méchants sont entendus par les différents auteurs de différentes manières. Les uns ont rapporté l'un et l'autre au corps, les autres à l'âme ; d'autres disent que le feu se rapporte au corps dans le sens propre, et que le ver se rapporte à l'âme métaphoriquement ; ce qui paraît être plus croyable.

CONCLUSION. — Puisque après le jour du jugement il ne doit plus y avoir d'autre corps mixte que le corps humain, le ver qu'on assigne aux damnés ne sera pas un ver matériel, mais ce ver spirituel qu'on nomme le remords de la conscience.

Il faut répondre qu'après le jour du jugement il n'y aura plus dans le monde renouvelé ni animal, ni corps mixte, à l'exception du corps de l'homme ; parce que ces choses ne se rapportent nullement à l'incorruptibilité, et qu'il ne doit plus y avoir après ce temps ni génération, ni corruption. Par conséquent ce qu'on attribue aux damnés ne doit pas s'entendre d'un ver corporel, mais du ver spirituel qui est le remords de la conscience auquel on donne ce nom parce qu'il est produit par la pourriture du péché et qu'il afflige l'âme, comme le ver corporel qui naît de la pourriture tourmente en rongeant.

Il faut répondre au *premier* argument, que les âmes elles-mêmes des damnés sont appelées leur chair, parce qu'elles ont été soumises à la chair. — Ou bien on peut dire que la chair sera affligée par le ver spirituel, selon que les souffrances de l'âme rejaillissent sur le corps dans cette vie et dans l'autre.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin parle par comparaison. Car il ne veut pas dire absolument que ce ver est matériel, mais qu'on devrait dire que le feu et le ver s'entendent matériellement plutôt que de n'entendre l'un et l'autre que spirituellement ; parce que dans ce cas les damnés ne souffriraient aucune peine corporelle, comme on le voit quand on examine le contexte.

ARTICLE III. — LES PLEURS QUE RÉPANDRONT LES DAMNÉS SERONT-ILS CORPORELS?

1. Il semble que les pleurs que répandront les damnés seront corporels. Car une glose dit (ord. super illud : *Ibi erit fletus,* Luc. XIII) que par les pleurs dont Dieu menace les réprouvés, on peut prouver que la résurrection des corps sera véritable ; ce qui ne serait pas, si ces pleurs n'étaient que spirituels.

2. La tristesse qui existe dans la peine répond à la délectation qui a existé dans la faute, d'après ces paroles (*Apoc.* XVIII, 7) : *Multipliez ses*

(1) Cet article est une explication de ces mots de l'Evangile : *Vermis eorum non moritur ;* ce que saint Thomas entend des remords de la conscience.

tourments et ses douleurs à proportion de ce qu'il s'est glorifié et de ce qu'il a été dans les délices. Or, les pécheurs ont trouvé une délectation intérieure et extérieure dans leur faute. Ils répandront donc aussi des pleurs extérieurs.

Mais au *contraire.* Les pleurs corporels existent quand on verse des larmes. Or, les corps des damnés ne peuvent pas en verser perpétuellement; puisque rien n'est réparé en eux par la nourriture, et que tout ce qui est fini s'épuise, si l'on en retranche continuellement quelque chose. Les damnés ne verseront donc pas des pleurs corporels.

CONCLUSION. — Il n'y aura pas de pleurs dans les damnés en raison de ce qu'ils verseront des larmes; mais il pourra y avoir en eux des pleurs corporels en raison de la commotion et du trouble de la tête et des yeux.

Il faut répondre qu'on trouve deux choses dans les pleurs corporels. L'une est l'effusion des larmes; et sous ce rapport il ne peut pas y avoir de pleurs corporels dans les damnés, parce qu'après le jour du jugement, lorsque le mouvement du premier mobile aura cessé, il n'y aura plus ni génération, ni corruption, ni altération corporelle; et pour qu'on verse des larmes il faut qu'il y ait génération de cette humeur que la glande lacrymale distille. De cette manière, il ne pourra donc pas y avoir de pleurs corporels dans les damnés. L'autre chose qui se trouve dans les pleurs corporels, c'est une douleur et une commotion de la tête et des yeux. A cet égard les pleurs pourront exister dans les damnés après la résurrection. Car leurs corps ne seront pas seulement affligés extérieurement, mais ils le seront encore intérieurement, selon que le corps est impressionné en bien ou en mal d'après ce que l'âme éprouve. Sous ce rapport les pleurs des damnés indiquent la résurrection de la chair et répondent à la délectation de la faute qui a existé dans l'âme et dans le corps.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — LES DAMNÉS SERONT-ILS DANS DES TÉNÈBRES CORPORELLES?

1. Il semble que les damnés ne seront pas dans des ténèbres corporelles. Car sur ces paroles (Job, x : *Sed sempiternus horror inhabitat*) saint Grégoire dit (*Mor.* lib. IX, cap. 39) : Quoique ce feu ne brille pas pour les consoler, cependant il brille sous un rapport pour les tourmenter davantage. Car les réprouvés doivent voir à la lueur de cette flamme ceux qu'ils ont entraînés du monde avec eux. Il n'y aura donc pas là de ténèbres corporelles.

2. Les damnés voient leur peine; car cette vue sert à l'augmenter. Or, on ne voit rien sans la lumière. Il n'y a donc pas là de ténèbres corporelles.

3. Les damnés auront la faculté de voir après avoir repris leur corps. Or, cette faculté existerait en vain, s'ils ne voyaient rien. Donc, puisqu'on ne peut voir que dans la lumière, il semble qu'ils ne soient pas absolument dans les ténèbres.

Mais il y a de *contraire* ce qui est dit (Matth. XXII, 13) : *Lui ayant lié les pieds et les mains, jetez-le dans les ténèbres extérieures.* Sur ces paroles, saint Grégoire dit (*Mor.* lib. IX, cap. 38) : Si ce feu était lumineux, on ne dirait pas de le jeter dans les ténèbres extérieures.

Sur ces paroles (*Ps.* XXVIII : *Vox Domini intercidentis flammam ignis*), saint Basile dit (hom. I in hunc Psalm. à med. et conc. XIV, *De fut. judicio*, circ. med.) : Que par la puissance de Dieu, la clarté du feu sera séparée de la propriété qu'il a de brûler, de telle sorte que sa clarté servira à la joie des bienheureux, et sa vertu combustive sera employée au tourment des damnés. Les damnés seront donc dans des ténèbres corporelles; quant

aux autres choses qui se rapportent à leur supplice, elles ont été d'ailleurs déterminées (quest. LXXXVI).

CONCLUSION. — Pour que l'enfer soit disposé convenablement pour le supplice des damnés, il y aura des ténèbres corporelles, mais avec une certaine lumière pour que les damnés voient les choses qui peuvent tourmenter l'âme.

Il faut répondre que l'enfer sera disposé de manière qu'il convienne parfaitement à l'état malheureux des damnés. Il y aura donc pour ce motif de la lumière et des ténèbres, mais de manière qu'elles se rapportent principalement à leur misère extrême. A la vérité la vue est agréable par elle-même. Car, comme le dit Aristote (*Met.* in princ.), le sens de la vue est celui que nous aimons le mieux, parce que c'est par lui que nous connaissons le plus de choses. Mais par accident il arrive que l'acte de la vue est pénible, quand nous voyons des choses qui nous sont nuisibles ou qui répugnent à notre volonté. C'est pourquoi dans l'enfer le lieu doit être disposé de telle sorte par rapport à la lumière et aux ténèbres qu'on n'y voie rien sous un jour éclatant; mais qu'on voie seulement dans l'ombre ce qui peut causer de la douleur au cœur. Par conséquent, absolument parlant, ce lieu est ténébreux. Cependant Dieu y fait pénétrer autant de lumière qu'il en faut pour voir ce qui peut tourmenter l'âme. Sa situation naturelle est suffisante à cet égard, parce qu'au milieu de la terre où se trouve l'enfer, il ne peut y avoir qu'un feu sombre, obscur, et pour ainsi dire tout rempli de fumée. — Il y en a qui donnent pour cause de ces ténèbres l'entassement des corps des damnés qui, en raison de leur multitude, rempliront tellement le lieu de l'enfer, qu'il n'y restera plus d'air : et par conséquent il n'y aura plus rien de diaphane qui puisse être le sujet de la lumière et des ténèbres, si ce n'est les yeux des damnés qui auront été obscurcis.

La réponse aux objections est par là évidente.

ARTICLE V. — LE FEU DE L'ENFER SERA-T-IL CORPOREL (1)?

1. Il semble que le feu de l'enfer qui tourmentera les corps des damnés ne sera pas corporel. Car saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. IV, in fin.) : On livrera le diable et les démons et son homme, c'est-à-dire l'antechrist, avec les impies et les pécheurs au feu éternel, qui n'est pas un feu matériel comme le nôtre, mais un feu tel que Dieu le connaît. Or, tout ce qui est corporel est matériel. Le feu de l'enfer ne sera donc pas corporel.

2. Les âmes des damnés, une fois qu'elles sont séparées du corps, sont précipitées dans le feu de l'enfer. Or, saint Augustin dit (*Sup. Gen.* lib. XII, cap. 32) : Je pense qu'il est spirituel et non corporel, le lieu où les âmes sont envoyées après leur mort. Donc, etc.

3. Le feu corporel, dans sa manière d'agir, ne suit pas la nature de la faute dans les choses qu'il dévore, mais il suit plutôt la nature de l'humide et du sec; car nous voyons que le même feu corporel afflige le juste et l'impie. Or, le feu de l'enfer dans le mode de son affliction ou de son action suit la nature de la faute dans celui qu'il punit. D'où saint Grégoire dit (*Dial.* IV, cap. 63) : Le feu de la géhenne est un, mais il ne tourmente pas tous les pécheurs de la même manière. Car chacun endurera autant de souffrances que sa faute le demande. Donc ce feu n'est pas corporel.

Mais ce qu'il y a de *contraire*, c'est ce qui est dit (*Dial.* IV, cap. 29 ad fin.) : Je ne doute pas qu'il ne soit corporel le feu de la géhenne, dans lequel il est certain que les corps sont tourmentés.

(1) Le sentiment que saint Thomas soutient ici n'est pas de foi, car il n'y a rien de décidé à ce sujet; mais il est généralement suivi par les théologiens. Voyez ce que nous avons dit plus haut, quest. LXX, art. 3.

Il est dit (*Sap.* v, 21) : *L'univers combattra contre les insensés.* Or, l'univers entier ne combattrait pas contre les insensés, s'ils étaient seulement punis d'une peine spirituelle et non d'une peine corporelle. Ils seront donc punis par le feu corporel.

CONCLUSION. — Puisque le corps ne peut subir qu'une peine corporelle, le feu de l'enfer sera corporel, surtout puisqu'on dit que les réprouvés doivent y être précipités après la résurrection.

Il faut répondre qu'au sujet du feu de l'enfer il y a eu beaucoup d'opinions différentes. Car il y a des philosophes, comme Avicenne, qui ne croyant pas à la résurrection ont pensé qu'après la mort l'âme seule était punie. Et comme il ne leur paraissait pas convenable que l'âme fût punie par le feu corporel, puisqu'elle est incorporelle, ils ont nié que le feu par lequel les méchants seront punis fût corporel, voulant entendre métaphoriquement tout ce que l'on dit des peines que les âmes doivent endurer après la mort de la part des choses matérielles. Car comme la délectation et la joie des âmes des justes ne consisteront pas dans une chose matérielle, mais uniquement dans une chose spirituelle, c'est-à-dire dans la possession de leur fin; de même l'affliction des méchants ne sera que spirituelle, et elle consistera en ce qu'ils s'attristeront d'être séparés de la fin dont ils ont le désir naturel. Par conséquent comme on doit entendre métaphoriquement toutes les choses qu'on dit de la délectation des âmes après leur mort et qui paraissent appartenir aux jouissances du corps (comme quand on dit qu'elles sont rafraîchies ou qu'elles rient); de même on doit entendre de la sorte tout ce que l'on dit de leur affliction et tout ce qui paraît indiquer une punition corporelle; comme quand on dit qu'elles brûlent dans le feu, ou qu'elles sont tourmentées par des odeurs fétides. Car la joie et la tristesse spirituelles étant inconnues à la multitude, il faut qu'elles soient exprimées en figure par les jouissances et les tristesses corporelles, afin que les hommes soient plus vivement portés à les désirer ou à les craindre. Mais parce que dans la peine des damnés il n'y aura pas seulement la peine du dam qui répond à l'aversion qui a existé dans la faute, mais encore la peine du sens qui répond à la conversion (1), il en résulte qu'il ne suffit pas d'admettre ce mode de punition.— C'est pourquoi Avicenne lui-même (*Met.* tract. IX, cap. 7) en ajoute un autre en disant que les âmes des méchants ne sont pas punies après la mort par des corps, mais par les images des corps; comme en songe il semble à l'homme qu'il soit tourmenté par des peines diverses à cause de ces images qui lui restent dans l'imagination. Et saint Augustin paraît aussi admettre ce mode de punition (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 32), comme on le voit manifestement. Mais il semble que cette opinion ne soit pas convenable. Car l'imagination est une puissance qui fait usage d'un organe corporel. Il ne peut donc pas se faire que ces visions imaginaires se fassent dans l'âme séparée du corps comme dans l'âme de celui qui sommeille. Aussi, pour éviter cet inconvénient, Avicenne a dit que les âmes séparées du corps se servaient, pour leur tenir lieu d'organe, d'une partie du corps céleste, à laquelle le corps humain doit être conforme pour être perfectionné par l'âme raisonnable qui ressemble aux moteurs du corps céleste, ayant suivi en cela d'une certaine manière l'opinion des anciens philosophes, qui ont prétendu que les âmes retournaient vers les étoiles. Mais cette supposition est tout à fait absurde, d'après la

(1) La conversion par laquelle on se tourne vers les créatures et l'aversion par laquelle on se détourne de Dieu.

doctrine d'Aristote. Car l'âme se sert d'un organe corporel déterminé, comme l'art fait usage d'instruments particuliers. Elle ne peut donc pas passer d'un corps dans un autre, selon la supposition de Pythagore, comme le remarque Aristote (*De an.* lib. I, text. 53). Nous dirons plus loin (in resp. ad 2) ce qu'il faut répondre au passage de saint Augustin.— Mais quoi qu'il en soit du feu qui tourmente les âmes séparées, à l'égard du feu qui tourmentera les corps des damnés après la résurrection il faut dire qu'il est corporel; parce qu'une peine ne peut être convenablement appliquée au corps qu'autant qu'elle est corporelle. C'est pour cela que saint Grégoire (*Dial.* IV, cap. 29) prouve que le feu de l'enfer est corporel par là même que les réprouvés y seront précipités après la résurrection. Saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXI, cap. 10), comme on le voit dans le Maître des sentences (IV, dist. 44), avoue aussi ouvertement que le feu qui tourmentera les corps est corporel. Telle est la question que nous avons ici à traiter. Quant à la manière dont les âmes des damnés seront punies par ce feu corporel, nous l'avons dit ailleurs (quest. LXX, art. 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jean Damascène ne nie pas absolument que ce feu soit matériel, mais qu'il n'est pas matériel tel que celui qui est maintenant parmi nous, parce qu'il s'en distingue par certaines propriétés. — Ou bien il faut dire que comme ce feu n'altère pas matériellement les corps, mais qu'il agit sur eux par une action spirituelle pour leur punition, on dit pour ce motif qu'il n'est pas matériel, non quant à sa substance, mais quant à l'effet de la punition qu'il produit dans les corps et beaucoup moins encore par rapport à celui qu'il produit dans les âmes.

Il faut répondre au *second*, que ce passage de saint Augustin peut s'entendre de cette manière, c'est qu'il dit seulement que ce lieu où les âmes sont reléguées après la mort n'est pas corporel, parce que l'âme n'y existe pas corporellement, comme les corps existent dans un lieu, mais qu'elle y existe d'une manière spirituelle, comme les anges existent dans un lieu.—Ou bien il faut dire que saint Augustin parle là en exprimant une opinion et non en donnant une décision, comme il le fait souvent dans cet ouvrage.

Il faut répondre au *troisième*, que ce feu sera l'instrument de la justice divine qui punit. Or, un instrument n'agit pas seulement par sa vertu propre et selon le mode qui lui est propre, mais encore par la vertu de l'agent principal et selon qu'il est réglé par lui. Ainsi quoique le feu n'ait pas d'après sa vertu propre la faculté de tourmenter les individus plus ou moins selon la nature de leurs fautes; cependant il a cette propriété selon que son action est modifiée d'après l'ordre de la justice divine; comme le feu d'une fournaise est réglé dans son action par l'industrie de l'ouvrier, suivant ce qui convient à ce que son art veut produire.

ARTICLE VI. — LE FEU DE L'ENFER EST-IL DE LA MÊME ESPÈCE QUE LE NOTRE?

1. Il semble que ce feu ne soit pas de même espèce que le feu corporel que nous voyons. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XX, cap. 16), et on lit dans le Maître des sentences (IV, dist. 44) : Je pense qu'aucun homme ne peut savoir de quelle nature est le feu éternel, sinon celui à qui l'Esprit de Dieu l'a montré. Or, tous ou presque tous connaissent la nature de notre feu corporel. Donc ce feu n'est pas de même espèce ou de même nature que lui.

2. Saint Grégoire (*Moral.* lib. XV, cap. 17) expliquant ce passage de Job (XX): *Devorabit eum ignis qui non succenditur*, dit : Le feu corporel a

besoin d'aliments corporels pour pouvoir exister ; il ne peut exister qu'autant qu'il est embrasé et il ne peut subsister qu'autant qu'il est alimenté. Mais au contraire le feu de la géhenne, quoiqu'il soit corporel et qu'il brûle corporellement les réprouvés qu'on y jette, n'est pas embrasé par les efforts des hommes, ni nourri par le bois, mais ayant été créé une fois il reste inextinguible, et il n'a pas besoin d'être embrasé et il ne manque point d'ardeur. Il n'est donc pas de même nature que celui que nous voyons.

3. Ce qui est éternel et ce qui est corrruptible ne sont pas des choses de même nature, puisqu'elles ne sont pas du même genre, d'après Aristote (*Met.* lib. x, text. ult.). Or, le feu terrestre est corruptible tandis que l'autre est éternel (Matth. xxv, 41) : *Eloignez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel.* Ils ne sont donc pas de la même nature.

4. Il est de la nature de notre feu d'être brillant. Or, le feu de l'enfer ne brille pas. D'où il est dit (Job, xviii, 5) : *La lumière de l'impie ne s'éteindra-t-elle pas?* Donc, etc.

Mais au *contraire*. D'après Aristote (*Top.* lib. i, cap. 6), toute eau est identique en espèce à toute autre eau. Donc pour la même raison tout feu est identique en espèce à tout autre feu.

Il est dit (*Sap.* xi, 17) : *On est tourmenté par les choses au moyen desquelles on a péché.* Or, les hommes pèchent au moyen des choses sensibles de ce monde. Il est donc juste qu'ils soient punis par elles.

CONCLUSION. — Comme les corps des damnés seront de la même espèce que maintenant, de même le feu qui tourmente les damnés dans l'enfer est de la même espèce que le feu qui est sur cette terre, quoiqu'il ait des propriétés différentes.

Il faut répondre que le feu a les autres corps pour matière, parce qu'il est de tous les éléments celui qui agit avec la plus grande vertu, comme le dit Aristote (*Meteor.* lib. iv, cap. 1). Le feu se trouve de deux manières : dans sa matière propre, selon qu'il existe dans sa sphère, et dans une matière étrangère, telle que la matière terrestre, comme on le voit dans le charbon, ou telle que la substance de l'air, comme on le voit dans la flamme. Or, de quelque manière que le feu se trouve, il est toujours le même dans l'espèce, quant à ce qui appartient à sa nature, mais il peut y avoir diversité dans son espèce quant aux corps qui en sont la matière. Ainsi la flamme et le charbon diffèrent d'espèce, et il en est de même du bois embrasé et du fer embrasé ; et il est indifférent sous ce rapport qu'ils aient été embrasés par la violence, comme on le voit dans le fer, ou qu'ils l'aient été d'après un principe naturel intrinsèque, comme cela arrive pour le soufre. Il est donc évident que le feu de l'enfer, relativement à ce qu'il a de la nature du feu, est de même espèce que le nôtre. Mais nous ne savons pas si ce feu existe dans sa propre matière, ou s'il existe dans une matière étrangère et dans quelle matière. Sous ce rapport il peut n'être pas de même espèce que le nôtre, matériellement considéré. Toutefois il a des propriétés qui diffèrent de celles de notre feu ; par exemple, il n'a pas besoin d'être excité ni alimenté par le bois. Mais ces différences ne prouvent pas une diversité d'espèce par rapport à ce qui appartient à la nature du feu.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin s'exprime ainsi quant à ce qu'il y a de matériel dans le feu, mais non quant à sa nature.

Il faut répondre au *second*, qu'un feu est alimenté par le bois et embrasé par l'homme, parce qu'il existe artificiellement et qu'il est introduit violemment dans une matière étrangère. Mais le feu de l'enfer n'a pas besoin de bois qui l'alimente ; parce que ou il existe dans sa propre matière, ou il existe dans une matière étrangère non par violence, mais naturellement en

vertu d'un principe intrinsèque. Il n'a donc pas été allumé par l'homme, mais par Dieu qui est l'auteur de cette nature, et c'est ce qui fait dire au prophète (Is. xxx, 33) : *Le souffle du Seigneur est comme un torrent de soufre qui l'embrase.*

Il faut répondre au *troisième*, que comme les corps des damnés seront de la même espèce que maintenant, quoiqu'ils soient actuellement corruptibles, tandis qu'ils seront alors incorruptibles d'après l'ordre de la justice divine et à cause de la cessation du mouvement du ciel; ainsi il en est du feu de l'enfer qui servira à punir ces corps.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il ne convient pas au feu d'être brillant selon un de ses modes d'existence, car celui qui existe dans sa matière propre ne brille pas. Ainsi il ne brille pas dans sa sphère propre d'après les philosophes. De même le feu qui existe dans une matière étrangère ne brille pas non plus, comme quand il est dans une matière terrestre opaque telle que le soufre; et il en est encore de même quand sa clarté est obscurcie par une épaisse fumée. Par conséquent de ce que le feu de l'enfer ne brille pas, ce n'est pas un argument suffisant pour en conclure qu'il n'est pas de la même espèce.

ARTICLE VII. — LE FEU DE L'ENFER EST-IL SOUS TERRE?

1. Il semble que ce feu ne soit pas sous terre. Car il est dit de l'homme damné (Job, xviii, 18) que *Dieu le transportera hors du globe.* Donc le feu qui tourmentera les damnés n'est pas sous terre, mais hors de l'univers.

2. Rien de ce qui est violent et accidentel ne peut être éternel. Il n'y aura donc là rien par violence, mais tout existera naturellement. Or, sous la terre le feu ne peut exister que par violence. Donc le feu de l'enfer n'est pas sous la terre.

3. Le feu de l'enfer tourmentera tous les corps des damnés après le jour du jugement. Or, ces corps rempliront un lieu. Et puisque la multitude des damnés doit être très-grande, parce que *le nombre des insensés est infini* (*Eccles.* i, 15), il faut un très-grand espace pour contenir ce feu. Cependant il ne paraît pas convenable de dire qu'il y a dans l'intérieur de la terre une aussi grande cavité; puisque les parties de la terre se portent naturellement vers le centre. Ce feu ne sera donc pas sous terre.

4. Il est dit (*Sap.* xi, 17) : *On est tourmenté par les choses au moyen desquelles on pèche.* Or, les méchants ont péché sur la terre. Donc le feu qui les punit ne doit pas être sous la terre.

Mais ce qu'il y a de *contraire* c'est qu'il est dit (Is. xiv, 9) : *L'enfer qui est sous nos pas a été troublé et il a envoyé à ta rencontre.* Donc le feu de l'enfer est sous nous.

Saint Grégoire dit (*Dial.* iv, cap. 42) : Je ne vois rien qui s'oppose à ce que l'on croie que l'enfer est sous la terre.

Sur ces paroles (Jon. ii : *Vous m'avez jeté au cœur de la mer*), la glose dit : c'est-à-dire dans l'enfer, et pour l'enfer l'Evangile dit (Matth. xii, 40) : *au cœur de la terre :* car comme on dit que le cœur est au milieu de l'animal, de même on dit que l'enfer est au milieu de la terre.

CONCLUSION. —Quoique personne ne connaisse certainement où est l'enfer à moins de l'avoir appris de l'Esprit-Saint, cependant pour que les âmes qui ont péché par amour de la chair reçoivent ce qu'on a coutume de faire à la chair après qu'elle est morte, il est convenable de croire qu'il est sous terre.

Il faut répondre que comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xv, cap. 16 à princ.), et comme on le voit (*Sent.* iv, dist. 44), je pense que personne ne sait en quelle partie du monde est l'enfer, à moins que l'esprit de Dieu

ne le lui ait révélé. C'est pourquoi saint Grégoire interrogé sur cette question (*Dial.* IV, cap. 42) répond : Je n'ose rien définir témérairement à ce sujet. Car il y en a qui ont pensé que l'enfer était dans une partie de la terre, tandis que d'autres croient qu'il est sous la terre. Et il montre par deux raisons que cette dernière opinion est la plus probable : 1° d'après la nature même du nom en disant : si nous l'appelons enfer (*infernum*) parce qu'il occupe la partie inférieure (*inferius jacet*), il doit être à la terre ce que la terre est au ciel ; 2° d'après ce passage (*Apoc.* V, 3) : *Personne ne pouvait ni dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre ouvrir le livre* où le mot *dans le ciel* se rapporte aux anges, le mot *sur la terre* se rapporte aux hommes qui vivent actuellement, et le mot *sous la terre* se rapporte aux âmes qui sont dans l'enfer. Saint Augustin paraît aussi indiquer deux raisons (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 34) pour lesquelles il serait convenable que l'enfer fût sous la terre. L'une c'est que les âmes des morts ayant péché par amour de la chair, il est convenable qu'elles aient le sort qui est ordinairement réservé à la chair après la mort, c'est-à-dire qu'on les enfouisse sous terre. L'autre c'est que ce que la gravité est aux corps, la tristesse l'est aux esprits et la joie est dans le même rapport que la légèreté. Par conséquent comme en suivant la loi de la gravité tous les corps les plus lourds sont les plus bas, de même tout ce qu'il y a de plus triste selon l'esprit doit être ce qu'il y a de plus inférieur; et comme le ciel empyrée est le lieu qui convient à la joie des élus, de même le lieu le plus infime de la terre est celui qui convient à la tristesse des damnés. On ne doit pas faire attention à ce que dit saint Augustin (ibid. et cap. 33 à princ.) quand il observe qu'on dit ou qu'on croit que les enfers sont sous terre; parce que dans son livre des Rétractations (lib. II, cap. 29) il se rétracte en disant : Il me semble que j'ai dû dire que les enfers sont sous terre plutôt que de rendre compte pourquoi on dit ou l'on croit qu'ils sont là. Cependant il y a des philosophes qui ont prétendu que le lieu de l'enfer était sous le globe terrestre, mais à la surface de la partie de la terre qui nous est opposée. Ce sentiment paraît avoir été celui de saint Isidore quand il a dit (hab. in glos. ord. super illud Is. LX : *Non erit tibi amplius*) que le soleil et la lune s'arrêteront dans l'ordre où ils ont été créés, dans la crainte que les impies livrés aux supplices ne jouissent de leur lumière. Cette raison serait nulle, si l'on disait que l'enfer est au dedans de la terre. On a vu clairement (quest. XCI, art. 2) comment ces paroles pouvaient s'entendre. Pythagore a placé le lieu des peines dans une sphère de feu qu'il a supposée au milieu de tout l'univers, et il a appelé cette région la prison de Jupiter, comme Aristote le rapporte (*De cœlo et mundo,* lib. II, text. 73). Mais l'opinion qui s'accorde le mieux avec ce que dit l'Ecriture, c'est celle qui soutient qu'il est sous la terre.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole de Job : *Dieu le transportera hors du globe,* doit s'entendre du globe terrestre, c'est-à-dire de ce monde. Et c'est ainsi que l'entend saint Grégoire (*Mor.* lib. XIV, cap. 11) quand il dit : Car il est transporté hors du globe, lorsqu'à l'apparition du juge suprême, il est enlevé de ce monde où il s'est glorifié d'une manière perverse. On ne doit pas supposer que le globe signifie en cet endroit l'univers, comme si le lieu des peines était en dehors de l'univers entier.

Il faut répondre au *second,* que le feu est conservé éternellement dans ce lieu d'après l'ordre de la justice divine; quoique un élément ne puisse pas durer éternellement selon sa nature hors de son lieu, surtout pendant que l'état de la génération et de la corruption subsiste. Mais le feu aura en

cet endroit la plus grande force, parce que sa chaleur sera réunie de toutes parts, à cause du froid de la terre qui l'environne de tous les côtés.

Il faut répondre au *troisième*, que l'enfer aura toujours assez d'étendue pour recevoir les corps des damnés ; car l'enfer est compté (*Prov.* XXX) parmi les trois choses qu'on ne peut remplir. Il ne répugne pas non plus que la puissance divine ait réservé dans les entrailles de la terre une cavité si grande qu'elle puisse recevoir les corps de tous les damnés.

Il faut répondre au *quatrième*, que ces paroles : *On est tourmenté par les choses au moyen desquelles on pèche* ne s'appliquent nécessairement qu'aux principaux instruments du péché. Car, comme l'homme pèche dans son âme et dans son corps il sera puni dans l'un et l'autre. Mais il n'est pas nécessaire qu'on soit puni dans le même lieu qu'on a péché ; puisque le lieu que doivent occuper les damnés n'est pas le même que celui que doivent occuper les hommes à l'état d'épreuve. — Ou bien il faut dire que ces paroles s'entendent des peines que l'homme subit en cette vie ; selon que toute faute a sa peine qui lui est annexée, dans le sens que tout esprit déréglé est à lui-même sa peine, comme le dit saint Augustin (*Confess.* lib. I, cap. 12 in fin.).

QUESTION XCVIII.

DE LA VOLONTÉ ET DE L'INTELLECT DES DAMNÉS.

Nous devons ensuite nous occuper de ce qui appartient à la volonté et à l'intellect des damnés. A ce sujet il y a neuf questions à examiner : 1° Toute volonté des damnés est-elle mauvaise ? — 2° Se repentent-ils quelquefois des fautes qu'ils ont faites ? — 3° Voudraient-ils être anéantis plutôt que d'exister ? — 4° Voudraient-ils que les autres fussent damnés ? — 5° Les impies détestent-ils Dieu ? — 6° Peuvent-ils démériter ? — 7° Peuvent-ils faire usage de la science qu'ils ont acquise ? — 8° Pensent-ils quelquefois à Dieu ? — 9° Voient-ils la gloire des bienheureux ?

ARTICLE I. — TOUTE VOLONTÉ DES DAMNÉS EST-ELLE MAUVAISE ?

1. Il semble que toute volonté des damnés ne soit pas mauvaise. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4, lect. 19), les démons désirent le bon et le meilleur, c'est-à-dire l'existence, la vie et l'intelligence. Donc puisque les damnés ne sont pas d'une condition pire que les démons, il semble qu'ils puissent avoir aussi une volonté bonne.

2. Le mal, comme le dit saint Denis (ibid. lect. 22), est absolument involontaire. Donc si les damnés veulent quelque chose, ils le veulent selon qu'il est bon ou qu'il paraît tel. Et comme la volonté qui se rapporte par elle-même au bien est bonne, il s'ensuit que les damnés peuvent avoir une volonté bonne.

3. Il y aura des damnés qui ont eu avec eux pendant qu'ils étaient en ce monde certaines habitudes de vertus, comme les gentils qui ont eu des vertus morales. Or, les habitudes des vertus rendent la volonté louable. Donc cette volonté pourra exister dans quelques damnés.

Mais au *contraire*. La volonté obstinée ne peut jamais être tournée que vers le mal. Or, les damnés seront obstinés, comme les démons le sont aussi. Donc leur volonté ne pourra jamais être bonne.

Ce que la volonté des damnés est au mal, la volonté des bienheureux l'est au bien. Or, les bienheureux n'auront jamais la volonté mauvaise. Les damnés n'ont donc pas une volonté bonne.

CONCLUSION. — Quoique les damnés veuillent certain bien par leur volonté naturelle qu'ils conservent, cependant par là même qu'ils sont absolument détournés de

la fin dernière de la droite raison (d'où la bonté de la volonté doit procéder), il faut dire qu'il n'y a en eux aucune volonté bonne.

Il faut répondre que dans les damnés on peut considérer deux sortes de volonté, la volonté délibérative et la volonté naturelle. Leur volonté naturelle ne vient pas d'eux, mais de l'auteur de la nature qui a mis en eux cette inclination qu'on appelle volonté naturelle. Par conséquent puisqu'ils conservent leur nature, ils pourront aussi avoir une volonté naturelle qui sera bonne sous ce rapport. Mais leur volonté délibérative vient d'eux dans le sens qu'il est en leur pouvoir de se porter par l'affection vers une chose ou une autre. Cette volonté n'est que mauvaise en eux. Il en est ainsi parce qu'ils sont complétement détournés de la fin dernière de la volonté droite, et que la volonté ne peut être bonne qu'autant qu'elle se rapporte à cette fin. Ainsi quoiqu'ils veuillent quelque chose de bon, cependant ils ne le veulent pas convenablement, de manière qu'on puisse dire pour cela que leur volonté est bonne (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Denis s'entend de la volonté naturelle qui est une inclination de la nature à quelque chose de bon ; mais cette inclination naturelle est corrompue par leur malice, en ce que ce bien qu'ils désirent naturellement, ils l'appètent sous de mauvaises circonstances.

Il faut répondre au *second*, que le mal, comme tel, ne meut pas la volonté, mais en raison de ce qu'on le prend pour un bien, et c'est leur malice qui fait qu'ils regardent comme un bien ce qui est un mal. C'est pour cela que leur volonté est mauvaise.

Il faut répondre au *troisième*, que les habitudes des vertus morales ne restent pas dans l'âme séparée, parce que ces vertus la perfectionnent seulement pour la vie civile qui n'existera plus au delà de ce monde. Et quand même elles subsisteraient, elles ne passeraient pas à l'acte, parce qu'elles seraient enchaînées par l'obstination de l'âme.

ARTICLE II. — LES DAMNÉS SE REPENTENT-ILS DU MAL QU'ILS ONT FAIT?

1. Il semble que les damnés ne se repentent jamais des maux qu'ils ont faits. Car saint Bernard dit sur le Cantique des cantiques (hab. implic. lib. v *De consider.* cap. 12, et lib. *De grat. et de lib. arb.* cap. 9 ad fin.) que le damné veut toujours son iniquité qu'il a faite. Ils ne se repentent donc jamais du péché qu'ils ont commis.

2. Désirer n'avoir pas péché, c'est la marque d'une bonne volonté. Or, les damnés n'auront jamais la volonté bonne. Ils ne désireront donc jamais n'avoir pas péché, et par conséquent, etc.

3. D'après saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 4), la mort est aux hommes ce que la chute a été aux anges. Or, la volonté de l'ange est immuable d'après sa chute, de telle sorte qu'il ne peut renoncer au choix d'après lequel il a péché antérieurement. Les damnés ne peuvent donc pas se repentir des péchés qu'ils ont commis.

4. La perversité des damnés sera plus grande dans l'enfer que celle des pécheurs en ce monde. Or, en ce monde il y a des pécheurs qui ne se repentent pas des péchés qu'ils ont commis, soit à cause de l'aveuglement de leur esprit, comme les hérétiques, soit à cause de leur obstination, comme *ceux qui se réjouissent quand ils ont mal fait et qui triomphent au milieu de toutes les choses mauvaises* (*Prov.* II, 14). Donc, etc.

(1) Cette obstination de leur volonté dans le mal est ce qui rend leurs peines perpétuelles, et ce qui en explique l'éternité.

Mais au *contraire*. Il est dit des damnés (*Sap*. v, 3) *qu'ils font pénitence en eux-mêmes*.

Aristote dit (*Eth*. lib. iv, cap. 4) que les méchants sont remplis de repentir, car ils s'attristent ensuite de ce qui a été tout d'abord l'objet de leur joie. Puisque les damnés sont très-dépravés, ils se repentent donc beaucoup.

CONCLUSION. — Puisque les damnés ne haïssent jamais l'iniquité elle-même, et qu'ils ne détestent que la peine, ils ne se repentent pas absolument de l'iniquité qu'ils ont commise, mais ils ne s'en repentent que par accident.

Il faut répondre qu'on peut se repentir du péché de deux manières : par soi-même et par accident. Le pécheur qui se repent par lui-même, c'est celui qui a en horreur le péché, comme tel ; celui qui s'en repent par accident, c'est celui qui le hait en raison de quelque autre motif. Les méchants ne se repentiront donc pas, absolument parlant, de leurs péchés, parce qu'ils conserveront une volonté portée au mal ; mais ils s'en repentiront par accident, dans le sens qu'ils seront affligés de la peine qu'ils endureront pour le péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que les damnés veulent l'iniquité, mais ils repoussent la peine et par conséquent ils se repentent par accident de l'iniquité qu'ils ont commise.

Il faut répondre au *second*, que désirer n'avoir pas péché à cause de la honte de l'iniquité, c'est le fait d'une bonne volonté, mais ce sentiment n'existera pas dans les damnés.

Il faut répondre au *troisième*, que sans que leur volonté se modifie il peut se faire que les damnés se repentent de leurs péchés, car ils ne détesteront pas dans le péché ce qu'ils ont auparavant désiré, mais autre chose, c'est-à-dire la peine.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'en ce monde les hommes, quelle que soit leur obstination, se repentent de leurs péchés par accident, si on les punit à cause d'eux ; parce que, comme le dit saint Augustin (*Quæst*. lib. LXXXIII, q. 36), nous voyons les bêtes les plus féroces renoncer aux plus grandes jouissances par crainte.

ARTICLE III. — LES DAMNÉS VOUDRAIENT-ILS D'UNE VOLONTÉ DROITE ET DÉLIBÉRÉE ÊTRE ANÉANTIS ?

1. Il semble que les damnés ne puissent pas vouloir d'une volonté droite et délibérée être anéantis. Car saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. III, cap. 7) : Voyez combien il est bon d'exister ; car les heureux et les malheureux le veulent ; parce que c'est une plus grande chose d'être et d'être malheureux que de ne pas être absolument.

2. Saint Augustin raisonne ainsi (ibid. cap. 8) : La préférence suppose l'élection. Or, le néant n'est pas une chose qu'on puisse choisir, puisqu'il n'a aucune apparence de bien, attendu qu'il n'est rien. Le non-être ne peut donc pas être plus désirable pour les damnés que l'être.

3. Le plus grand mal c'est ce qu'on doit fuir davantage. Or, le non-être est le plus grand mal, puisqu'il détruit totalement le bien, de telle sorte qu'il n'en reste rien. On doit donc fuir le néant plutôt que la misère, et par conséquent, etc.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Apoc*. IX, 6) : *Dans ces jours-là les hommes désireront mourir et la mort s'éloignera d'eux*.

La misère des damnés surpasse toute la misère de ce monde. Or, pour échapper à la misère de ce monde, il y en a qui désirent la mort. D'où il est dit (*Eccli*. XLI, 3) : *O mort, que ta sentence est douce à l'homme pauvre,*

à qui les forces manquent, qui est dans la défaillance de l'âge, qui est accablé de soucis, sans espérance et qui perd patience dans ses maux. Donc à plus forte raison l'anéantissement est une chose que les damnés doivent vouloir d'une volonté délibérée.

CONCLUSION. — Les damnés ne voudraient pas leur anéantissement considéré en lui-même, parce que ce n'est pas une chose qu'on puisse désirer, mais ils peuvent le désirer selon qu'ils le considèrent comme le moyen de mettre un terme à leur existence pénible, ou à leur misère.

Il faut répondre que l'anéantissement peut être considéré de deux manières : 1° En lui-même. De la sorte il n'est désirable d'aucune manière; puisqu'il n'a rien de bon et qu'il n'est qu'une pure privation du bien. 2° On peut le considérer selon qu'il met un terme à une vie pénible ou à une misère quelconque. De cette manière il devient quelque chose de bon, parce que la délivrance du mal est un bien, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 1). Dans ce sens, pour les damnés il vaudrait mieux ne pas exister que d'être malheureux. C'est pour cela qu'il est dit (Matth. xxvi, 24) : *Il vaudrait mieux pour cet homme qu'il ne fût pas né;* et saint Jérôme sur ces paroles : *Maledicta dies in qua natus sum*, etc., dit (glos. Hier.) : Il vaut mieux ne pas être que d'être malheureux. Les damnés peuvent donc sous ce rapport préférer le néant d'après leur volonté délibérée.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Augustin doit signifier que le non-être ne peut être choisi par lui-même, mais par accident, c'est-à-dire selon qu'il met un terme à notre misère. Car quand on dit que tout le monde désire naturellement l'être et la vie, cela ne doit pas s'entendre de la vie mauvaise et corrompue, et de celle qui se passe dans la tristesse, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. ix, cap. 4), mais cela doit se prendre absolument.

Il faut répondre au *second*, que le non-être n'est pas éligible par lui-même, mais seulement par accident, comme nous l'avons dit (in corp. et ad 1).

Il faut répondre au *troisième*, que quoique le non-être soit le plus grand mal, selon qu'il prive de l'être; il est cependant très-bon selon qu'il délivre de la misère qui est le plus grand des maux, et c'est à ce titre qu'on le désire.

ARTICLE IV. — LES DAMNÉS QUI SONT DANS L'ENFER VOUDRAIENT-ILS QUE CEUX QUI SONT SAUVÉS FUSSENT DAMNÉS?

1. Il semble que les damnés qui sont dans l'enfer ne voudraient pas voir dans leur état ceux qui sont sauvés. Car il est dit du mauvais riche (Luc. xvi) qu'il priait pour ses frères, pour qu'ils ne vinssent pas dans *ce lieu de tourments*. Pour la même raison les autres damnés ne voudraient donc pas du moins que leurs amis charnels fussent damnés comme eux.

2. Les affections déréglées subsistent dans les damnés. Or, il y a des damnés qui ont aimé d'une manière déréglée des individus qui ne sont pas damnés. Ils ne voudraient donc pas leur mal et ce serait le vouloir que de les souhaiter damnés.

3. Les damnés ne désirent pas l'augmentation de leur peine. Or, s'il y en avait un plus grand nombre de damnés, leur peine serait plus grande, comme la multiplication des bienheureux ajoute aussi à leur joie. Les damnés ne voudraient donc pas que ceux qui sont sauvés fussent damnés.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles (Is. xiv) : *Surrexerunt de soliis*, la glose dit (ord. Hier.) : C'est une consolation pour les méchants que d'avoir beaucoup de compagnons d'infortune.

C'est surtout dans les damnés que règne l'envie. Ils gémissent donc de la félicité des bienheureux, et désirent leur damnation.

CONCLUSION. — Comme les bienheureux se réjouissent du bien de tout le monde à cause de leur charité parfaite, de même les damnés à cause de leur haine consommée se réjouissent des maux et s'affligent du bien, et par conséquent ils voudraient que tous les bons fussent damnés avec eux.

Il faut répondre que comme les bienheureux auront dans le ciel la charité la plus parfaite, de même il y aura dans les damnés la haine la plus consommée. Par conséquent, comme les saints se réjouiront de tous les biens, de même les impies s'en affligeront. C'est pour cela que la pensée de la félicité des saints les afflige profondément, et c'est pour cela qu'il est dit (Is. XXVI, 11) : *Qu'ils les voient et qu'ils soient confondus et jaloux du bonheur de votre peuple et que le feu dévore vos ennemis.* Ils voudraient donc que tous les bons fussent damnés.

Il faut répondre au *premier* argument, que les damnés seront si jaloux qu'ils porteront envie même à la gloire de leurs proches, lorsqu'ils se verront dans la plus affreuse misère; puisque cela arrive aussi en cette vie à mesure que l'envie se développe. Mais ils porteront cependant moins envie à leurs proches qu'aux autres ; et leur peine serait plus grande si tous leurs proches étaient damnés et les autres sauvés que s'il y en avait de leurs proches qui fussent sauvés. C'est ce qui a été cause que le riche a demandé que ses frères échappassent à la damnation. Car il savait qu'il y en avait qui y échapperaient; mais il aurait cependant aimé mieux que ses frères fussent damnés avec tous les autres.

Il faut répondre au *second*, que l'amour qui ne repose pas sur l'honnête se rompt facilement et surtout entre les méchants, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 4). Les damnés ne conserveront donc pas d'amitié pour ceux qu'ils ont dérégléement aimés. Mais leur volonté restera pervertie en ce qu'ils aimeront encore la cause de leur amour déréglé.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la peine de chacun soit augmentée par la multitude des damnés, cependant leur haine et leur envie seront si grandes, qu'ils aimeront mieux être tourmentés plus vivement avec un grand nombre que de l'être moins étant seuls.

ARTICLE V. — LES DAMNÉS HAISSENT-ILS DIEU ?

1. Il semble que les damnés ne haïssent pas Dieu. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4, part. I, lect. 5), le beau et le bon qui est la cause de toute bonté et de toute beauté est aimable pour tout le monde. Or, tel est Dieu. Il ne peut donc être haï de personne.

2. On ne peut haïr la bonté elle-même, comme on ne peut vouloir la malice elle-même: car le mal est absolument involontaire, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4, part. IV, lect. 22). Or, Dieu est la bonté elle-même. On ne peut donc le haïr.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* LXXIII, 23) : *L'orgueil de ceux qui te haïssent monte toujours.*

CONCLUSION.— Les damnés haïssent Dieu, parce qu'ils ne le voient pas en lui-même, mais dans l'effet de sa justice qui est pour eux un châtiment.

Il faut répondre que la volonté est mue par le bien ou le mal qui a été perçu. Or, Dieu est perçu de deux manières : en lui-même, comme le perçoivent les bienheureux qui le voient dans son essence; et par ses effets, comme nous le percevons et comme le perçoivent les damnés. En lui-même, puisqu'il est la bonté par essence, il ne peut déplaire à la volonté de qui que ce soit. Par conséquent, celui qui le voit dans son essence ne peut le

haïr. Mais il y a de ses effets qui répugnent à la volonté selon qu'ils lui sont contraires. Sous ce rapport on ne peut pas haïr Dieu en lui-même, mais en raison de ses effets. Les damnés qui perçoivent Dieu dans l'effet de sa justice, qui est leur châtiment, le haïssent donc, comme ils haïssent les peines qu'ils endurent.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Denis doit s'entendre de l'appétit naturel, qui est néanmoins perverti dans les damnés par le sentiment que leur volonté délibérée y ajoute, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.).

Il faut répondre au *second*, que cette raison serait concluante si les damnés voyaient Dieu en lui-même, selon qu'il est bon par essence.

ARTICLE VI. — LES DAMNÉS DÉMÉRITENT-ILS ?

1. Il semble que les damnés déméritent. Car les damnés ont une volonté mauvaise, comme il est dit (*Sent.* IV, dist. ult.). Or, ils ont démérité par la volonté mauvaise qu'ils ont eue ici-bas. Par conséquent, s'ils ne déméritent pas dans l'enfer, ils tirent donc un avantage de leur damnation.

2. Les damnés sont dans la même condition que les démons. Or, les démons ont démérité depuis leur chute. Ainsi Dieu a infligé une peine au serpent qui porta l'homme au péché, comme on le voit (*Gen.* III). Les damnés déméritent donc aussi.

3. L'acte déréglé qui provient du libre arbitre n'en serait pas moins déméritoire, quand il serait nécessité par une chose dont on aurait été l'auteur. Ainsi celui qui s'enivre mérite une double amende, s'il vient à commettre une faute par suite de son ivresse, comme on le voit (*Eth.* lib. III, cap. 5). Or, les damnés ont été la cause de leur propre obstination par laquelle ils se sont mis dans la nécessité de pécher. Donc, puisque leur acte déréglé vient du libre arbitre, il n'en est pas moins déméritoire.

Mais au *contraire*. La peine se distingue par opposition à la faute. Or, la volonté perverse dans les damnés provient de leur obstination qui est leur peine. Donc cette volonté perverse n'est pas en eux la faute par laquelle ils déméritent.

Après le dernier terme il n'y a plus de mouvement ou de progrès soit en bien, soit en mal. Or, les damnés parviendront surtout après le jugement au dernier terme de leur damnation; parce qu'alors les deux cités seront à leur fin, comme le dit saint Augustin (in *Ench.* cap. 111). Après le jour du jugement, les damnés ne démériteront donc pas par leur volonté perverse, parce qu'alors leur damnation s'accroîtrait.

CONCLUSION. — Puisque le mérite et le démérite ont pour but un bien ou un mal qu'on doit obtenir, les bons ne mériteront plus (parce que la bonne volonté ne sera pas en eux un mérite, mais une récompense), et les méchants ne démériteront pas non plus, parce que leur volonté mauvaise ne sera pas un démérite, mais une peine.

Il faut répondre qu'à l'égard des damnés il faut distinguer ce qui aura lieu avant le jugement et après. Car tous avouent généralement qu'après le jour du jugement il n'y aura plus ni mérite, ni démérite. Et il en est ainsi, parce que le mérite ou le démérite se rapporte à un bien ou à un mal qu'on doit avoir ultérieurement. Mais après le jour du jugement, la consommation des bons et des méchants sera si parfaite qu'il n'y aura plus rien à ajouter ni en bien, ni en mal. La bonne volonté dans les bienheureux ne sera donc plus un mérite, mais une récompense; et la volonté mauvaise ne sera plus dans les damnés un démérite, mais seulement une peine. Car les opérations des vertus existent principalement dans la félicité, et leurs contraires existent surtout dans la misère, comme le dit

Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 9 et 10). — Cependant il y en a qui disent qu'avant le jour du jugement les bienheureux méritent et que les damnés déméritent. Mais cela ne peut être par rapport à la récompense essentielle ou à la peine principale, puisque sous ce rapport les uns et les autres sont arrivés au terme. Cependant cela peut être relativement à la récompense accidentelle ou à la peine secondaire, qui peuvent s'accroître jusqu'au jour du jugement (1). C'est ce qui a lieu principalement dans les démons ou les bons anges, dont l'office mène les uns au salut, ce qui ajoute à la joie des anges bienheureux, et les autres à la damnation, ce qui augmente la peine des démons.

Il faut répondre au *premier* argument, que c'est la plus grande infortune d'être arrivé au dernier des maux ; d'où il résulte que les damnés ne peuvent plus démériter. Il est donc évident qu'ils ne tirent aucun avantage de leur péché.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'appartient pas à l'office des hommes qui sont damnés d'en entraîner d'autres dans l'enfer, comme cela appartient à l'office des démons, ce qui fait qu'ils déméritent quant à la peine secondaire.

Il faut répondre au *troisième*, que les actes ne cessent pas d'être déméritoires, parce que l'on est dans la nécessité de pécher, mais parce qu'on est parvenu au dernier des maux. — Cependant la nécessité de pécher dont nous sommes la cause excuse du péché, selon qu'elle est une nécessité ; parce qu'il faut que tout péché soit volontaire, mais ce qui fait qu'elle n'excuse pas, c'est qu'elle provient d'une volonté antérieure ; et par conséquent tout le démérite de la faute qui suit paraît se rapporter à la faute première.

ARTICLE VII. — LES DAMNÉS PEUVENT-ILS FAIRE USAGE DE LA CONNAISSANCE QU'ILS ONT EUE EN CE MONDE (2) ?

1. Il semble que les damnés ne puissent faire usage de la connaissance qu'ils ont eue en ce monde. Car on trouve dans l'étude de la science la plus grande jouissance. Or, il ne doit point y avoir de jouissance en eux. Ils ne pourront donc pas faire usage de la science qu'ils ont possédée auparavant d'après certaines études.

2. Les damnés éprouvent de plus grandes peines que les peines de ce monde. Or, dans ce monde, quand on est en proie aux plus grands tourments, on ne peut s'appliquer aux conséquences spéculatives, en faisant abstraction des peines qu'on endure. On le peut donc beaucoup moins en enfer.

3. Les damnés sont soumis au temps. Or, l'étendue du temps est une cause d'oubli, comme on le voit (*Phys.* lib. IV, text. 128). Donc les damnés oublieront ce qu'ils ont su ici-bas.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit au mauvais riche (Luc. XVI, 25) : *Rappelez-vous que vous avez reçu des biens dans votre vie*, etc. Ils auront donc présent à l'esprit ce qu'ils ont su ici-bas.

Les espèces intelligibles subsistent dans l'âme séparée, comme nous l'avons dit (quest. LXX, art. 2 ad 3, et part. I, quest. LXXXIX, art. 5 et 6). Si

(1) Saint Thomas a rétracté, du moins tacitement, cette opinion. Car il a enseigné plus tard positivement qu'après la mort il n'y avait plus ni mérite, ni démérite pour les bienheureux et pour les damnés. (Cf. part. I, quest. LXII, art. 9 ad 3, et 2 2, quest. XIII, art. 4 ad 2.)

(2) Sur cette question voyez ce qu'a dit saint Thomas (part. I, quest. LXXXIX, et *De anima*, Act. XV in fin. corp. art. 17 ad 7 et 8, art. 18 in fin. corp. et in resp. ad 2 et art. 20, et *De verit.* quest. XIX, art. 1 in fin. corp.).

donc ils ne pouvaient pas en faire usage, elles subsisteraient inutilement en eux.

CONCLUSION. — **Les damnés auront présentes à l'esprit les choses qu'ils ont sues, de manière qu'elles soient pour eux une cause de tristesse et non de joie.**

Il faut répondre que, comme en raison de la béatitude parfaite des saints, il n'y aura rien en eux qui ne soit un motif de joie; de même il n'y aura rien dans les damnés qui ne soit pour eux un motif et une cause de tristesse, et pour que leur misère soit consommée, ils ne manqueront d'aucune des choses qui puisse les rendre tristes. Or, la pensée de certaines choses que l'on connaît produit la joie sous un rapport, soit de la part des choses connues en raison de ce qu'on les aime, soit de la part de la connaissance elle-même, selon qu'on considère son imperfection; comme quand on observe que l'on n'a pas la connaissance d'une chose qu'on désirerait connaître parfaitement. Ainsi donc les damnés penseront actuellement aux choses qu'ils ont sues auparavant, et ces choses seront pour eux un motif de tristesse et non une cause de délectation. Car ils penseront aux maux qu'ils ont faits et qui les ont fait damner et aux biens agréables qu'ils ont perdus, et ils seront tourmentés par ces deux choses. Ils seront aussi tourmentés parce qu'ils considéreront que la connaissance qu'ils ont eue des choses spirituelles, est imparfaite, et qu'ils ont perdu sa perfection souveraine qu'ils pouvaient acquérir.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'étude de la science soit agréable par elle-même; cependant elle peut être par accident une cause de tristesse, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*), et c'est ainsi qu'il en sera pour les damnés.

Il faut répondre au *second*, que dans ce monde l'âme est unie à un corps corruptible; ce qui fait que l'âme est empêchée de réfléchir par les afflictions corporelles; mais dans la vie future l'âme ne sera pas ainsi l'esclave du corps, et quelles que soient les peines qu'endure ce dernier, l'âme verra néanmoins toujours avec vérité les choses qui pourront être pour elle une cause de chagrin.

Il faut répondre au *troisième*, que le temps est une cause d'oubli par accident, selon que le mouvement dont il est la mesure est la cause du changement. Mais après le jour du jugement, le mouvement du ciel n'existera plus. On ne pourra donc pas oublier, quel que soit le temps qui s'écoule. D'ailleurs, avant le jour du jugement, l'âme séparée n'est pas non plus changée à l'égard de ses dispositions par le mouvement du ciel.

ARTICLE VIII. — LES DAMNÉS PENSERONT-ILS A DIEU QUELQUEFOIS?

1. Il semble que les damnés penseront à Dieu quelquefois. Car on ne peut haïr en acte que la chose à laquelle on pense. Or, les damnés haïront Dieu, comme on le voit (*Sent.* IV, dist. ult.). Ils penseront donc à lui quelquefois.

2. Les damnés auront le remords de la conscience. Or, la conscience éprouve des remords à l'égard de ce que l'on a fait contre Dieu. Ils penseront donc à Dieu quelquefois.

Mais au *contraire*. La pensée la plus parfaite de l'homme c'est celle qui a Dieu pour objet. Or, les damnés seront dans l'état le plus imparfait. Ils ne penseront donc pas à Dieu.

CONCLUSION. — **Les damnés ne peuvent d'aucune manière penser à Dieu en lui-même, c'est-à-dire selon qu'il est le principe de la bonté, mais ils y penseront par accident, c'est-à-dire par rapport à ses effets selon qu'il les punit ou qu'il produit quelque chose de semblable.**

Il faut répondre que l'on peut considérer Dieu de deux manières : 1° en lui-même et selon ce qui lui est propre, c'est-à-dire selon qu'il est le principe de la bonté de tout être. On ne peut y penser ainsi d'aucune manière sans plaisir; par conséquent les damnés n'y penseront pas. 2° On peut y penser selon ce qui lui est pour ainsi dire accidentel, c'est-à-dire dans ses effets, comme les punitions qu'il inflige ou d'autres choses semblables. La pensée de Dieu, considérée de la sorte, peut inspirer de la tristesse, et c'est ainsi que les damnés y penseront.

Il faut répondre au *premier* argument, que les damnés ne haïssent Dieu qu'en raison de ses punitions et de la défense de ce qui est conforme à leur volonté mauvaise. Ils ne le considéreront donc qu'en tant qu'il est l'auteur de ces punitions et de ces défenses.

La réponse au *second* argument est par là même évidente; parce que la conscience n'a de remords au sujet du péché que parce qu'il est contraire au précepte divin.

ARTICLE IX. — LES DAMNÉS VOIENT-ILS LA GLOIRE DES BIENHEUREUX?

1. Il semble que les damnés ne voient pas la gloire des bienheureux. Car la gloire des bienheureux est plus éloignée d'eux que les choses qui se passent en ce monde. Or, ils ne voient pas ce qui nous concerne; d'où saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XII, cap. 14) sur ces paroles de Job : *Sive fuerint nobiles filii ejus,* etc. : Comme ceux qui vivent encore ignorent en quel lieu sont les âmes des morts; de même les morts qui ont vécu corporellement ignorent comment se passe la vie de ceux qui sont sur la terre. Ils peuvent donc beaucoup moins voir la gloire des bienheureux.

2. Ce qui est accordé aux saints ici-bas comme une grande faveur ne sera jamais accordé aux damnés. Or, il a été accordé à saint Paul comme une grande faveur de voir cette vie dans laquelle les saints vivent éternellement avec Dieu, comme on le voit (II. *Cor.* XII) d'après la glose. Les damnés ne verront donc pas la gloire des saints.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Luc. XVI) que le riche qui était dans les tourments vit Abraham et Lazare dans son sein.

CONCLUSION. — Les damnés avant le jour du jugement voient les bons dans la gloire, mais après le jour du jugement ils seront privés de la vue des bienheureux.

Il faut répondre que les damnés, avant le jour du jugement, verront les bienheureux dans la gloire, non de manière à connaître ce qu'est leur gloire, mais ils sauront seulement qu'elle est inestimable, et ils en seront troublés, soit parce que l'envie les affligera de leur félicité, soit parce qu'ils l'ont perdue eux-mêmes. D'où il est dit des impies (*Sap.* V, 2) : *En voyant la gloire des élus ils seront frappés d'une frayeur horrible.* Mais après le jour du jugement ils seront absolument privés de la vision des bienheureux; cependant leur peine n'en sera pas diminuée, mais elle sera plutôt augmentée, parce qu'ils auront le souvenir de la gloire des bienheureux qu'ils auront vue dans le jugement ou avant, et ce sera pour eux un tourment. Ils seront en outre affligés de ce qu'ils verront qu'ils sont jugés indignes de jouir de la gloire que les saints méritent de posséder.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses qui se passent en cette vie n'affligeraient pas autant les damnés dans l'enfer, s'ils les voyaient, que la vue qu'ils ont de la gloire des saints. C'est pour cela qu'on ne leur montre pas ce qui se passe sur la terre, comme la gloire des saints, quoique parmi les choses d'ici-bas on leur montre aussi celles qui peuvent leur causer de la tristesse.

Il faut répondre au *second*, que saint Paul a vu cette vie dans laquelle

les saints vivent avec Dieu, en l'éprouvant et en espérant qu'il en jouira plus parfaitement plus tard, ce qui n'est pas accordé aux damnés. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

QUESTION XCIX.

DE LA MISÉRICORDE ET DE LA JUSTICE DE DIEU PAR RAPPORT AUX DAMNÉS (1).

Nous devons ensuite nous occuper de la justice et de la miséricorde de Dieu par rapport aux damnés. A cet égard cinq questions se présentent : 1° La peine éternelle est-elle infligée aux pécheurs d'après la justice divine ? — 2° La miséricorde divine mettra-t-elle un terme à la peine des hommes et des démons ? — 3° La peine des hommes du moins aura-t-elle un terme ? — 4° La peine des chrétiens du moins en aura-t-elle un ? — 5° La peine de ceux qui ont fait des œuvres de miséricorde cessera-t-elle ?

ARTICLE I. — LA JUSTICE DIVINE INFLIGE-T-ELLE UNE PEINE ÉTERNELLE AUX PÉCHEURS ?

1. Il semble que la justice divine n'inflige pas une peine éternelle aux pécheurs. Car la peine ne doit pas excéder la faute (*Deut.* xxv, 2). *La mesure des coups sera proportionnée à l'étendue des fautes.* Or, la faute est temporelle. La peine ne doit donc pas être éternelle.

2. De deux péchés mortels l'un est plus grand que l'autre. L'un doit donc être puni par une peine plus grande que l'autre. Et comme il n'y a aucune peine plus grande que la peine éternelle, puisqu'elle est infinie, la peine éternelle n'est pas due à tout péché mortel ; et si elle n'est pas due à l'un, elle n'est due à aucun, puisque leur distance n'est pas infinie.

3. La peine n'est infligée par un juste juge que pour qu'on se corrige. D'où il est dit (*Eth.* lib. II, cap. 3) que les peines sont des médecines. Or, que les impies soient punis éternellement, ce n'est pas une chose qui serve à leur correction ni à celle des autres, puisqu'alors il ne doit plus y avoir personne qui puisse être corrigé par là. La justice divine n'inflige donc pas une peine éternelle pour les péchés.

4. Toutes les choses qu'on ne veut pas pour elles-mêmes on ne les veut que dans un intérêt quelconque. Or, Dieu ne veut pas les peines pour elles-mêmes, car il ne s'y délecte pas. Donc puisqu'il n'y a aucun avantage à retirer de la perpétuité des peines, il semble qu'on ne doive pas infliger ce châtiment au péché.

5. Rien de ce qui existe par accident n'est perpétuel, comme on le dit (*De cœlo et mundo*, lib. I, text. 15, et lib. II, text. 18). Or, la peine s'applique à des choses qui existent par accident, puisqu'elle est contre nature. Elle ne peut donc pas être perpétuelle.

6. La justice de Dieu paraît demander que les pécheurs soient réduits au néant : car par l'ingratitude on mérite de perdre les bienfaits qu'on a reçus. Or, l'être est un des bienfaits que Dieu nous a donnés. Il semble donc juste que le pécheur qui est ingrat envers Dieu perde l'être lui-même. Si les pécheurs sont réduits au néant, leur peine ne peut être perpétuelle. Par conséquent il ne semble pas conforme à la justice divine que les pécheurs soient perpétuellement punis.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Matth. xxv, 46) : *Ils iront*, c'est-à-dire les pécheurs iront *au supplice éternel.*

Ce que la récompense est au mérite la peine l'est à la faute. Or, d'après

(1) Il est de foi que les peines des damnés seront éternelles de telle sorte qu'elles ne doivent jamais avoir de fin.

la justice divine, une récompense éternelle est due au mérite temporel (Joan. VI, 40 : *Quiconque voit le Fils et croit en lui a la vie éternelle.* Une peine éternelle est donc due aussi à une faute temporelle d'après la justice divine.

D'après Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 5), la peine est déterminée d'après la dignité de celui contre lequel on pèche : ainsi celui qui donne un soufflet à un prince mérite une peine plus grande que celui qui frappe une autre personne. Or, quiconque pèche mortellement pèche contre Dieu dont il transgresse les préceptes et dont il distribue les honneurs à un autre, en plaçant dans un autre sa fin. Et comme la majesté de Dieu est infinie, il s'ensuit que celui qui pèche mortellement mérite une peine infinie, et par conséquent il semble qu'il soit juste d'être puni perpétuellement pour un péché mortel.

CONCLUSION. — Puisque les pécheurs pechent contre Dieu qui est éternel, il est convenable que la justice divine leur inflige une peine éternelle.

Il faut répondre que la peine ayant une double gravité selon l'intensité de sa violence et selon la durée de son temps, l'étendue de la peine répond à l'étendue de la faute selon l'intensité de sa violence, de telle sorte que celui qui a commis la faute la plus grave doit subir la peine la plus violente. D'où il est dit (*Apoc.* XVIII, 7) : *Tourmentez-le et affligez-le en proportion de ce qu'il se sera glorifié et qu'il aura vécu dans les délices.* Mais la durée de la peine ne répond pas à la durée de la faute, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei.* lib. XXI, cap. 11). Car l'adultère que l'on commet en un instant n'est pas puni par une peine d'un moment, même d'après les lois humaines. La durée de la peine se rapporte plutôt à la disposition du pécheur. Car quelquefois celui qui pèche dans une cité mérite par son crime d'être absolument repoussé de la société des citoyens, soit par un exil perpétuel, soit par la mort. Quelquefois on ne mérite pas d'être absolument exclu de la société des citoyens. C'est pourquoi pour qu'il puisse convenablement être membre de la cité, sa peine est prolongée ou raccourcie selon que sa guérison l'exige, pour qu'il puisse vivre convenablement et pacifiquement dans l'Etat. De même, d'après la justice divine, le péché rend celui qui le commet digne d'être absolument séparé de la cité de Dieu ; et cet effet est produit par tout péché par lequel on blesse le charité, qui est le lien qui unit cette cité. C'est pour cela que pour un péché mortel qui est contraire à la charité, on est à jamais exclu de la société des saints et condamné à une peine éternelle. Car, comme le dit saint Augustin (in lib. prædict. ibid. à med.), pour ce qui est de cette cité mortelle, les hommes en sont exclus par le supplice de la première mort; mais pour ce qui est de cette cité immortelle, ils en sont retranchés par le supplice de la seconde mort. Si le châtiment qu'inflige la cité terrestre n'est pas réputé éternel, cela n'a lieu que par accident, soit parce que l'homme ne subsiste pas perpétuellement, soit parce que la cité elle-même vient à défaillir. Par conséquent si l'homme vivait perpétuellement, la peine de l'exil et de la servitude que la loi humaine inflige subsisterait perpétuellement en lui. Mais pour ceux qui pèchent de telle façon qu'ils ne méritent pas d'être retranchés totalement de la cité sainte, comme ceux qui font des fautes vénielles, leur peine sera d'autant plus courte ou plus longue qu'ils auront plus ou moins besoin d'être purifiés, selon que ces péchés se sont attachés à eux plus ou moins ; ce que la justice divine observe dans les peines de ce monde et du purgatoire. — Il y a encore d'autres raisons que les Pères ont données pour faire voir que l'on est à juste titre puni d'une peine éternelle pour un péché

temporel. La première, c'est qu'en méprisant la vie éternelle on pèche contre le bien éternel. C'est aussi ce que dit saint Augustin (in prædict. lib. cap. 12 à princ.). Il s'est rendu digne d'une peine éternelle celui qui a détruit en lui un bien qui pouvait être éternel. Une autre raison c'est que l'homme a péché dans son éternité. D'où saint Grégoire dit (*Dialog.* IV, cap. 44) : Il appartient à la grande justice du juge que ceux qui n'ont jamais voulu être sans péché en ce monde ne soient jamais sans supplice. Et si l'on objecte qu'il y en a qui pèchent mortellement et qui se proposent de mener une vie meilleure, et que par conséquent d'après ce raisonnement ils n'auraient pas mérité le supplice éternel, il faut répondre, d'après quelques-uns, que saint Grégoire parle de la volonté que l'œuvre manifeste. Car celui qui tombe dans le péché mortel par sa volonté propre se met dans un état dont il ne peut sortir qu'autant que Dieu vient à son aide. Ainsi par là même qu'il veut pécher, il veut conséquemment rester perpétuellement dans le péché. Car l'homme est *un esprit qui va*, c'est-à-dire qui se jette dans le péché et *qui n'en revient pas* par lui-même (*Ps.* LXXVII, 39). C'est ainsi que dans le cas où on se jetterait dans une fosse d'où l'on ne pourrait sortir à moins qu'on ne fût aidé, on pourrait dire qu'on a voulu y rester éternellement, quelles que soient d'ailleurs les autres pensées qu'on ait pu avoir. Ou bien on peut dire et avec plus de raison que par là même qu'on pèche mortellement on met sa fin dans la créature. Et comme la vie entière se rapporte à la fin, on rapporte par là même sa vie entière à ce péché, et on voudrait y rester perpétuellement, s'il était impuni. C'est ce que dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXIV, cap. 16) sur ces paroles (Job, XLI : *Æstimabit abyssum quasi senescentem*) : Les pécheurs ont mis un terme à leur péché, parce qu'il y en a eu un à leur vie ; et ils auraient voulu vivre sans fin, pour pouvoir rester sans fin attachés à leurs iniquités, car ils désirent plus vivement le péché que la vie. On peut encore donner une autre raison pour laquelle la peine du péché mortel est éternelle ; c'est que par cette faute on pèche contre Dieu qui est infini. Par conséquent puisque la peine ne peut être infinie en intensité, parce que la créature n'est pas capable d'une qualité infinie, il est nécessaire qu'elle soit au moins infinie en durée. Il y a encore une quatrième raison qui revient au même : c'est que la faute subsiste éternellement, puisque la faute ne peut être remise sans la grâce que l'homme ne peut acquérir après la mort, et que la peine ne doit pas cesser tant que la faute subsiste.

Il faut répondre au *premier* argument, que la peine ne doit pas être égale à la faute selon l'étendue de la durée, comme on le voit d'après l'application des lois humaines elles-mêmes. — Ou bien il faut dire, comme le fait saint Grégoire (lib. *Dialog.* cap. 44, ant. med.), que quoique la faute soit temporelle d'après l'acte, elle est cependant éternelle d'après la volonté.

Il faut répondre au *second*, que l'étendue de la peine répond à la gravité du péché d'après l'intensité. C'est pourquoi les péchés mortels inégaux auront des peines inégales en intensité, mais égales en durée.

Il faut répondre au *troisième*, que les peines qui sont infligées à ceux qui ne sont pas absolument exclus de la société ont pour but leur correction ; au lieu que les peines qui retranchent absolument les individus de la société ne se rapportent pas à cette fin. Mais elles peuvent avoir pour but la conservation et la tranquillité des autres citoyens qui restent dans l'Etat. Ainsi la damnation éternelle des impies a pour fin la correction de ceux qui sont maintenant dans l'Eglise ; car les peines corrigent non-seulement quand on les inflige, mais encore quand on les détermine.

Il faut répondre au *quatrième*, que les peines des impies qui doivent durer éternellement ne seront pas absolument inutiles ; car elles servent à deux fins : 1° à faire observer en elles la justice divine qui est agréable à Dieu par elle-même. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Dial.* lib. IV, cap. 44) : Dieu tout-puissant ne prend pas plaisir au tourment des malheureux, parce qu'il est bon ; mais sa vengeance n'est jamais satisfaite à l'égard des impies, parce qu'il est juste. 2° Elles sont utiles en ce que les justes s'en réjouissent, lorsqu'ils contemplent en elles la justice de Dieu et qu'ils reconnaissent qu'ils ont échappé à ces peines. D'où il est dit (*Ps.* LVII, 11) : *Le juste se réjouira quand il verra la vengeance*, et ailleurs (Is. LXVI, 24) : *Les impies seront là pour la satisfaction de la vue*, c'est-à-dire pour satisfaire les saints, comme le dit la glose (interl. et ord.). C'est la pensée de saint Grégoire qui dit (*Dial.* IV, loc. cit.) : Tous les méchants condamnés au supplice éternel seront punis pour leur iniquité et cependant ils y brûleront encore pour une autre fin ; par exemple, pour que tous les justes voient en Dieu la joie qu'ils goûtent et qu'ils jugent d'après ces peines les supplices qu'ils ont évités : de telle sorte qu'ils se sentent d'autant plus redevables à la grâce divine dans l'éternité, qu'ils voient mieux les maux dont ils ont triomphé par son aide.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoique la peine réponde à l'âme par accident, cependant elle répond par elle-même à l'âme souillée par le péché. Et parce que le péché subsistera en elle perpétuellement, il s'ensuit que la peine sera perpétuelle aussi.

Il faut répondre au *sixième*, que la peine répond à la faute, à proprement parler, selon le déréglement qui se trouve en elle et non selon la dignité de celui contre lequel on pèche ; parce que dans ce cas une peine infinie en intensité répondrait à tout péché quel qu'il soit. Ainsi, quoiqu'on mérite de perdre l'être par là même qu'on pèche contre Dieu qui est l'auteur de l'être, cependant si l'on considère le déréglement de l'acte lui-même il ne mérite pas la perte de l'être, parce que l'être est présupposé pour le mérite et le démérite, et qu'il n'est ni détruit ni corrompu par le déréglement du péché. C'est pourquoi la peine due à une faute ne peut être la privation de l'être.

ARTICLE II. — LA MISÉRICORDE DIVINE METTRA-T-ELLE UN TERME A LA PEINE DES DAMNÉS, DES HOMMES AUSSI BIEN QUE DES DÉMONS (1) ?

1. Il semble que la miséricorde divine mette un terme à toute la peine des hommes aussi bien que des démons. *Vous avez pitié de tous, Seigneur, parce que vous pouvez tout* (*Sap.* XI, 24). Or, entre tous les êtres on comprend les démons, qui sont des créatures de Dieu. La peine des démons eux-mêmes sera donc limitée.

2. Il est dit (*Rom.* XI, 32) : *Dieu a tout compris sous le péché pour avoir pitié de tout le monde.* Or, Dieu a enfermé les démons sous le péché, c'est-à-dire il a permis qu'ils y fussent enfermés. Il semble donc qu'il aura aussi un jour pitié des démons.

3. Comme le dit saint Anselme (*Cur Deus homo*, lib. II, cap. 4) : Il n'est pas juste que Dieu laisse absolument périr la créature qu'il a faite pour la béatitude. Il semble donc, puisque toute créature raisonnable a été créée pour la béatitude, qu'il n'est pas juste qu'il permette qu'elle périsse entièrement.

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur d'Origène qui prétendait que les damnés et les impies seraient un jour délivrés de leurs peines par la miséricorde divine, ce qui est contraire à la foi catholique.

Mais le *contraire* c'est ce qui est dit (Matth. xxv, 41) : *Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au diable et à ses anges.* Ils seront donc punis éternellement.

Comme les bons anges sont devenus bienheureux en se tournant vers Dieu ; de même les mauvais anges sont devenus malheureux en se détournant de lui. Si donc le malheur des mauvais anges vient à finir un jour, la béatitude des bons aura aussi une fin ; ce qui répugne.

CONCLUSION. — La miséricorde divine ne mettra un terme à aucune peine des hommes et des démons, soit d'après le témoignage de l'Ecriture, soit parce que d'une part la miséricorde divine s'étendrait trop loin et que de l'autre elle serait trop resserrée.

Il faut répondre que comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xxi, cap. 17 et 23) : Ce fut l'erreur d'Origène de croire qu'un jour la miséricorde de Dieu délivrerait les démons de leurs peines. Mais cette erreur a été condamnée par l'Eglise pour deux raisons : 1° Parce qu'elle est manifestement contraire à l'autorité de l'Ecriture qui s'exprime ainsi (*Apoc.* xx, 9) : *Le diable qui les séduisit fut jeté dans un étang de feu et de soufre, où la bête et les faux prophètes seront tourmentés jour et nuit dans les siècles des siècles.* Par ces paroles l'Ecriture a coutume de désigner l'éternité. 2° Parce que d'une part elle donnait trop d'extension à la miséricorde de Dieu, et que de l'autre elle la resserrait trop. Car il semble que c'est la même raison qui fait que les bons anges subsistent dans la béatitude éternelle, et que les mauvais anges sont éternellement punis. Par conséquent tout en supposant que les démons et les âmes des damnés devront être un jour délivrés de leur peine, il supposait de même que les anges et les âmes des bienheureux devront être un jour précipités de la béatitude dans les misères de cette vie.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu a pitié de tout le monde autant qu'il est en lui. Mais parce que sa miséricorde est réglée par sa sagesse, il s'ensuit qu'elle ne s'étend pas à ceux qui s'en sont rendus indignes, comme les démons et les damnés qui sont obstinés dans leur malice. Cependant on peut dire que la miséricorde s'exerce aussi sur eux, en ce qu'ils sont punis moins qu'ils le méritent, mais non en raison de ce qu'ils sont totalement délivrés de leur peine.

Il faut répondre au *second*, que cette répartition doit s'entendre de chaque genre d'individus et non de tous les individus de chaque genre, de manière que ce passage s'applique aux hommes tels qu'ils sont ici-bas. Car Dieu a eu pitié des Juifs et des gentils, mais il n'a pas eu pitié de tous les Juifs et de tous les gentils.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Anselme veut dire que cela n'est pas juste par rapport à ce qui convient à la bonté divine, et il parle de la créature selon son genre. Car il ne convient pas à la bonté divine qu'un genre tout entier de créature n'atteigne pas la fin pour laquelle il a été fait. Ainsi il n'est pas convenable que tous les hommes ou que tous les anges soient damnés. Mais rien n'empêche que parmi les hommes ou les anges il y en ait qui périssent éternellement ; parce que ce que la volonté divine avait en vue s'accomplit dans les autres qui sont sauvés.

ARTICLE III. — LA MISÉRICORDE DIVINE SOUFFRIRA-T-ELLE QUE LES HOMMES SOIENT PUNIS ÉTERNELLEMENT (1) ?

1. Il semble que la miséricorde divine ne souffre pas du moins que les hom-

(1) D'après saint Thomas et la doctrine des thomistes il n'y aura pas de mitigation dans les

mes soient punis éternellement. Car il est dit (*Gen.* VI, 3) : *Mon esprit ne demeurera pas éternellement dans l'homme, parce qu'il est chair*, et le mot esprit se prend dans cet endroit pour l'indignation, comme l'observe la glose (interl.). Donc puisque l'indignation de Dieu n'est rien autre chose que son châtiment, l'homme ne sera pas puni éternellement.

2. La charité des saints ici-bas fait qu'ils prient pour leurs ennemis. Comme ils auront alors une charité plus parfaite, ils prieront donc pour leurs ennemis qui seront damnés. Et leurs prières ne pouvant pas être vaines, puisqu'ils sont très-agréables à Dieu, il s'ensuit qu'elles obtiendront de la miséricorde divine que les damnés soient un jour délivrés de leur peine.

3. La prédiction que Dieu a faite de l'éternité de la peine des damnés appartient à la prophétie comminatoire. Or, cette prophétie ne s'accomplit pas toujours ; ce qui est évident d'après ces paroles de Jonas (Jon. III) au sujet de la ruine de Ninive qui ne fut pas renversée, comme l'avait prédit ce prophète qui en fut contristé. Il semble donc que la menace de la peine éternelle sera beaucoup plutôt commuée par la miséricorde divine en une sentence plus douce, puisqu'elle ne pourra attrister personne et qu'elle sera au contraire pour tous un sujet de joie.

4. C'est aussi ce que démontrent ces paroles (*Ps.* LXXVI, 8) : *Dieu sera-t-il irrité éternellement ?* Or, la colère de Dieu est sa punition. Donc, etc.

5. Sur ces paroles (Is. XIV) : *Tu autem projectus es*, etc., la glose dit (interl.) : Et quand toutes les âmes auraient un jour du repos, tu n'en auras jamais; et elle parle du diable. Il semble donc que toutes les âmes humaines seront un jour délivrées de leurs peines.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit tout à la fois des élus et des réprouvés (Matth. XXV, 46) : *Ceux-ci iront au supplice éternel, tandis que les justes iront à la vie éternelle*. Or, il répugne de supposer que la vie des justes ait un jour un terme. Il répugne donc aussi de supposer que le supplice des réprouvés ait une fin.

Comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. II, cap. 4) : La mort est aux hommes ce que la chute est aux anges. Or, les anges n'ont pu être relevés après leur chute. Les hommes ne pourront donc pas l'être après leur mort, et par conséquent le supplice des réprouvés n'aura jamais de terme.

CONCLUSION. — Puisque les hommes qui meurent sans la charité sont obstinés dans leur malice de la même manière que les démons, la peine de l'enfer sera perpétuelle pour les uns comme pour les autres.

Il faut répondre que comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXI, cap. 17 et 18) : Il y en a qui se sont écartés de l'erreur d'Origène en prétendant que les démons seront punis éternellement, mais que tous les hommes seront un jour délivrés de leur peine, même les infidèles. Mais cette supposition est absolument déraisonnable. Car comme les démons sont obstinés dans leur malice et qu'ils doivent être pour ce motif perpétuellement punis ; ainsi il en est des âmes des hommes qui meurent sans la charité, puisque la mort est aux hommes ce que la chute est aux anges, suivant la pensée de saint Jean Damascène.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage doit s'entendre de l'homme selon son genre ; parce que l'indignation de Dieu a été un jour éloignée du genre humain par l'avénement du Christ. Mais ceux qui n'ont pas voulu rester dans cette réconciliation que le Christ a opérée ont per-

peines de l'enfer ; la miséricorde s'exercera à l'égard des damnés en ce qu'ils seront toujours punis moins qu'ils le méritent, quelle que soit la sévérité du châtiment qui leur sera infligé.

pétué la colère divine en eux ; puisqu'il n'y a pas pour nous d'autre mode de réconciliation que celui qui nous est accordé par le Christ.

Il faut répondre au *second*, que comme le disent saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXI, cap. 24) et saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXIV, cap. 16, et *Dialog.* IV, cap. 44), les saints ici-bas prient pour leurs ennemis, afin qu'ils se convertissent à Dieu, puisqu'ils peuvent encore le faire. Car si nous savions qu'ils sont réprouvés, nous ne prierions pas plus pour eux que pour les démons. Et parce qu'après cette vie ceux qui meurent sans la grâce ne seront plus en état de se convertir, ni l'Eglise militante, ni l'Eglise triomphante ne priera plus pour eux. Car ce que l'on doit demander pour eux, d'après l'Apôtre (II. *Tim.* II, 25) : *C'est que Dieu leur donne l'esprit de pénitence, et qu'ils sortent des piéges du démon.*

Il faut répondre au *troisième*, que la prophétie comminatoire d'une peine n'est changée que quand les mérites de celui contre lequel la menace est faite changent eux-mêmes. D'où il est dit (Hier. XVIII, 7) : *En un instant je prononce l'arrêt contre un peuple et contre un royaume pour le perdre et pour le détruire jusqu'à la racine. Si cette nation fait pénitence des maux pour lesquels je l'avais menacée, je me repentirai aussi moi-même du mal que j'avais résolu de lui faire.* Par conséquent puisque les mérites des damnés ne peuvent changer, la menace de la peine s'accomplit toujours en eux. — Néanmoins la prophétie comminatoire s'accomplit toujours dans un sens. Car comme le dit saint Augustin (in prædict. lib. ibid.) : La Ninive qui était mauvaise fut renversée et la bonne qui n'existait pas fut édifiée ; car tout en laissant debout ses murailles et ses maisons, la cité dont les mœurs étaient déréglées fut anéantie.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce passage des Psaumes se rapporte aux vases de miséricorde qui ne se sont pas rendus indignes de cette faveur ; parce que dans cette vie (qui est quelquefois appelée la colère de Dieu à cause de ses misères) il change en les améliorant ses vases de miséricorde. C'est pourquoi le Psalmiste ajoute : *Ce changement est l'œuvre de la droite du Très-Haut.* — Ou bien il faut dire que cela s'entend de la miséricorde qui remet quelque chose de la peine, et non de la miséricorde qui en délivre totalement, en s'étendant aux damnés. Ainsi il ne dit pas : *continebit ab ira misericordias suas*, mais *in ira ;* parce que la peine ne sera pas détruite totalement ; mais pendant qu'elle subsistera, la miséricorde opérera en la diminuant.

Il faut répondre au *cinquième*, que cette glose ne parle pas absolument, mais d'après une hypothèse impossible pour faire concevoir la grandeur du péché du diable lui-même ou de Nabuchodonosor.

ARTICLE IV. — LA MISÉRICORDE DIVINE METTRA-T-ELLE UN TERME A LA PEINE DES CHRÉTIENS QUI SONT DAMNÉS ?

1. Il semble que la miséricorde divine mettra du moins un terme aux peines des chrétiens. Car il est dit (Marc. ult. 16) : *Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé.* Or, tous les chrétiens en sont là. Ils seront donc tous finalement sauvés.

2. Il est dit (Joan. VI, 55) : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle.* Or, telle est la nourriture commune et tel est le breuvage des chrétiens. Tous les chrétiens seront donc finalement sauvés.

3. Saint Paul dit (I. *Cor.* III, 15) : *Si l'ouvrage de quelqu'un est brûlé, il en souffrira un dommage ; néanmoins pour lui il sera sauvé, mais comme ayant passé par le feu*, et il parle ainsi de ceux qui ont eu en eux le fondement de la foi chrétienne. Ils seront donc tous sauvés finalement.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (I. *Cor.* VI) : *Les méchants ne posséderont*

pas le royaume de Dieu. Or, il y a des chrétiens qui sont méchants. Ils ne parviendront donc pas tous au royaume de Dieu et par conséquent ils seront punis éternellement.

Il est dit (II. Pet. II, 21) : *Il aurait mieux valu pour eux qu'ils n'eussent point connu la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue et d'abandonner la loi sainte qui leur a été donnée.* Or, ceux qui n'ont pas connu la voie de la vérité seront punis éternellement. Donc aussi les chrétiens qui l'ont quittée après l'avoir connue.

CONCLUSION. — Il n'y a que les chrétiens qui persévèrent finalement dans la foi catholique et qui seront trouvés finalement purs de toutes les autres fautes, qui seront exempts de la peine éternelle.

Il faut répondre qu'il y a eu des auteurs, comme le dit saint Augustin (in prædicto lib. *De civ. Dei*, lib. XXI, cap. 20 et 21), qui n'ont pas promis à tous les hommes la délivrance de la peine éternelle, mais qui ne l'ont promise qu'aux chrétiens, et ils ont été à ce sujet de sentiments différents. Car il y en a qui ont dit que tous ceux qui ont reçu les sacrements de la foi seront exempts de la peine éternelle. Mais ceci est contraire à la vérité. Car il y en a qui reçoivent les sacrements de la foi et qui n'ont pas la foi sans laquelle *il est impossible de plaire à Dieu* (*Hebr.* XI, 6). — C'est pourquoi d'autres ont dit qu'il n'y a que ceux qui ont reçu les sacrements de la foi et qui ont conservé la foi catholique qui seront exempts de la peine éternelle. Mais ce qui paraît contraire à ce sentiment c'est que ceux qui ont la foi catholique et qui s'en écartent ensuite, ne méritent pas une peine plus légère, mais une plus grande ; car *il aurait mieux valu pour eux ne pas connaître la voie de la justice que de la quitter après l'avoir connue* (II. Pet. II, 21). Il est aussi évident que les hérésiarques qui s'éloignent de la foi catholique pour créer de nouvelles hérésies pèchent plus que ceux qui ont suivi une hérésie dès le commencement. — C'est pour cela que d'autres ont dit qu'il n'y aura d'exempts des peines éternelles que ceux qui persévèrent dans la foi catholique, quels que soient d'ailleurs les autres crimes qu'ils aient faits. Mais cela est manifestement contraire à l'Ecriture. Car il est dit (Jac. II, 20) : *La foi sans les œuvres est morte*, et ailleurs (Matth. VII, 21) : *Ce n'est pas celui qui me dit, Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des cieux, mais c'est celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux* ; et dans une foule d'autres endroits l'Ecriture menace les pécheurs des peines éternelles. Tous ceux qui persistent finalement dans la foi ne seront donc pas exempts de la peine éternelle, à moins qu'ils n'aient été finalement absous de leurs autres fautes.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur parle en cet endroit de la foi formée qui *opère par l'amour*, dans laquelle on ne peut mourir sans être sauvé. Il n'y a pas que l'erreur de l'infidélité qui soit opposée à cette foi, mais encore tout péché mortel.

Il faut répondre au *second*, que ces paroles du Seigneur ne s'entendent pas de ceux qui ne mangent que sacramentellement, et qui en le recevant quelquefois indignement *mangent et boivent leur jugement*, d'après saint Paul (I. *Cor.* XI). Mais il parle de ceux qui mangent spirituellement et qui lui sont incorporés par la charité, incorporation que produit la manducation sacramentelle, si on s'en approche dignement. Il conduit donc à la vie éternelle pour ce qui est de la vertu du sacrement, quoiqu'on puisse être privé de ce fruit par le péché, même après l'avoir reçu dignement.

Il faut répondre au *troisième*, que le fondement dans ce passage de l'Apôtre s'entend de la foi formée, sur laquelle celui qui aura bâti des

péchés véniels *éprouvera une perte*, parce que Dieu l'en punira; mais il sera néanmoins finalement *sauvé comme par le feu* (1), soit de la tribulation temporelle, soit de la peine du purgatoire qui aura lieu après la mort.

ARTICLE V. — TOUS CEUX QUI OPÈRENT DES OEUVRES DE MISÉRICORDE SERONT-ILS PUNIS ÉTERNELLEMENT (2)?

1. Il semble que tous ceux qui font des œuvres de miséricorde ne seron. pas punis éternellement, mais seulement ceux qui négligent ces œuvres Car il est dit (Jac. II, 13) : *Il y aura un jugement sans miséricorde pour celui qui n'a pas fait miséricorde*, et ailleurs (Matth. V, 7) : *Bienheureux ceux qui sont miséricordieux parce qu'ils obtiendront miséricorde.*

2. L'Evangile (Matth. XXV) établit une discussion du Seigneur à l'égard des réprouvés et des élus. Or, cette discussion n'a pour objet que les œuvres de miséricorde. Donc ils ne seront punis éternellement que pour les œuvres de miséricorde qu'ils auront omises, et par conséquent, etc.

3. Il est dit (Matth. VI, 12) : *Pardonnez-nous nos offenses comme nous les pardonnons à ceux qui nous ont offensés*, et plus loin : *Car si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi les vôtres.* Il semble donc que les miséricordieux qui pardonnent aux autres leurs péchés, obtiendront aussi le pardon des leurs, et que par conséquent ils ne seront pas punis éternellement.

4. Sur ces paroles (I. *Tim.* IV) : *La piété est utile à tout*, la glose de saint Ambroise dit (alius auct.) : Tout l'abrégé de la doctrine chrétienne consiste dans la miséricorde et la piété : celui qui la suit s'il éprouve l'infirmité de la chair sera sans doute puni, mais il ne périra pas; au lieu que si on n'a exercé que le corps, on souffrira des peines éternelles. Donc ceux qui se livrent aux œuvres de miséricorde et qui commettent des péchés charnels ne seront pas éternellement punis, et par conséquent, etc.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. *Cor.* VI, 9) : *Ni les fornicateurs ni les adultères ne posséderont le royaume de Dieu.* Or, il y en a beaucoup qui s'exercent aux œuvres de miséricorde et qui sont dans ce cas. Tous les miséricordieux ne parviendront donc pas au royaume éternel, et par conséquent il y en a qui seront punis éternellement.

Il est dit (Jac. II, 10) : *Quiconque ayant gardé toute la loi, la viole en un seul point, est coupable comme l'ayant violée tout entière.* Donc celui qui observe la loi quant aux œuvres de miséricorde et qui néglige les autres œuvres sera coupable de la transgression de la loi, et sera par conséquent puni éternellement.

CONCLUSION. — Puisque rien ne peut servir à la vie éternelle sans la charité; ni la foi, ni les œuvres de miséricorde ne délivreront de la peine éternelle ceux qui sont morts avec le péché mortel.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXI, cap. 22), il y en a qui ont prétendu que l'exemption de la peine éternelle n'aurait pas lieu pour tous ceux qui ont la foi catholique, mais seulement pour ceux qui se livrent aux œuvres de miséricorde, quoiqu'ils aient d'autres péchés. Mais cela ne peut se soutenir; parce que sans la charité rien ne peut être agréable à Dieu, et sans elle rien n'est utile pour la vie éternelle. Cependant il y en a qui se livrent aux œuvres de miséricorde et qui n'ont pas la charité. Rien ne leur sert donc pour mériter la vie éternelle ou l'exemption de la peine éternelle, comme on le voit (I. *Cor.* XIII).

(1) Voyez l'explication de ce passage dans les commentaires de saint Thomas sur saint Paul (I. *Cor.* lect III in cap. 3).

(2) Il est de foi que ceux qui ont fait des œuvres de miséricorde et qui sont morts en état de péché mortel devront être punis éternellement.

Cela paraît surtout absurde à l'égard des ravisseurs qui dérobent une foule de choses et qui font cependant quelques œuvres de miséricorde. C'est pourquoi il faut dire que tous ceux qui meurent en état de péché mortel, ne seront délivrés de la peine éternelle ni par la foi, ni par les œuvres de miséricorde, même après un espace de temps quel qu'il soit.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'ils obtiendront miséricorde ceux qui font des œuvres de miséricorde comme elles doivent être faites. Mais ils ne les font pas comme elles doivent être faites, ceux qui se négligent eux-mêmes en les faisant, ils sont plutôt leurs propres ennemis en agissant mal. C'est pourquoi ils n'obtiendront pas la miséricorde qui absout totalement, quoiqu'ils obtiennent une miséricorde qui retranche quelque chose des peines qu'ils devraient subir.

Il faut répondre au *second*, que la discussion ne roule pas seulement sur les œuvres de miséricorde, parce qu'on sera puni éternellement pour leur négligence exclusivement, mais parce qu'après avoir péché on sera délivré de la peine éternelle, si on a obtenu son pardon par des œuvres de miséricorde, *en se faisant des amis avec l'argent de l'iniquité* (Luc. IX).

Il faut répondre au *troisième*, que le Seigneur parle ainsi à ceux qui demandent qu'on leur remette leur dette, mais non à ceux qui persistent dans le péché. C'est pourquoi les pénitents seuls obtiendront pleinement leur pardon par des œuvres de miséricorde.

Il faut répondre au *quatrième*, que la glose de saint Ambroise parle de l'infirmité du péché véniel dont on sera absous au moyen des œuvres de miséricorde après les peines du purgatoire qu'il appelle une punition. — Ou bien s'il s'agit du péché mortel il faut l'entendre dans le sens que ceux qui sont encore sur cette terre et qui tombent dans des péchés charnels par fragilité sont disposés à la pénitence par les œuvres de miséricorde. Celui qui en est là ne périra donc pas, c'est-à-dire il sera disposé par ces œuvres à ne pas périr avec le secours de la grâce qu'il recevra du Seigneur qui est béni dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

APPENDICE (1).

—

QUESTION I.

DE L'ÉTAT DES AMES QUI SORTENT DE CE MONDE AVEC LE PÉCHÉ ORIGINEL SEUL.

Nous devons ensuite nous occuper en particulier des différentes manières d'être des âmes qui se séparent du corps suivant la diversité de leur état. Nous parlerons d'abord des âmes qui sont sorties de ce monde avec la seule faute originelle. A cet égard deux questions se présentent : 1° Ces âmes sont-elles affligées par la peine du feu ? — 2° Souffrent-elles en elles-mêmes une affliction spirituelle ?

ARTICLE I. — LES AMES QUI MEURENT AVEC LE PÉCHÉ ORIGINEL SEUL SOUFFRENT-ELLES DU FEU CORPOREL OU SONT-ELLES AFFLIGÉES PAR LA PEINE DU FEU (2) ?

1. Il semble que les âmes qui n'ont que le péché originel souffrent du feu corporel ou soient affligées de la peine du feu. Car saint Augustin dit (Fulgent. *De fide ad Pet.* cap. 28) : Soyez très-sûr et ne doutez nullement que les enfants qui sont sortis de ce monde sans le sacrement de baptême doivent être punis du supplice éternel. Or, un supplice désigne une peine sensible. Les âmes qui meurent avec le seul péché originel souffrent donc du feu corporel ou sont affligées par la peine du feu.

2. Une faute plus grave mérite une plus grande peine. Or, le péché originel est plus grave que le péché véniel ; car il détourne davantage de Dieu par là même qu'il enlève la grâce, tandis que le péché véniel est compatible avec la grâce elle-même ; et de plus le péché originel est puni par la peine éternelle au lieu que le péché véniel n'est puni que par une peine temporelle. Donc puisque le péché véniel mérite la peine du feu, à plus forte raison le péché originel.

3. Les péchés sont punis plus sévèrement après cette vie que sur cette terre où la miséricorde s'exerce. Or, en cette vie la peine sensible répond au péché originel ; car les enfants qui n'ont que ce péché subissent beaucoup de peines sensibles et avec justice. Il mérite donc aussi la peine sensible après cette vie.

4. Comme il y a aversion et conversion dans le péché actuel (3) ; de même il y a dans le péché originel quelque chose qui répond à l'aversion, c'est la privation de la justice originelle, et quelque chose qui répond à la conversion, c'est la concupiscence. Or, le péché actuel méritant la peine du feu en raison de la conversion, le péché originel la mérite donc aussi en raison de la concupiscence.

5. Les corps des enfants seront après la résurrection passibles ou impassibles. S'ils sont impassibles, comme aucun corps humain ne peut être

(1) Les questions que nous avons ici renvoyées forment les questions LXXI et LXXII dans l'édition de Nicolaï. Ayant été omises par les auteurs du supplément, cet éditeur répara cette omission et combla ainsi une lacune assez considérable ; mais nous avons mieux aimé, malgré leur importance, à l'exemple de l'édition de Venise, les renvoyer à la fin du volume pour ne pas troubler l'ordre indiqué dans toutes les *tables*.

(2) Cette question est empruntée comme toutes celles du supplément au Commentaire de saint Thomas sur le Maître des sentences (*Sent.* II, dist. 33, quest. II, art. 1).

(3) C'est-à-dire qu'on se détourne de Dieu, ce que saint Thomas appelle aversion, et qu'on se tourne vers la créature, ce qu'il appelle conversion.

impassible que par la dot de l'impassibilité (à l'exemple des bienheureux), ou en raison de la justice originelle (tel que dans l'état d'innocence), il s'ensuit que les corps des enfants auront la dot de l'impassibilité, et que par conséquent ils seront glorieux et qu'il n'y aura pas de différence entre les enfants baptisés et ceux qui ne le sont pas, ce qui est hérétique; ou bien ils auront la justice originelle, et dans ce cas ils n'auront pas le péché originel et ils ne seront pas punis pour lui, ce qui est également hérétique. S'ils sont passibles, tout ce qui est passible souffre nécessairement à la présence de ce qui est actif; ils souffriront donc une peine sensible en présence des corps sensibles actifs.

Mais au *contraire*. Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 93) que la peine des enfants qui n'ont que le péché originel sera la plus douce de toutes. Or, il n'en serait pas ainsi s'ils étaient tourmentés par une peine sensible, parce que la peine du feu de l'enfer est la plus grave. Ils n'éprouveront donc pas une peine sensible.

La violence de la peine sensible répond à la gravité de la faute (*Apoc.* XVIII, 7) : *On sera tourmenté et affligé en proportion de ce qu'on se sera glorifié et qu'on aura vécu dans les délices*. Or, dans le péché originel il n'y a pas de délectation, puisqu'il n'y a pas d'opération; car la délectation est une conséquence de l'opération, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 4). La peine du feu n'est donc pas due au péché originel.

Saint Grégoire de Nazianze (orat. XL in sanct. baptisma) distingue trois genres de personnes qui ne sont pas baptisées : ceux qui ont méprisé le baptême, ceux qui l'ont différé par négligence jusqu'à la fin de leur vie et qui ont été frappés par une mort imprévue, ceux qui ne l'ont pas reçu, sans qu'il y ait de leur faute, comme les enfants. A l'égard des premiers il dit qu'ils endureront le châtiment non-seulement des autres péchés qu'ils ont faits, mais encore du baptême qu'ils ont méprisé. Pour les seconds, il dit qu'ils seront punis pour leur négligence, mais que leurs peines seront plus légères que celles des premiers. Mais au sujet des derniers il ajoute que le juste et éternel juge ne leur donnera pas la gloire du ciel et qu'il ne les condamnera pas non plus au supplice éternel de l'enfer, parce que quoiqu'ils n'aient pas reçu le caractère du baptême, ils n'ont cependant ni perversité ni malice, et ils ont subi la perte du baptême plutôt qu'ils n'en ont été les auteurs. Il rend compte aussi du motif pour lequel ils ne parviendront pas à la gloire céleste, quoiqu'ils ne subissent pas des peines éternelles telles que celles des damnés : c'est, dit-il, parce qu'il y a un milieu entre ces deux choses; celui qui ne mérite pas l'honneur ou la gloire n'est pas immédiatement digne du supplice; ou réciproquement celui qui ne mérite pas le supplice n'est pas digne d'obtenir immédiatement l'honneur ou la gloire.

CONCLUSION. — Puisque le péché originel ne se contracte pas par la corruption d'un bien qui est une conséquence de la nature, mais par la corruption d'un bien qui y est surajouté, sa propre peine consiste dans la privation seule de ce bien qui est supérieur à la nature.

Il faut répondre que la peine doit être proportionnée à la faute, selon la pensée du prophète (Is. XXVIII, 8) : *Lorsque vous l'aurez rejetée, vous la jugerez en lui rendant mesure pour mesure*. Or, le défaut qui est transmis par l'origine et qui a la nature de la faute n'est pas produit par la soustraction ou la corruption d'un bien qui découle de la nature humaine d'après ses principes, mais il est produit par la soustraction ou la corrup-

tion d'un bien qui était surajouté à la nature. Cette faute n'appartient à l'individu qu'en raison de ce qu'il a une nature qui a été privée d'un bien qui avait d'abord été destiné à exister en elle et qui pouvait y être conservé. C'est pourquoi il ne mérite pas une autre peine que la privation de cette fin à laquelle se rapportait le don qui lui a été enlevé et que la nature humaine ne pouvait atteindre par elle-même. Or, cette fin c'est la vision divine. C'est pour cela que la privation de cette vision est la peine propre et exclusive du péché originel après la mort. Car si on infligeait après la mort une autre peine sensible pour le péché originel, l'individu ne serait pas puni en proportion de sa faute, parce que la peine sensible appartient à ce qui est propre à la personne, puisque cette peine est produite par une affection personnelle. Ainsi comme la faute n'est pas résultée de son opération, de même la peine ne doit pas consister dans une souffrance quelconque, mais elle doit se borner à la privation de ce que la nature ne peut atteindre par elle-même. Mais à l'égard des autres perfections et des autres qualités qui résultent de la nature humaine en vertu de ses principes, ceux qui seront damnés pour le péché originel ne subiront aucune perte.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ce passage le mot *supplice* ne désigne pas une peine sensible, mais il signifie seulement la peine du dam qui est la privation de la vision divine; comme dans l'Ecriture on désigne ordinairement sous le nom de feu toute espèce de peine.

Il faut répondre au *second*, que parmi tous les péchés le péché originel est le moindre, parce qu'il a le moins de volontaire; car il n'est pas volontaire d'après la volonté individuelle de la personne, mais il l'est seulement d'après la volonté du principe de sa nature. Au contraire le péché actuel, et même le péché véniel est volontaire de la volonté de celui en qui il existe; c'est pour cela que le péché originel mérite une peine moindre que le péché véniel. Peu importe d'ailleurs que le péché originel ne soit pas compatible avec la grâce. Car la privation de la grâce n'a pas la nature d'une faute, mais d'une peine, à moins qu'elle ne soit un effet de la volonté. Par conséquent où le volontaire est moindre, la faute est aussi moins grave. On ne peut pas non plus arguer quelque chose de ce que le péché actuel véniel ne mérite qu'une peine temporelle. Car cela a lieu par accident en raison de ce que celui qui meurt dans le péché véniel a une grâce si grande que par sa vertu il expie sa peine. Mais si le péché véniel était dans quelqu'un sans la grâce il recevrait une peine éternelle.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il ne faut pas raisonner sur la peine sensible avant la mort comme après. Car avant la mort la peine sensible résulte de la vertu de la nature de l'agent, soit qu'elle soit intérieure, comme la fièvre ou toute autre souffrance semblable, soit qu'elle soit extérieure, comme une brûlure, ou d'autres accidents de cette nature. Mais après la mort rien n'agira par la vertu de la nature, tout sera exclusivement subordonné à la justice divine; soit qu'il s'agisse de l'âme séparée sur laquelle il est constant que le feu ne peut agir naturellement; soit qu'il s'agisse aussi du corps après la résurrection, parce qu'alors toute action naturelle cessera, avec la cessation du mouvement du premier mobile qui est la cause de tous les mouvements des corps et de toutes leurs altérations.

Il faut répondre au *quatrième*, que la douleur sensible répond à la délectation sensible qui existe dans la conversion actuelle (1) du péché; mais la

(1) Cette conversion par laquelle le pécheur se tourne vers les créatures et s'y complait.

concupiscence habituelle qui se trouve dans le péché originel n'a pas de jouissance ; et c'est pour cela qu'il n'y a pas de douleur sensible qui lui réponde à titre de peine.

Il faut répondre au *cinquième*, que les corps des enfants ne seront pas impassibles parce qu'ils seront incapables de souffrir, mais ils le seront parce qu'il n'y aura pas d'agent extérieur qui agisse sur eux. Car après la résurrection il n'y aura pas de corps qui agisse sur un autre, surtout pour le corrompre par l'action de sa nature, mais il n'y aura d'action que pour punir selon l'ordre de la justice divine. Par conséquent les corps qui n'auront pas mérité la peine sensible d'après la justice divine ne la souffriront pas. Mais les corps des saints seront impassibles, parce qu'ils seront dans l'impossibilité de souffrir, et c'est pour cela que l'impassibilité sera en eux une dot, tandis qu'il n'en sera pas de même pour les enfants.

ARTICLE II. — CES AMES SOUFFRENT-ELLES UNE AFFLICTION SPIRITUELLE A CAUSE DE L'ÉTAT DANS LEQUEL ELLES SONT?

1. Il semble que ces âmes souffrent une affliction spirituelle à cause de l'état dans lequel elles sont. Car, comme le dit saint Chrysostome (Hom. XXIII in Matth.), la peine de la privation de la vue de Dieu sera plus grave dans les damnés que les souffrances que le feu de l'enfer leur fera endurer. Or, ces âmes seront privées de la vision divine. Elles en éprouveront donc une affliction spirituelle.

2. La privation de ce qu'on veut avoir ne peut avoir lieu sans affliction. Or, ces âmes voudraient avoir la vision divine ; autrement leur volonté serait actuellement perverse. Donc puisqu'elles n'ont pas cette vision, il semble qu'elles en éprouvent de l'affliction.

3. Si on dit qu'elles n'en sont pas affligées, parce qu'elles savent qu'elles n'en ont pas été privées par leur faute ; on peut ainsi insister. L'exemption de la faute n'affaiblit pas la douleur de la peine, mais elle l'augmente. Car si on est déshérité ou mutilé sans que ce soit de sa faute, on n'en est pas pour cela moins affligé. Par conséquent quoique ces âmes ne soient pas privées par leur propre faute d'un aussi grand bien, leur douleur n'en est pas pour cela diminuée.

4. Ce que les enfants baptisés sont au mérite du Christ, les enfants non baptisés le sont au démérite d'Adam. Or, les enfants baptisés obtiennent par le mérite du Christ la récompense de la vie éternelle. Donc ceux qui ne sont pas baptisés souffrent de ce qu'ils sont privés de la vie éternelle par le démérite d'Adam.

5. On ne peut pas être éloigné de ce que l'on aime sans douleur. Or, les enfants auront de Dieu une connaissance naturelle, et pour la même raison ils l'aimeront naturellement. Donc puisqu'ils ont été séparés de lui perpétuellement, il semble qu'ils ne puissent pas souffrir cette séparation sans douleur.

Mais au *contraire*. Si les enfants non baptisés éprouvent une douleur intérieure après leur mort, ils s'affligeront de leur faute ou de leur peine. S'ils s'affligent de leur faute, puisqu'ils ne peuvent plus s'en purifier, cette douleur les conduira au désespoir. C'est cette douleur qu'on appelle dans les damnés le ver rongeur de la conscience. Les enfants auront donc ce ver rongeur, et par conséquent leur peine ne serait pas la plus douce, comme le dit saint Augustin. S'ils s'affligent de leur peine, puisque cette peine leur est infligée par Dieu avec justice, leur volonté serait donc en opposition avec la volonté divine, et par conséquent elle serait actuellement dépravée, ce qu'on n'accorde pas. Ils n'éprouveront donc aucune douleur.

La droite raison ne souffre pas qu'on se trouble pour une chose que l'on n'a pas été à même d'éviter; c'est pour cela que Sénèque démontre (epist. LXXXV et *De ira*, lib. II, cap. 6) que le sage ne se trouble jamais. Or, il y a dans les enfants une raison droite qu'aucun péché actuel n'a faussée. Ils ne se troubleront donc pas de ce qu'ils souffrent une peine qu'ils n'ont pu d'aucune manière éviter.

CONCLUSION. — Puisque dans les enfants qui meurent sans avoir reçu le baptême il n'y a pas eu lieu d'obtenir la vie ou la gloire éternelle, et qu'ils n'ont pas encouru sa privation par leur propre faute, ils n'éprouveront de cette privation aucune affliction intérieure, comme ils ne souffriront non plus aucune peine extérieure.

Il faut répondre qu'à ce sujet il y a trois sortes d'opinion. Car il y en a qui disent que ces enfants n'éprouveront aucune douleur; parce qu'il y a en eux une raison tellement obscurcie, qu'ils ne connaissent pas la perte qu'ils ont faite. Mais il ne semble pas probable que l'âme séparée du corps ne connaisse pas au moins les choses que l'on peut découvrir au moyen de la raison, et même qu'elle n'en connaisse pas beaucoup plus.—C'est pourquoi il y en a d'autres qui disent qu'il y a en eux une connaissance parfaite des choses qui ne dépassent pas la raison naturelle, et qu'ils connaissent Dieu, qu'ils sont privés de sa vue et qu'ils en ressentent de la douleur, mais que leur douleur sera adoucie parce que ce n'est point par leur volonté propre qu'ils ont encouru la faute pour laquelle ils ont été damnés. Mais cela ne paraît pas non plus probable; car on ne peut éprouver une faible douleur de la perte d'un aussi grand bien, surtout quand on n'a aucune espérance de le recouvrer. Leur peine ne serait donc pas la plus douce. D'ailleurs la raison qui fait qu'ils ne seront punis par aucune douleur sensible extérieure fait aussi qu'ils ne doivent éprouver aucune peine intérieure; parce que la douleur de la peine répond à la délectation de la faute, et comme il n'y a aucune délctation dans le péché originel, il ne doit y avoir non plus aucune douleur dans son châtiment. — C'est pour ce motif que d'autres disent qu'ils auront une connaissance parfaite des choses qui sont du domaine de la connaissance naturelle et qu'ils sauront qu'ils ont été privés de la vie éternelle et la cause pour laquelle ils en ont été exclus; mais qu'ils n'en seront pour cela affligés d'aucune manière; mais il faut voir comment cela peut se faire. — Il faut observer que quand on a une raison droite, on ne s'afflige pas de n'avoir pas une chose qui soit supérieure à ses facultés, mais on s'afflige seulement de n'avoir pas ce que l'on était à même d'obtenir de quelque manière. Ainsi aucun homme sage ne s'afflige de ne pouvoir voler comme un oiseau, ou de n'être pas roi ou empereur lorsque cela ne lui est pas dû; mais il s'affligerait s'il était privé d'une chose qu'il était capable d'acquérir de quelque manière. Je dis donc que tout homme qui a l'usage du libre arbitre est en état d'obtenir la vie éternelle, parce qu'il peut se préparer à la grâce au moyen de laquelle il la méritera. C'est pourquoi si on vient à la manquer on éprouvera la plus grande douleur, parce qu'on perdra ce qu'on eût pu acquérir. Mais les enfants n'ont jamais été en état d'avoir la vie éternelle, parce qu'elle ne leur était pas due d'après les principes de la nature, puisqu'elle surpasse toutes les facultés naturelles, et qu'ils n'ont pas pu faire d'actes propres au moyen desquels ils puissent obtenir un aussi grand bien. C'est pourquoi ils ne s'affligeront point du tout de la privation de la vision divine; ils se réjouiront plutôt de la grande participation qu'ils auront à la bonté divine et aux perfections naturelles. On ne peut pas dire que s'ils n'ont pas été aptes à gagner la vie éternelle par leur action propre, ils l'ont été

du moins par l'action de ceux au milieu desquels ils se trouvaient, parce qu'ils ont pu être baptisés par les autres, comme le sont une foule d'enfants dans le même état et qui ont ainsi obtenu la vie éternelle. Car c'est le fait d'une grâce surabondante qu'on soit récompensé sans aucun acte propre. Le défaut de grâce ne produit donc pas plus la tristesse dans les enfants morts sans baptême que dans les sages la privation de beaucoup de grâces qu'ils ne reçoivent pas et qui sont accordées à d'autres de leurs semblables.

Il faut répondre au *premier* argument, que ceux qui sont damnés pour une faute actuelle et qui ont joui de leur libre arbitre, ont eu ce qu'il fallait pour arriver à la vie éternelle, tandis qu'il n'en est pas de même des enfants, comme nous l'avons dit; c'est pourquoi la raison n'est pas la même pour les uns et les autres.

Il faut répondre au *second*, que quoique la volonté ait pour objet ce qui est possible et ce qui est impossible, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 4 et 5); cependant la volonté réglée et complète n'a pour objet que les choses à l'égard desquelles on est en rapport de quelque manière. Si on vient à faillir à l'égard de cette volonté on s'en afflige, mais on ne s'attriste pas si on vient à faillir à l'égard de la volonté qui a pour objet l'impossible et qu'on doit appeler une velléité plutôt qu'une volonté, parce qu'on ne veut pas ces choses absolument. Mais on les voudrait, si cela était possible.

Il faut répondre au *troisième*, que tout le monde est destiné à posséder son propre patrimoine ou les membres de son corps. Il n'est donc pas étonnant si on s'afflige de leur perte, soit qu'on en soit privé par sa faute, soit par la faute d'un autre. D'où il est évident qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *quatrième*, que le don du Christ surpasse le péché d'Adam, comme le dit saint Paul (*Rom.* v). Il n'est donc pas nécessaire que les enfants qui ne sont pas baptisés aient autant de mal que ceux qui sont baptisés ont de bien.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoique les enfants morts sans baptême soient séparés de Dieu quant à cette union qui est l'effet de la gloire; ils n'en sont cependant pas séparés absolument et même ils lui sont unis par la participation des biens naturels. C'est pourquoi ils pourront se réjouir de lui d'après leur connaissance et leur amour naturels (1). Cependant ils ne s'en réjouiront pas comme l'entendaient faussement les pélagiens qui leur assignaient une vie bienheureuse; parce qu'ils ne croyaient pas que leur nature eût subi aucune perte et qu'ils ne reconnaissaient pas en eux le péché originel. Car d'après leur sentiment les enfants morts sans baptême étaient absolument exempts de toute peine, comme si Adam n'eût pas péché; parce que son péché n'avait fait passer aucune espèce de corruption dans ses descendants, ni dans la nature issue de sa personne. C'est pourquoi ils ne distinguaient pas cette joie des enfants de celle des adultes; sinon que ces derniers recevaient pour les bonnes œuvres qu'ils avaient faites en acte une récompense particulière qu'ils désignaient sous le nom de royaume des cieux et dont le Christ excluait ceux qui n'étaient pas baptisés. Mais saint Thomas n'admet ici qu'une joie naturelle qui n'exclut pas la peine du dam ou la privation de la vision béatifique.

(1) Ce qui suit a été ajouté par Nicolaï.

QUESTION II.

DE L'ÉTAT DES AMES QUI SONT PURIFIÉES DANS LE PURGATOIRE A CAUSE DU PÉCHÉ ACTUEL OU DE SA PEINE.

Nous devons ensuite nous occuper des âmes qui sont purifiées après cette vie par le feu du purgatoire à cause de la peine due aux péchés actuels. A cet égard il y a six questions à examiner : 1° La peine du purgatoire surpasse-t-elle toutes les peines temporelles de cette vie? — 2° Cette peine est-elle volontaire? — 3° Les âmes qui sont dans le purgatoire sont-elles punies par les démons? — 4° Le péché véniel est-il expié par la peine du purgatoire quant à la faute? — 5° Le feu du purgatoire délivre-t-il de la peine que l'on doit? — 6° L'un est-il plutôt délivré que l'autre de cette peine?

ARTICLE I. — LA PEINE DU PURGATOIRE SURPASSE-T-ELLE TOUTES LES PEINES TEMPORELLES DE CETTE VIE?

1. Il semble que la peine du purgatoire ne surpasse pas toutes les peines temporelles de cette vie. Car plus on est passif et plus on s'afflige vivement quand on a le sentiment d'une lésion. Or, le corps est plus passif que l'âme séparée; soit parce qu'il a quelque chose de contraire au feu qui agit sur lui, soit parce qu'il a une matière qui est susceptible de recevoir la qualité de l'agent; ce qui ne peut se dire de l'âme. Donc la peine que le corps subit en ce monde est plus grande que celle qui purifie l'âme après cette vie.

2. La peine du purgatoire se rapporte directement aux péchés véniels. Or, les péchés véniels méritent la peine la plus légère, puisqu'ils sont les plus légers, si la peine se mesure d'après l'étendue de la faute. Donc la peine du purgatoire est très-légère.

3. La dette étant un effet de la faute elle ne s'accroît qu'autant que la faute s'accroît elle-même. Or, la faute ne peut croître dans celui à qui elle a déjà été pardonnée. Donc à la mort la dette ne s'accroît pas dans celui à qui le péché mortel a été remis et pour lequel il n'a pas pleinement satisfait. Et comme dans cette vie il n'était pas passible de la peine la plus grave, il s'ensuit que la peine qu'il souffrira après cette vie, ne sera pas pour lui plus grave que toutes les peines de ce monde.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit dans un sermon (serm. IV *De defunctis* qui est XLI de SS. circ. med. et sup. Psal. XXXVII, à princ.) : Ce feu du purgatoire sera plus cruel que toutes les peines qu'on peut sentir, voir ou imaginer en ce monde.

Plus une peine est universelle et plus elle est grave. Or, l'âme séparée est punie tout entière, puisqu'elle est simple; tandis qu'il n'en est pas de même du corps. Donc cette peine qu'éprouve l'âme séparée l'emporte sur toutes les peines que le corps éprouve.

CONCLUSION. — La peine du purgatoire surpasse toutes les peines temporelles de ce monde.

Il faut répondre qu'il y aura dans le purgatoire deux sortes de peine : la peine du dam qui résultera de ce que la jouissance de la vision divine est différente; celle du sens qui proviendra de ce qu'ils seront punis par le feu corporel. Et sous ces deux rapports la moindre peine du purgatoire l'emporte sur la plus grande peine de cette vie (1). Car plus on désire une

(1) Saint Bonaventure nie que la peine de la privation de la vue de Dieu l'emporte sur toutes les peines de ce siècle, mais il est du même sentiment que saint Thomas au sujet de la peine du sens. Quoiqu'on ne puisse déterminer l'étendue de cette peine, il est certain qu'elle est très-grave, car telle est la doctrine de l'Église.

chose et plus son absence cause de peine. Et comme le sentiment d'après lequel on regrette le souverain bien après cette vie est très-ardent dans les âmes saintes; parce qu'il n'est point ralenti par le poids du corps et que d'ailleurs le moment de jouir de ce bien serait arrivé, s'il n'y avait pas quelque obstacle; il s'ensuit qu'elles souffrent beaucoup de ce retard. De même puisque la douleur n'est pas la lésion, mais le sentiment de la lésion, on souffre d'autant plus d'une chose qui blesse qu'on a une plus grande sensibilité. C'est pour cela que les lésions qui atteignent les endroits les plus sensibles sont celles qui causent la plus grande douleur. Et parce que toute la sensibilité du corps vient de l'âme, il s'ensuit que si quelque chose de blessant agit sur l'âme elle-même, il en doit nécessairement résulter l'affliction la plus vive. Nous supposons ici que l'âme souffre du feu corporel; car nous le démontrerons (dist. 44, quest. III, art. 3, quest. III. Vide suppl. quest. LXX, art. 3). C'est pourquoi il faut que la peine du purgatoire surpasse toutes les peines de cette vie, quant à la peine du dam et quant à celle du sens. Il y en a qui donnent pour raison que l'âme est punie tout entière et non le corps. Mais cette raison ne vaut rien, parce que dans ce cas la peine des damnés serait plus douce après la résurrection qu'avant; ce qui est faux.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'âme soit moins passive que le corps, cependant elle est plus capable de connaître ce qu'elle éprouve; et où le sentiment de l'impression est plus vif, la douleur est plus profonde, même dans le cas où l'impression serait moindre.

Il faut répondre au *second*, que la violence de la peine résulte moins de l'étendue du péché que de la disposition de celui qui est puni: parce que le même péché est puni plus grièvement dans l'autre monde que dans celui-ci; comme celui qui jouit d'une meilleure complexion est plus puni qu'un autre tout en subissant les mêmes peines, et néanmoins le juge agit avec justice en imposant à l'un et à l'autre les mêmes peines pour les mêmes fautes.

La réponse au *troisième* argument est par là même évidente.

ARTICLE II. — CETTE PEINE EST-ELLE VOLONTAIRE?

1. Il semble que cette peine soit volontaire. Car ceux qui sont dans le purgatoire ont le cœur droit. Or, cette droiture de cœur consiste en ce que l'on conforme sa volonté à la volonté divine, comme le dit saint Augustin (conc. 1 in Ps. XXXII à princ.). Donc puisque Dieu veut qu'ils soient punis, ils supportent cette peine volontairement.

2. Tout sage veut ce sans quoi il ne peut parvenir à la fin qu'il s'est proposée. Or, ceux qui sont dans le purgatoire savent qu'ils ne peuvent parvenir à la gloire, s'ils ne sont préalablement punis. Ils veulent donc l'être.

Mais au *contraire*. Personne ne demande à être délivré d'une peine qu'il supporte volontairement. Or, ceux qui sont dans le purgatoire demandent à être délivrés, comme on le voit par une foule de faits que rapporte saint Grégoire (*Dial.* lib. IV, cap. 40 et 65). Ils ne supportent donc pas volontairement cette peine.

CONCLUSION. — Les âmes qui sont dans le purgatoire veulent conditionnellement leurs peines en raison de ce qu'elles savent que sans elles elles ne parviendraient pas à la beatitude.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est volontaire de deux manières. 1° Elle l'est d'une volonté absolue; il n'y a aucune peine qui soit ainsi volontaire; car il est de l'essence de la peine qu'elle soit contraire à la volonté. 2° On dit qu'une chose est volontaire d'une volonté conditionnelle;

c'est ainsi qu'on se laisse volontairement brûler pour recouvrer la santé. Une peine peut donc être volontaire de deux façons. D'une façon parce que par la peine nous acquérons un bien; c'est ainsi que la volonté elle-même assure une peine, comme on le voit dans la satisfaction; ou parce qu'on la reçoit volontiers et qu'on ne voudrait pas qu'elle n'existât pas, comme il arrive dans le martyre. D'une autre façon parce que quoique la peine n'augmente en nous aucun bien, cependant nous ne pouvons pas sans elle parvenir au bien, comme cela est évident pour la mort naturelle. Dans ce cas la volonté n'assume pas la peine et elle voudrait en être délivrée; mais elle la supporte et sous ce rapport on dit qu'elle est volontaire. La peine du purgatoire est volontaire de cette manière. — Il y en a qui disent qu'elle n'est volontaire d'aucune manière; parce que ceux qui sont dans le purgatoire sont tellement absorbés par leurs souffrances qu'ils ne savent pas qu'ils sont purifiés par elles, mais qu'ils se croient damnés. Cela est faux; parce que s'ils ne savaient pas qu'ils doivent être délivrés ils ne demanderaient pas des suffrages; ce qu'ils font souvent.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE III. — LES AMES SONT-ELLES PUNIES DANS LE PURGATOIRE PAR LES DÉMONS?

1. Il semble que les âmes soient punies dans le purgatoire par les démons. Car, comme le dit le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 47), elles auront pour les tourmenter au milieu des supplices ceux qui les ont excitées à pécher. Or, les démons excitent non-seulement à faire des fautes mortelles, mais encore à faire des fautes vénielles, quand ils ne peuvent pas en faire faire d'autres. Ils tourmenteront donc dans le purgatoire les âmes pour leurs péchés véniels.

2. Il convient aux justes d'être purifiés de leurs péchés en ce monde-ci et après. Or, ici-bas ils sont purifiés par les peines que le démon leur inflige, comme on le voit au sujet de Job. Donc ceux qui doivent être purifiés après cette vie seront aussi punis par les démons.

Mais c'est le *contraire*. Il est injuste que celui qui a triomphé de quelqu'un lui soit soumis après son triomphe. Or, ceux qui sont dans le purgatoire ont triomphé des démons en mourant sans péché mortel. Ils ne leur seront donc pas soumis pour être punis par eux.

CONCLUSION. — Les âmes dans le purgatoire ne sont pas punies par les démons.

Il faut répondre que comme après le jour du jugement la justice divine allumera le feu par lequel les damnés brûleront éternellement; de même les élus sont purifiés après cette vie uniquement par la justice divine, non par le ministère des démons dont ils ont été victorieux, ni par celui des anges qui n'affligeraient pas si vivement leurs concitoyens. Mais cependant il est possible qu'ils les conduisent au lieu des supplices, et que les démons qui se réjouissent des peines des hommes les accompagnent et assistent à leur purification, soit pour se rassasier de leurs peines, soit pour qu'à leur sortie du corps ils trouvent là quelque chose qui est à eux. Mais dans ce monde, où le lieu du combat existe encore, les hommes sont punis par les mauvais anges, comme par leurs ennemis, ainsi que cela est évident pour Job, et ils le sont par les bons, comme cela est évident pour Jacob, dont le nerf de la cuisse se dessécha lorsque l'ange l'eut frappé (*Gen.* XXXII). Saint Denis dit aussi expressément (*De div. nom.* cap. 4, part. IV, 16) que les bons anges punissent quelquefois.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ VÉNIEL EST-IL EXPIÉ PAR LA PEINE DU PURGATOIRE QUANT A LA FAUTE?

1. Il semble que le péché véniel ne soit pas expié par la peine du purgatoire quant à la faute. Car sur ces paroles (I. Joan. v) : *Est peccatum ad mortem*, etc. la glose dit (interl. Gregor. *Mor.* lib. xvi, cap. 28) que pour ce qui n'est pas effacé en cette vie, c'est en vain qu'on demande son pardon après la mort. Aucun péché n'est donc pardonné après cette vie quant à la faute.

2. C'est au même qu'il appartient de tomber dans le péché et d'en être délivré. Or, l'âme après la mort ne peut pécher véniellement. Elle ne peut donc pas être absoute du péché véniel.

3. Saint Grégoire dit (*Dial.* lib. iv, cap. 39 à princ.) : qu'au jugement chacun doit être tel qu'il est sorti du corps; parce que *l'arbre restera où il sera tombé* (*Eccl.* xi, 3). Si donc on sort de ce monde avec un péché véniel, on sera dans cet état au jugement; et par conséquent on n'est pas purifié de ce péché par le purgatoire.

4. Nous avons dit (Suppl. quæst. ii, art. 3) qu'une faute actuelle n'est effacée que par la contrition. Or, après cette vie, la contrition qui est un acte méritoire n'existera plus. Car il n'y aura plus alors ni mérite ni démérite; puisque, d'après saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. ii, cap. 4 in fin.), la mort est pour les hommes ce que la chute est pour les anges. Donc après cette vie le péché véniel n'est pas remis dans le purgatoire quant à la faute.

5. Le péché véniel n'existe en nous qu'en raison du foyer de la concupiscence. Ainsi dans l'état primitif Adam n'aurait pas péché véniellement, comme nous l'avons dit (lib. ii, dist. 21, quæst. ii, art. 3). Or, après cette vie l'appétit sensitif n'existera plus dans le purgatoire, le foyer de la concupiscence se trouvant détruit dans l'âme séparée; car on appelle ce foyer la loi de la chair (*Rom.* vii). Il n'y aura donc plus là de faute vénielle, et par conséquent elle ne peut être expiée par le feu du purgatoire.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire (*Dial.* iv, cap. 39) et saint Augustin (alius auct. *De vera et falsa pœnitentia*, cap. 4 à princ. et cap. 18) disent qu'il y a des fautes légères qui sont remises dans l'autre vie. On ne peut pas entendre que ce soit quant à la peine; parce que dans ce sens toutes les fautes, quelque graves qu'elles soient, sont expiées par le feu du purgatoire quant à la dette de la peine. Donc les péchés véniels sont purifiés par le feu du purgatoire quant à la faute.

On entend (I. *Cor.* iii) les péchés véniels par le bois, le foin et la paille, comme nous l'avons dit (iv, dist. 21, quest. i, art. 2, quest. i, et 1 2, quest. lxxxix, art. 2). Or, le bois, le foin et la paille sont consumés par le purgatoire. Donc les fautes vénielles sont elles-mêmes remises après cette vie.

CONCLUSION. — Le péché véniel est expié par les peines du purgatoire quant à la faute.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit qu'après cette vie aucun péché n'est remis quant à la faute; que si on meurt avec un péché mortel on est damné et on n'est pas susceptible de pardon; mais qu'il ne peut se faire qu'on meure avec un péché véniel sans péché mortel, parce que la grâce finale efface elle-même le péché véniel. Car ce péché vient de ce que celui qui a le Christ pour fondement aime trop une chose temporelle, et cet excès est un effet de la corruption de la concupiscence. D'où il arrive que si la grâce triomphe complétement de la corruption de la concupiscence, comme cela s'est fait dans la B. Vierge, il ne reste plus de place pour le péché véniel. Et

puisque dans la mort cette concupiscence est totalement détruite et anéantie, les puissances de l'âme sont complétement soumises à la grâce, et le péché véniel est effacé. — Mais cette opinion est frivole en soi et dans sa cause. En soi parce qu'elle est contraire aux paroles des Pères et de l'Evangile qui ne peuvent s'entendre de la rémission des péchés véniels quant à la faute, comme le dit le Maître des sentences (IV, dist. 21), parce que les choses légères aussi bien que les choses graves sont ainsi pardonnées dans l'autre monde. Quant à saint Grégoire (*loc. cit.*), il dit qu'il n'y a que les fautes légères qui soient remises après cette vie. Il ne suffit pas de dire, comme ils le font, que cela s'entend spécialement des fautes légères, dans la crainte qu'on ne pense que nous ne souffrirons aucune peine grave à leur sujet; parce que la rémission de la peine détruit la gravité des souffrances plutôt que de l'établir. Elle est frivole aussi quant à sa cause. Car le défaut du corps tel qu'il existe à la fin de la vie ne détruit pas la corruption de la concupiscence, ou il ne la diminue pas quant à la racine, mais quant à l'acte, comme on le voit à l'égard de ceux qui sont très-infirmes. Il ne calme pas non plus les puissances de l'âme pour les soumettre à la grâce; parce que les puissances sont tranquilles et soumises à la grâce, quand les facultés inférieures obéissent aux facultés supérieures qui se délectent dans la loi de Dieu; ce qui ne peut avoir lieu dans cet état, puisque les actes des unes et des autres sont empêchés, à moins qu'on appelle calme l'absence de combat, comme cela arrive dans ceux qui dorment: quoiqu'on ne dise cependant pas pour cela que le sommeil affaiblit la concupiscence, ou qu'il donne aux puissances de l'âme leur repos ou qu'il les soumet à la grâce. De plus en supposant que ce défaut affaiblisse radicalement la concupiscence et qu'il soumette à la grâce les puissances de l'âme, cela ne suffirait pas encore pour la purifier des fautes vénielles qu'elle aurait commises, quoique cela suffise pour les lui faire éviter à l'avenir. Car une faute actuelle, même vénielle, n'est pas remise sans un mouvement actuel de contrition, comme nous l'avons dit (IV, dist. 17, quest. II, art. 2, quest. III, et suppl. quest. II, art. 3), quelle que soit d'ailleurs son intensité habituelle. Or, il arrive quelquefois que l'on meurt en dormant, étant dans l'état de grâce après s'être endormi avec un péché véniel. Celui qui meurt ainsi ne peut faire un acte de contrition à l'égard du péché véniel qu'il a commis avant sa mort. On ne peut pas dire, comme ils le font, que s'il ne s'est pas repenti en acte ou en intention, en général ou en particulier, il est tombé dans le péché mortel, parce que le péché véniel devient mortel quand on s'y complaît. Car toutes les fois qu'on se complaît dans le péché véniel il ne devient pas mortel (autrement tout péché véniel serait mortel, parce que tout péché véniel plaît puisqu'il est volontaire), mais il n'est mortel que quand cette complaisance se rapporte à la jouissance dans laquelle consiste toute la perversité humaine, quand nous jouissons des choses dont il ne faut qu'user, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. x, cap. 10). Dans ce cas cette complaisance qui rend mortel le péché est une complaisance actuelle, parce que tout péché mortel consiste dans un acte. Mais il peut se faire que quelqu'un, après avoir commis un péché véniel, ne pense pas actuellement à obtenir le pardon de son péché ou à s'y complaire, mais qu'il pense, par exemple, qu'un triangle a trois angles égaux à deux angles droits, qu'il s'endorme et meure dans cette pensée. D'où il est évident que cette opinion est absolument irraisonnable. C'est pourquoi il faut dire avec d'autres, que le péché véniel est remis après cette vie par le feu du purgatoire à celui qui meurt en état de grâce; parce que cette

peine étant volontaire d'une certaine manière aura par la vertu de la grâce la puissance d'expier toutes les fautes qui sont compatibles avec la grâce elle-même (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la glose parle du péché mortel. — Ou bien il faut dire que quoiqu'il ne soit pas ici-bas effacé en lui-même, il l'est cependant méritoirement, parce que cet homme a mérité que cette peine soit pour lui méritoire.

Il faut répondre au *second*, que le péché véniel provient de la corruption du foyer de la concupiscence, lequel n'existera plus dans l'âme séparée lorsqu'elle sera dans le purgatoire, et c'est pour cela qu'elle ne pourra pas pécher véniellement. Mais la rémission du péché véniel vient de la volonté ennoblie par la grâce, qui existera dans l'âme séparée lorsqu'elle sera dans le purgatoire. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que les péchés véniels ne changent pas l'état de l'homme, parce qu'ils ne détruisent, ni diminuent la charité, d'après laquelle se mesure l'étendue de la bonté surnaturelle de l'âme. C'est pourquoi, que les péchés véniels soient pardonnés ou qu'on les commette, l'âme reste telle qu'elle était auparavant.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'après cette vie on ne peut plus mériter par rapport à la récompense essentielle, mais on peut encore mériter à l'égard de la récompense accidentelle, tant que l'homme subsiste d'une certaine manière à l'état de voyageur. C'est pourquoi il peut y avoir dans le purgatoire des actes méritoires relativement à la rémission du péché véniel.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoique le péché véniel provienne du penchant de la concupiscence, cependant la faute existe dans l'âme ; et c'est pour cela que le foyer de la concupiscence ayant été détruit la faute peut encore subsister.

ARTICLE V. — LE FEU DU PURGATOIRE DÉLIVRE-T-IL DE LA DETTE DE LA PEINE?

1. Il semble que le feu du purgatoire ne délivre pas de la dette de la peine. Car toute purification se rapporte à une souillure. Or, la peine n'implique pas une souillure. Donc le feu du purgatoire ne délivre pas de la peine.

2. Le contraire n'est purifié que par son contraire. Or, la peine n'est pas contraire à la peine. On n'est donc pas purifié de la peine que l'on doit par la peine du purgatoire.

3. Sur ces paroles (I. *Cor.* III) : *Salvus erit, sic tamen*, la glose dit : Ce feu est la tentation de la tribulation dont il est écrit : *La fournaise éprouve les vases du potier* (*Eccli.* XXVII, 6). L'homme est donc délivré de toute peine par les peines de ce monde, du moins par la mort qui est la plus grande des peines et non par le feu du purgatoire.

Mais ce qu'il y a de *contraire* c'est que la peine du purgatoire est plus grave que toutes les peines de ce monde, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Or, par les peines satisfactoires qu'on endure en ce monde, on s'acquitte de la peine qu'on doit. Donc à plus forte raison par la peine du purgatoire.

CONCLUSION. — Le feu du purgatoire délivre de la peine que l'on doit.

Il faut répondre que celui qui est débiteur de quelqu'un est délivré de sa dette par là même qu'il paye ce qu'il doit. Et parce que la dette de la peine

(1) Dans son opuscule ***De malo***, quæst. VII, art. 11 ad 9 et 17, saint Thomas rétracte ou modifie ainsi ce qu'il avait écrit dans son Commentaire sur le Maître des sentences : Culpa non remittitur per pœnam, sed remittitur in purgatorio veniale quantùm ad culpam virtute gratiæ, non solùm secundùm quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum : sed prout exit in actum charitatis, detestantis veniale peccatum.

n'est rien autre chose que la peine qu'on doit, par là même qu'on souffre la peine qu'on devait on est quitte de sa dette ; et c'est en ce sens que la peine du purgatoire nous en délivre.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la dette n'implique pas la souillure en elle-même, cependant elle s'y rapporte, parce qu'elle en provient comme de sa cause.

Il faut répondre au *second*, que quoique la peine ne soit pas contraire à la peine elle est contraire à la dette que l'on a contractée ; car on est obligé de subir une peine par là même qu'on n'a pas subi celle qu'on devait endurer.

Il faut répondre au *troisième*, que ces paroles de l'Ecriture renferment plusieurs sens. Or, par ce feu on peut entendre les tribulations présentes et les peines futures ; et les péchés véniels peuvent être purifiés par les unes et par les autres. Mais nous avons dit que la mort naturelle ne suffisait pas à cet égard (IV, dist. 20, quæst. I, art. 1, quæst. 3, dist. 3).

ARTICLE VI. — L'UN EST-IL DÉLIVRÉ DE CETTE PEINE PLUTÔT QUE L'AUTRE ?

1. Il semble que l'un ne soit pas délivré de cette peine plutôt qu'un autre. Car plus une faute est grave, et plus la dette est grande, plus aussi la peine infligée dans le purgatoire est violente. Car la proportion d'une peine légère à une faute légère est la même que celle d'une peine plus grande à une faute plus grave. Donc l'un est délivré de cette peine aussitôt qu'un autre.

2. Des mérites inégaux reçoivent dans le ciel et dans l'enfer des récompenses égales quant à la durée. Il semble donc qu'il en soit de même dans le purgatoire.

Mais ce qu'il y a de *contraire* c'est la comparaison de l'Apôtre qui a marqué la différence des péchés véniels au moyen du bois, du foin et de la paille (I. *Cor.* III). Or, il est certain que le bois reste plus longtemps dans le feu que le foin et la paille. Donc un péché véniel est puni plus longtemps dans le purgatoire qu'un autre.

CONCLUSION. — L'un est délivré plutôt que l'autre des peines du purgatoire.

Il faut répondre qu'il y a des péchés véniels qui sont plus fortement attachés à l'âme que d'autres, selon que la volonté a pour eux plus d'inclination et qu'elle s'y fixe plus vivement. Et parce que les choses auxquelles on est plus attaché s'en vont plus lentement, il s'ensuit qu'il y en a qui sont tourmentés plus longtemps que d'autres dans le purgatoire, en raison de ce que leur volonté s'est plongée davantage dans le péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que la violence de la peine répond proprement à l'étendue de la faute, mais que sa durée est proportionnée à la manière dont la faute est enracinée dans le sujet. Il peut donc se faire que celui qui souffre moins reste plus longtemps dans le purgatoire et réciproquement.

Il faut répondre au *second*, que le péché mortel qui mérite le supplice de l'enfer et la charité qui mérite le paradis sont établis et enracinés dans le sujet d'une manière immuable après cette vie. C'est pour cela que de part et d'autre la durée est la même pour tout le monde. Mais il en est autrement du péché véniel qui est puni dans le purgatoire, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 6 huj. quæst.) (1).

(1) Nicolaï ajoute à cet article un très-grand nombre de citations pour prouver que la peine du purgatoire est celle du feu. Cette opinion est communément admise dans l'Eglise latine ; ce-

DU PURGATOIRE (1).

ARTICLE I. — Y A-T-IL UN PURGATOIRE APRÈS CETTE VIE (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de purgatoire après cette vie. Car il est dit (*Apoc.* XIV, 13) : *Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur ; dès maintenant, dit l'Esprit, ils se reposeront de leurs travaux*. Il n'y a donc plus d'action purificatoire après cette vie pour ceux qui meurent dans le Seigneur ; il n'y en a pas non plus pour ceux qui ne meurent pas en lui, parce qu'ils ne peuvent être purifiés. Il n'y a donc pas de purgatoire après cette vie.

2. Ce que la charité est à la récompense éternelle le péché mortel l'est au supplice éternel. Or, ceux qui meurent dans le péché mortel sont immédiatement en proie au supplice éternel. Donc ceux qui meurent dans l'état de grâce obtiennent immédiatement leur récompense et par conséquent il n'y a plus pour eux de purgatoire après cette vie.

3. Dieu qui est souverainement miséricordieux est plus porté à récompenser les bonnes occasions qu'à punir les mauvaises. Or, comme ceux qui sont en état de grâce font de mauvaises actions qui ne méritent pas le supplice éternel ; de même ceux qui sont dans le péché mortel produisent quelquefois des actions qui sont bonnes dans leur genre et qui ne sont pas dignes de la récompense éternelle. Donc puisque ces biens ne sont pas récompensés dans ceux qui doivent être damnés après cette vie et que ces maux ne doivent pas être non plus punis, il s'ensuit, etc.

Mais au *contraire*. Il est dit (II. Mach. XII, 46) : *C'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés*. Or, on ne doit pas prier pour les morts qui sont dans le ciel, parce qu'ils n'en ont nullement besoin ; on ne doit pas non plus le faire pour ceux qui sont dans l'enfer, parce qu'ils ne peuvent être délivrés de leurs péchés. Donc après cette vie il y en a qui n'ont pas encore été délivrés de leurs péchés et qui peuvent l'être. Ceux-là ont la charité sans laquelle on n'obtient pas la rémission de ses fautes ; parce que *la charité couvre tous les délits* (*Prov.* X, 12), et c'est pour cela qu'ils ne subiront pas la mort éternelle ; car *celui qui vit et qui croit en moi ne mourra pas éternellement* (Joan. XI, 26). Ils ne seront cependant admis à la gloire qu'autant qu'ils auront été purifiés ; car rien d'immonde n'y parviendra, comme on le voit (*Apoc.* ult.). Il y a donc après cette vie une purification.

Saint Grégoire de Nysse dit (æquival. in orat. *De iis qui in fide dorm.* à med.) : Si quelqu'un qui est ami du Christ n'a pu absolument se purifier de ses fautes en cette vie, une fois qu'il est sorti de ce monde il est délivré par le feu du purgatoire. Il y a donc après cette vie une purification.

CONCLUSION. — Il est contraire à la foi catholique de nier qu'il y ait un purgatoire pour les âmes des fidèles qui sont sorties de ce monde en état de grâce.

pendant les grecs au concile de Florence ne l'admirent pas. Ils voulaient que le purgatoire fût un lieu obscur, pénible, mais ils prétendaient qu'il n'y avait pas de feu ; ce qui ne fut pas condamné.

(1) Les deux articles suivants sont placés par Nicolaï à la question 69 dont ils forment les art. 7 et 8. D'autres éditeurs les placent au commencement de la question précédente dont ils font la 100e du supplément.

(2) Il est de foi que le purgatoire existe. On peut voir à ce sujet les décisions du concile de Florence (sess. ult.), du concile de Trente (sess. VI, can. 30, sess. XXII, cap. 2, et sess. XXV, in decreto de Purgatorio).

Il faut répondre que d'après ce qui a été dit plus haut (IV, dist. 14, quæst. II, art. 1, quæst. II et III, et part. III, quæst. LXXXVI, art. 4 et 5, et suppl. quæst. XII, art. 1), il est assez évident qu'il y a un purgatoire après cette vie. Car quand le péché est effacé par la contrition, la dette de la peine n'est pas absolument détruite; les péchés véniels ne sont pas non plus toujours remis avec les péchés mortels; et la justice exige que le péché reçoive la peine qui lui est due. Il faut donc que celui qui meurt après avoir eu la contrition de son péché et après en avoir reçu l'absolution, mais avant d'avoir satisfait comme il le doit, soit puni après cette vie. C'est pourquoi ceux qui nient le purgatoire parlent contre la justice divine. C'est pour cela que c'est une chose erronée et contraire à la foi. Aussi après ces paroles que nous avons citées saint Grégoire de Nysse ajoute : C'est là ce que nous prêchons en suivant le dogme de la vérité et c'est aussi ce que nous croyons; l'Eglise universelle l'enseigne également en priant pour les morts afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés; ce qui ne peut s'entendre que de ceux qui sont dans le purgatoire. Or, quiconque résiste à l'autorité de l'Eglise devient hérétique.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage s'entend du travail des œuvres relativement au mérite et non du travail de la souffrance par rapport à la purification.

Il faut répondre au *second*, que le mal n'a pas une cause parfaite, mais il provient de défauts particuliers, tandis que le bien ne vient que d'une seule cause parfaite, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4, part. IV, lect. 22). C'est pour cela que tout défaut empêche la perfection du bien; tandis que tout bien n'empêche pas la consommation du mal; parce que le mal n'existe jamais sans quelque bien. C'est pourquoi le péché véniel empêche celui qui a la charité de parvenir au bien parfait, c'est-à-dire à la vie éternelle, tant qu'il est purifié; au lieu que le péché mortel ne peut être empêché par un bien qui lui est adjoint de conduire immédiatement au dernier des maux.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui tombe dans le péché mortel frappe de mort toutes les bonnes œuvres qu'il a faites auparavant; et les choses qu'il fait étant dans cet état sont des œuvres mortes; parce qu'en offensant Dieu il mérite de perdre tous les biens qu'il tient de lui. Aussi après cette vie il n'y a aucune récompense pour celui qui meurt dans le péché mortel; tandis qu'il reste quelquefois une peine pour celui qui meurt dans la charité, laquelle n'efface pas toujours tout le mal qu'elle trouve, mais seulement celui qui lui est contraire.

ARTICLE II. — LE LIEU OU LES AMES SONT PURIFIÉES EST-IL LE MÊME QUE CELUI OU LES DAMNÉS SONT PUNIS?

1. Il semble que le lieu où les âmes sont purifiées ne soit pas le même que celui où les damnés sont punis. Car la peine des damnés est éternelle, comme on le voit (Matth. XXV, 46) : *Ils iront au feu éternel*. Or, le feu du purgatoire n'existe que pour un temps, comme le dit le Maître des sentences (*Sent.* IV, dist. 21). Donc les uns et les autres ne sont pas simultanément punis par le même feu, et par conséquent il faut que ces lieux soient distincts.

2. La peine de l'enfer est appelée de plusieurs manières; ainsi on l'appelle *feu, soufre, esprit des tempêtes* (*Ps.* X). Or, la peine du purgatoire n'est désignée que par un seul nom, le feu. Ils ne sont donc pas punis par le même feu et dans le même lieu.

3. Hugues de Saint-Victor dit (*De sacram.* lib. II, part. XVI, cap. 4) : Il est

probable qu'ils sont punis dans ces lieux où ils ont commis leur faute. Saint Grégoire raconte aussi dans ses dialogues (lib. IV, cap. 40) que Germain, évêque de Capoue, trouva Paschase (1) qui était purifié dans les bains. Ils ne sont donc pas purifiés dans l'enfer, mais en ce monde.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (id hab. August. *De civ. Dei*, lib. I, cap. 8 ad fin.) : que comme dans le même feu l'or brille et la paille fume; ainsi le même feu brûle le pécheur et purifie l'élu. Donc le feu du purgatoire et de l'enfer est le même, et par conséquent ils sont dans le même lieu.

Les justes de l'ancienne loi ont été avant l'avénement du Christ dans un lieu plus noble que celui où sont maintenant purifiées les âmes après la mort; parce qu'il n'y avait pas là de peine sensible. Or, ce lieu était uni à l'enfer ou il était le même que l'enfer; autrement quand le Christ est descendu aux limbes on ne dirait pas qu'il est descendu aux enfers. Le purgatoire est donc dans le même lieu ou près de l'enfer.

CONCLUSION. — D'après la loi ordinaire le lieu où les âmes sont purifiées est uni à celui où les damnés sont punis.

Il faut répondre que sur le lieu du purgatoire on ne trouve rien de positif dans l'Ecriture et qu'on ne peut pas à ce sujet donner des raisons convaincantes. Mais probablement et d'après ce qui s'accorde le mieux avec les écrits des Pères et la révélation faite à un grand nombre, il y a deux sortes de lieux de purification. L'un d'après la loi commune. En ce sens le lieu du purgatoire est un lieu inférieur, joint à l'enfer, de telle sorte que c'est le même feu qui tourmente les damnés en enfer et qui purifie les justes dans le purgatoire : bien que les damnés doivent être placés dans des lieux inférieurs selon l'infériorité de leurs mérites. L'autre lieu est un lieu de purification qui est tel en vertu d'une dispense. C'est ainsi que quelquefois nous voyons qu'il y en a qui ont été punis en divers lieux, soit pour l'instruction des vivants, soit en faveur des morts, afin que leurs souffrances étant connues des vivants elles soient adoucies par les suffrages de l'Eglise. Cependant il y en a qui disent que d'après la loi commune le lieu du purgatoire est où l'homme pèche. Ce qui ne paraît pas probable; parce que l'homme peut être puni simultanément pour les péchés qu'il a commis en divers lieux. D'autres prétendent qu'ils sont punis au-dessus de nous d'après la loi commune; parce qu'ils tiennent le milieu entre nous et Dieu quant à l'état; mais cela ne signifie rien parce qu'ils ne sont pas punis pour ce qui les met au-dessus de nous, mais pour ce qu'il y a d'infime en eux, c'est-à-dire le péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que le feu du purgatoire est éternel quant à sa substance, mais il est temporel quant à l'effet ou à la purification qu'il produit.

Il faut répondre au *second*, que la peine de l'enfer existe pour affliger; c'est pour cela qu'on le désigne sous les noms de toutes les choses qui nous causent ordinairement de l'affliction ici-bas. Au contraire la peine du purgatoire existe principalement pour purifier les restes du péché : c'est pour cela qu'on n'attribue au purgatoire que la peine du feu, parce que le feu a la vertu de purifier et de consumer.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison repose sur ce qui a lieu d'après une dispense particulière et non d'après la loi commune.

(1) Paschase, diacre de l'Eglise romaine, qui mourut en 512. Ce qui donna lieu à cette histoire, c'est que dans le schisme de 498, il soutint le parti de l'antipape Laurent contre Symmaque. (Voyez Baronius ad an. 498.)

FIN DU HUITIÈME ET DERNIER VOLUME.

LEXIQUE

DES TERMES

ET DES FORMULES SCOLASTIQUES LES PLUS EMBARRASSANTES

QUI SE TROUVENT DANS LA SOMME THÉOLOGIQUE DE SAINT THOMAS ET EN GÉNÉRAL DANS LES AUTEURS DU MOYEN AGE.

A

ABSOLUTUM. L'absolu est ce qui ne se rapporte pas à autre chose, comme Dieu. — Un nom absolu est celui qui a une signification parfaite et qui n'implique pas autre chose dans sa signification, comme homme, chaleur. Il est opposé au nom *connotatif*. Voyez plus loin *Connotativum*.

ABSOLUTÈ. On dit qu'une chose est telle absolument quand elle a en elle la nature ou l'accident qui requiert telle ou telle dénomination. Ainsi on dit que l'homme est *absolument* raisonnable, qu'un mur est *absolument* blanc. Il a pour corrélatif le mot *respectivè*, relativement, qui se dit d'une chose à laquelle on donne telle ou telle dénomination suivant qu'on la compare avec une autre, mais non en raison de ce qu'on la considère dans sa nature ou dans ses accidents. C'est ainsi qu'on dit d'un homme d'une petite taille qu'il est *relativement* grand si on le compare avec un enfant, tand is qu'on ne le dit pas tel si on le compare avec un géant.

Ce mot a quelquefois le même sens que le mot *simpliciter*, et on dit qu'une chose est telle absolument ou simplement quand on peut lui donner telle ou telle dénomination sans restriction et sans addition. On dit ainsi que notre âme est intelligente absolument ou simplement (*absolutè aut simpliciter*). Il a alors pour corrélatif l'expression *secundùm quid*, que l'on emploie quand on ne donne à une chose une dénomination que sous un rapport; comme on dit qu'un Ethiopien est blanc *secundùm quid*, c'est-à-dire sous le rapport des dents; ou comme on dit que les démons sont bons *non absolutè, sed secundùm quid*, c'est-à-dire sous le rapport de leur nature.

ABSTRACTIO. Elle consiste à séparer une chose d'une autre, selon la définition qu'en donne saint Thomas dans son Commentaire (I. Met. lect. x).

— *realis*. C'est l'action par laquelle une chose est réellement séparée d'une autre, comme le bras du corps (ibid.).

— *logica*. C'est l'action de l'intellect qui conçoit une chose sans une autre, ou sans les autres avec lesquelles elle est unie réellement, comme quand je conçois l'homme, sans concevoir Pierre et les autres individus dans lesquels existe la nature humaine; ou quand on conçoit le feu sans penser à la chaleur.

— *simplex*. C'est l'abstraction par laquelle l'intellect considère une chose sans une autre avec laquelle elle est unie, sans nier qu'elle convienne au sujet; comme quand on considère dans l'homme sa qualité d'être raisonnable sans s'occuper de la faculté qu'il a de rire, de parler.

— *composita* aut *negativa*. Elle a lieu quand l'intellect abstrait une chose d'une autre de telle sorte qu'il nie qu'elle lui convienne ou qu'il en affirme son contraire; comme quand on dit qu'un corbeau n'est pas noir, ou qu'il est blanc.

— *physica*. Elle consiste à faire abstraction de la matière singulière et non de la matière sensible.

— *mathematica*. Elle consiste à faire abstraction de la matière sensible, et non de la matière intelligible (in Metaph. prolog. et lib. VI, lect. 1).

— *metaphysica*. Elle consiste à faire abstraction de la matière sensible et de la matière intelligible. Ainsi le physicien considère les corps naturels en général, et non tel ou tel corps; le mathématicien considère la quantité et non la matière; le métaphysicien considère la nature de l'être abstraite de la matière et de la quantité.

ACCIDENS. L'accident en général se définit la chose à laquelle il est dû d'être dans un sujet (p. III, quæst. LXXVII, art. 1 et 2). L'accident paraît et disparaît sans que le sujet cesse d'exister (Porph. introd. aux Catégories).

— *separabile*. C'est celui qui peut être facilement séparé du sujet, comme la chaleur se sépare facilement du fer, la lumière se sépare de l'air.

— *inseparabile*. C'est celui qu'on ne peut séparer du sujet, sinon du moins qu'avec grande peine, comme la blancheur par rapport à la neige.

— *physicum* seu *nominale*. C'est celui qui a une entité distincte de toute substance. On distingue l'accident absolu (*absolutum*) et l'accident modal (*modale*). L'accident absolu, qu'on ramène à la qualité et à la quantité, peut par l'effet de la puissance divine exister sans sujet. C'est ainsi que la *quantité*, la *couleur*, l'*odeur* et la *saveur* du pain et du vin sont dans l'Eucharistie sans un sujet auquel elles soient inhérentes. — L'accident modal (*modale*) ne peut point du tout exister sans sujet. Telles sont l'action, la passion, l'union, la connaissance, qui supposent une chose qui agit, qui pâtit, qui est unie, qui connaît et que l'on ne peut concevoir sans cela.

— *logicum* seu *verbale* aut *prædicabile*. Il

comprend tout ce qui arrive à une chose d'une manière contingente et qui se dit d'elle accidentellement de telle sorte que la chose peut exister et être conçue sans cela ; comme être vêtu pour un homme, être raisonnable pour un animal.

— *metaphysicum*. C'est celui qui n'est pas compris dans le concept de la substance, ou bien quoiqu'il soit identifié avec la substance, notre esprit peut cependant concevoir cette substance sans lui. Par exemple la faculté de rire *risibilitas*) est un accident métaphysique de l'homme, parce que, quoiqu'elle soit identifiée avec son essence, on peut concevoir cette essence sans cette propriété.

— *prædicamentale*. Il revient à l'accident métaphysique.

— *extrinsecum*. C'est celui qui ne se rapporte au sujet qu'extrinsèquement, comme l'action extérieure par rapport à l'agent.

— *intrinsecum*. Quand il existe véritablement dans la chose, comme le froid appartient à l'eau.

— *proprium*. Voyez plus loin le mot *Proprium*.

— *commune*. C'est un accident qui est susceptible de se trouver contingemment dans plusieurs choses, comme la chaleur par rapport au feu et à l'air. Il se dit par opposition à l'accident propre.

— *completum*. C'est celui qui a une véritable entité accidentelle, distincte de la substance et des autres accidents, comme la lumière.

— *incompletum*. C'est un mode accidentel qui complète et perfectionne son sujet, comme l'existence est l'accident incomplet de la lumière.

Pour les mots *accidentale* et *accidentaliter*, voyez *Essentialiter* et *Forma* et *Per se*.

ACCOMMODA *distributio*. Cette répartition a lieu quand un attribut qui convient à l'espèce entière est accommodé ou attribué à chaque individu, en observant entre eux une certaine différence proportionnelle. Ce mot a pour corrélatif ce qu'on appelle *distributio absoluta*, qui consiste en ce que l'on applique à chaque individu un attribut général, sans aucune distinction. Ainsi quand on dit : *tous les hommes ont des peines*, cette proposition doit être prise dans le premier sens (*distributio est accommoda*), et quand on dit *tous les hommes sont mortels*, cette proposition se prend dans le second (*distributio est absoluta*). Cf. Heb. II, Act. 2 fin. et lect. 3, in princ.

ACCRETIO seu *augmentatio*. Dans un sens large on entend par là l'addition quelconque d'une quantité nouvelle (Arist. Phys. lib. VII, cap. 2). — Dans un sens strict il y a accroissement quand on acquiert une quantité plus grande que celle qu'on a perdue, comme quand les enfants acquièrent plus de substance et de corps qu'ils n'en perdent par l'action de la chaleur naturelle (Phys. lib. V, cap. 2). Voyez *Motus*.

ACTIO. L'action est ce par quoi l'agent produit son effet, comme l'illumination, l'échauffement.

— *immanens*. C'est celle qui est reçue dans le suppôt lui-même dont elle émane, comme l'action de l'intellect (Arist. De anima, lib. II, cap. 1, et Phys. lib. III, cap. 3, et D. Thomas, part. III, quæst. LI, art. 1).

— *transiens*. C'est celle qui est reçue dans un sujet distinct de l'agent, comme couper, échauffer (Arist. ibid. et D. Thomas, Met. lib. IV, lect. 12).

— *substantialis*. C'est celle qui a pour terme la substance, comme la génération du feu (Arist. Phys. lib. IV, cap. 5).

— *accidentalis*. C'est celle qui produit un accident, comme blanchir (ibid.).

— *instantanea*. C'est celle qui se fait instantanément, ou qui ne s'étend pas à des parties de temps déterminées, comme la création, l'illumination (ibid.).

— *successiva*. Celle qui se fait dans le temps, pendant un délai quelconque, comme l'échauffement (ibid.).

— *directa* aut *reflexa*. Voyez plus loin ces mots.

Actiones sunt suppositorum. Cet axiome qui est souvent invoqué par saint Thomas signifie que les actions s'attribuent à l'être composé tout entier ou à tout l'individu et non exclusivement à la partie qui produit l'action ou qui la pâtit. Ainsi, que le corps soit malade on dit que l'homme l'est, et quand l'âme comprend on dit que l'homme comprend. C'est ainsi que la mort de l'humanité du Christ est appelée la mort d'une personne divine.

ACTU. On dit qu'une chose est en acte (*in actu*) quand en réalité elle est produite par ses causes. *Potentia*. On dit au contraire qu'elle est en puissance (*in potentia*) quand la chose n'existe pas à la vérité, mais qu'elle peut exister. Ainsi toutes les choses possibles qui sont à l'état de possibles n'existent qu'en puissance.

ACTUALITER. Cet adverbe se dit de ce qui est en acte. Il a pour corrélatifs les adverbes *potentialiter* ou *habitualiter* qui se disent de ce qui peut être produit ou de ce qui a l'habitude de l'être. Ainsi quand il s'agit d'une chose qui est mue en acte, on dit que le mouvement existe actuellement (*actualiter*), on dit qu'il existe potentiellement (*potentialiter*) dans ce qui peut être mû, et on dit qu'il existe habituellement (*habitualiter*) dans ce qui a coutume d'être mû.

ACTUARE. *Actuare aliquid* signifie faire une chose en acte et quelquefois lui donner sa forme. C'est ainsi que l'âme actualise (*actuat*) le corps, parce qu'elle lui donne sa forme et qu'elle l'anime (Voyez *Informare*).

ACTUS. Quelquefois l'acte (*actus*) désigne l'existence de l'être. Ainsi *esse actu*, ou *in actu*, *ens actuale*, *actualitas*, *habere actum* signifient la même chose qu'exister. Par exemple quand un homme existe, on dit qu'il a l'acte (*actum habet*) ou l'existence qu'il n'avait pas quand il était purement possible. — D'autres fois l'acte se prend aussi pour l'attribut de l'être duquel on conçoit que d'autres attributs du même être découlent. Ainsi la raison dans l'homme reçoit le nom d'acte (*actus*) par rapport aux autres attributs qui en découlent.

— *absolutus*. On appelle ainsi l'être complet, comme l'homme, l'ange (Arist. Met. lib. XII, cap. 3 et 4). Il a pour corrélatif dans ce sens *actus respectivus* qui est un être incomplet, comme la matière qui manque de forme.

— *purus*. C'est l'acte dans lequel on ne peut concevoir rien de potentiel, ou qui n'a besoin d'aucun autre être pour exister. Il n'y a que Dieu qui soit ainsi un acte pur. Par opposition la matière première est appelée *pura potentia*, parce qu'elle est en puissance à l'égard de toutes les formes et qu'il n'y a rien en elle qui soit en acte. — Quelquefois, l'*actus purus* se prend pour la forme substantielle, comme l'âme par rapport au corps. Elle lui donne la forme sans la recevoir. — L'*actus purus* pris dans le premier sens est aussi appelé *actus absolutus simpliciter*. Par opposition on distingue *actus absolutus secundùm quid*, qui est un être incomplet et qui a besoin d'un autre pour exister, comme l'ange.

— *physicus*. C'est celui qui concourt avec la puissance à la formation d'un composé réel, comme l'âme (Arist. De anima, lib. II, cap. 4).

— *metaphysicus*. C'est celui qui avec la puissance contribue à constituer un composé métaphysique, comme l'existence et la subsistance.

— *formalis* ou simplement *actus*. C'est ce qui détermine la forme de la chose de manière qu'elle soit ceci plutôt que cela. La forme *substantielle* est celle qui jointe à la matière première constitue l'être composé. Ainsi la forme substantielle du feu détermine le composé dans lequel elle se trouve, de manière qu'il soit du feu et non autre chose. — La forme *accidentelle* est l'acte qui s'ajoute à une chose déjà existante et détermine tel mode d'être plutôt que tel autre. Ainsi la forme accidentelle de la couleur fait que le corps est coloré plutôt que de ne l'être pas. — L'acte (*actus*) pris dans ce sens a pour corrélatif la *puissance* (*potentia*) qui désigne l'aptitude qu'a la matière de l'être composé de recevoir une forme.

— *informativus*. C'est la forme ou ce qui remplit le rôle de la forme dans un composé. C'est ainsi que l'âme existe dans le corps, la connaissance dans l'âme intelligente. Il a pour corrélatif *potentia informabilis*, qui est la matière du composé. Ainsi le corps est *potentia informabilis* par rapport à l'âme qui est son *actus informativus*.

— *primus;* par antonomase, c'est la forme substantielle, la faculté elle-même. Ainsi l'*actus primus* de l'intelligence, de la vie, c'est la faculté qu'on a de comprendre, de vivre. — *Actus secundus*, c'est l'action produite par la puissance ou l'opération qui vient après l'être. Ainsi on dit que quelqu'un opère *in actu primo* quand il a la puissance d'opérer, et on dit qu'il opère *in actu secundo* quand il opère par le fait.

— *primus remotus*. C'est la cause qui manque de certaine condition ou de quelque chose qui est préalablement requis pour opérer. — *Actus primus proximus* c'est la cause jointe à toutes les choses préalablement requises pour produire l'action. Ainsi le feu quand on ne l'applique pas à l'étoupe *est in actu primo remoto comburendi*, mais quand on l'y applique *est in actu primo proximo*.

— *accidentalis perfectus*. C'est celui qui informe ou qui actualise le sujet si parfaitement qu'il ne le laisse pas tendre à un autre acte, comme la lumière.

— *accidentalis imperfectus*. C'est la voie ou la tendance à une forme ulterieure, comme l'illumination qui produit la lumière.

— *vitalis*. Voyez *Vitales*.

— *humanus* seu *liber*, seu *moralis*. C'est l'acte que fait l'homme selon qu'il use de sa raison, et qu'il est maître de ses actes, comme l'aumône faite librement à un pauvre. C'est sur cet acte que repose le mérite et le démérite. 1 2. q. 1. art. 1.

— *hominis* seu *naturalis*. C'est celui que l'homme produit sans qu'il y ait advertance de la part de la raison; comme quand on remue les jambes ou les mains sans y penser.

— *elicitus*. On appelle ainsi l'acte qui est produit immédiatement par la volonté et qui subsiste en elle, comme l'amour, la haine, etc. La volonté en est le principe le plus prochain. 1 2. q. 18. art. 6.

— *imperatus*. C'est celui qui est commandé par la volonté, mais dont l'exécution est confiée à une autre puissance qui en est le principe prochain, comme parler, se promener.

Actus prior sive melior est quàm potentia. Cet axiome signifie qu'il vaut mieux pour une chose quelle qu'elle soit exister que d'être seulement possible, ou que la puissance jointe à l'acte vaut mieux que quand elle est privée de l'acte.

AD ALIQUID. Voyez *Relatio*.

ADÆQUATÈ. Une chose se prend adéquatement quand on la considère entièrement et totalement (*integrè et totaliter*). Par exemple l'homme pris adéquatement est un animal raisonnable. — Une chose se prend inadéquatement (*inadæquatè*) quand on ne l'envisage que dans une partie d'elle-même (*partialiter*). Ainsi l'homme pris inadéquatement est un animal.

ADÆQUATIO. Équation, égalité. *Veritas est adæquatio rei et intellectûs*. La vérité consiste dans l'équation ou l'égalité qui s'établit entre la chose perçue et l'intellect, c'est-à-dire qu'alors la chose est en elle-même telle qu'elle est dans l'entendement. — *Adæquatio loci*. C'est ce que les théologiens appellent *commensuratio spatii cum re locata*. Le corps a la même mesure que le lieu, *commensuratur loco*, parce que chaque partie du corps qui est dans un lieu correspond à chaque partie de l'espace qui le contient, comme une liqueur dans un vase, et c'est ce qui constitue *commensuratio spatii cum re locata*.

ADDITUM. On appelle ainsi un terme que l'on ajoute à un autre pour en modifier la signification. On distingue :

Additum amplians quand le terme ajouté a pour but d'étendre la signification de l'autre terme, comme dans cette proposition : *L'homme, quel qu'il soit, est sujet à l'erreur*, le terme *quel qu'il soit* étend la signification du terme : *sujet à l'erreur*.

— *restringens*. C'est un terme ajouté pour resserrer en quelque sorte la signification de l'autre terme, comme dans cette proposition : *L'homme qui est sur la place publique se promène ;* le terme *qui est sur la place publique* limite le terme *se promène*.

— *diminuens*. C'est un terme ajouté pour que la signification de l'autre terme soit restreinte du tout à une partie. Ainsi quand je dis : *Cet homme est beau de visage ;* le terme *de visage* fait entendre que sa beauté n'est pas aussi remarquable

ou qu'elle n'existe pas dans les autres parties de son corps.

— *alienans*. C'est un terme ajouté pour transférer la signification propre d'un mot à une signification impropre ; comme dans cette proposition : *l'homme peint est beau;* le mot peint enlève à l'homme sa signification propre qui est celle d'un être vivant et raisonnable, pour en faire un objet de peinture.

ADJACENS TERMINUS. C'est la même chose que ce que nous appelons un adjectif. Une proposition dans laquelle le verbe ou la copule n'a pas de prédicat qui lui soit adjoint est dite *de secundo adjacente ;* comme *Pierre existe.* Si on ajoute un prédicat, comme *Pierre est un homme,* la proposition est dite *de tertio adjacente.* — On dit qu'une hypothèse répugne *in adjecto* quand l'adjectif ou le prédicat se compose de termes qui se détruisent réciproquement ; comme cette hypothèse : *si une figure était ronde et carrée.*

ADSEITAS. C'est la même chose que rapporter à soi : *Ad se ordinem habere.*

ÆQUIPARANTIÆ *relatio.* Voyez *Relatio.*

ÆQUIVOCA. On en distingue de deux sortes : *æquivoca à casu* et *æquivoca à consilio.*

Æquivoca à casu. Cette espèce d'équivoque existe quand le même prédicat convient à une chose dans un sens, et à une autre dans un autre sens ; comme le mot *gallus* qui en latin désigne un *coq* et un *Gaulois.* Cette homonymie étant purement fortuite, on appelle pour ce motif ce genre d'équivoque *æquivoca à casu.*

Æquivoca à consilio. C'est la même chose que les analogues. Voyez *Analoga* et *Univoca.* On distingue encore *æquivoca æquivocata* et *æquivoca æquivocantia.*

Æquivoca æquivocata. Ce sont les êtres homonymes, c'est-à-dire les êtres qui n'ont de commun entre eux qu'une appellation pareille, mais dont la définition, sous cette appellation identique, est essentiellement différente ; par exemple on appelle animal l'homme réel et l'homme représenté en peinture, car ils n'ont de commun que leur appellation (Arist. Categ. cap. 1).

Æquivoca æquivocantia. Ce sont les mots qui expriment les êtres homonymes. Ainsi en latin le mot *Taurus* désigne un animal et la montagne qui porte ce nom dans l'Asie-Mineure.

ÆSTIMATIVA *potentia.* On appelle ainsi la faculté supérieure des animaux qui leur donne un air de raison ou d'intelligence. Dans l'homme cette faculté reçoit le nom de *ratio particularis* parce que cette espèce de raison n'agit que sur les choses sensibles et individuelles, elle ne peut s'élever à l'universel.

ÆTERNITAS. Saint Thomas admet la définition de Boëce qui dit que l'éternité est la possession entière, simultanée et parfaite d'une vie qui n'a pas de fin. Elle exprime une durée qui n'appartient qu'à Dieu. — On dit qu'une proposition est d'une vérité éternelle, *æternæ veritatis,* quand elle énonce du sujet quelque chose d'essentiel, comme *l'âme est spirituelle.* On dit ainsi que les choses essentielles à un sujet ont une vérité éternelle dans le sens que le sujet n'a jamais pu et ne pourra jamais exister, ni être conçu sans elles.

ÆVUM. Ce mot que nous avons traduit par *éviternité* exprime la durée de l'ange qui a eu un commencement, mais qui ne doit pas avoir de fin.

AGENS. Nous ne distinguerons ici que les acceptions particulières dans lesquelles les scolastiques ont pris ce mot et qui s'éloignent le plus du langage actuel.

— *univocum.* Quand l'agent est absolument de même nature que son effet ; comme le feu produit le feu.

— *æquivocum.* Quand l'agent est absolument d'une autre nature que son effet, comme le soleil et les animaux qui sont produits par l'action de sa lumière.

— *analogum.* Quand il y a entre l'agent et son effet une ressemblance quoiqu'ils n'aient pas la même nature, comme Dieu et les créatures.

— *in esse et in fieri.* C'est l'agent qui donne aux choses leur être et leur forme ou leur manière d'être. Il n'y a que Dieu qui soit ainsi agent.

— *in fieri.* C'est l'agent qui donne aux choses leur forme, mais dont l'action présuppose l'existence de la matière sur laquelle il agit. C'est pourquoi on ne dit pas qu'il est agent *in esse,* parce qu'il ne donne pas l'être.

Agens naturale determinatur ad unum. Cet axiome signifie que tout agent naturel n'a qu'une fin et qu'il y tend toujours de la même manière ; par opposition à l'agent libre qui en vertu de sa liberté peut se proposer différentes fins et y tendre de différentes manières.

Omne agens agit sibi simile. Tout agent produit quelque chose qui lui ressemble. D'où est venu cet autre axiome : *Simile non agit in simile ;* le semblable n'agit pas sur le semblable, parce que l'agent ayant pour but de s'assimiler la chose sur laquelle il agit, il n'a plus de motif d'agir du moment que la ressemblance est parfaite. Ainsi une chaleur de quatre degrés n'agit pas sur un sujet qui a les mêmes degrés de chaleur, mais elle agit sur celui qui n'en a que trois. C'est là-dessus que sont fondés ces autres axiomes : *Omnis actio est juxtà proportionem majoris inæqualitatis. Solum agit quod habet contrarium,* c'est-à-dire qu'il faut quelque chose qui résiste à l'action de l'agent de quelque manière.

Nullum agens intendens in malum operatur. Axiome. Aucun agent n'opère en vue du mal considéré comme tel. Quand il s'agit des causes nécessaires, elles ne peuvent avoir le mal pour but dans leurs opérations, puisque ce qu'elles font se rapporte à Dieu comme à la cause première et principale dont elles ne sont que les instruments ; et Dieu ne peut se proposer le mal, comme tel. Quand il s'agit des causes libres, cet axiome signifie que la volonté n'est mue que par ce qui est bon réellement ou en apparence, mais que l'on ne préfère jamais le mal considéré comme tel.

Agens agendo repatitur. C'est un autre axiome dont le sens est clair quand on a la signification du mot *repatitur.* Quand un corps agit sur un autre il y a réaction du second sur le premier. Le second qui est le principe de la réaction est réagissant (*reagens*), et le premier qui subit l'effet de la réaction est dit *repassum* par opposition à l'effet premier de l'action que le second

corps a d'abord subie et par rapport à laquelle il a été passif (*passum*).

Nihil agit nisi secundùm quòd est actu. Voyez *Actus* et *Esse*.

AGGENERATIO. *Motus aggenerationis*. On appelle ainsi la production d'une nouvelle partie d'une substance inanimée, comme quand le feu gagne et s'étend au moyen du bois qui en est l'aliment.

ALIENUM. Voyez *Proprium*.

ALIETAS. Ce mot a le même sens que le mot *distinctio;* il signifie qu'une chose est distincte d'une autre.

ALIQUITATES. On appelle ainsi les choses qui ne forment pas un tout, et qui, prises à part, ne sont pas regardées comme des êtres, ou des choses, mais qui font partie d'une chose (*sunt aliquid rei*). Tels sont les attributs de Dieu, les facultés de l'âme.

ALTERATIO. On désigne ainsi en général tout changement qui se rapporte à une qualité sensible, comme quand un corps se refroidit, qu'il blanchit, etc.

— *corruptiva.* C'est un mouvement ou un changement qui a pour effet d'altérer et de corrompre le sujet qu'il affecte.

— *perfectiva.* C'est le changement ou le mouvement qui tend non à la corruption, mais à la perfection du sujet, comme l'illumination.

AMPLIATIO. On appelle ainsi l'extension d'un terme à une signification plus grande que celle qu'il a grammaticalement dans la proposition où il se trouve ; comme quand on dit : *Ceux qui sont doux posséderont la terre ;* le mot *doux* ne se rapporte d'après la force du prédicat qu'au futur, mais par ampliation il s'entend de tous les temps, du passé, du présent et du futur, et le sens de la proposition, c'est que tous ceux qui ont été, qui sont et qui seront doux posséderont la terre.

ANALOGUM. On appelle en général *analogue* les choses qui se ressemblent sous certains rapports et qui sont différentes sous d'autres. On distingue :

Analoga attributionis. On appelle ainsi les choses auxquelles convient le même nom commun pris dans le même sens, mais à des titres divers ; par exemple le mot *sain* convient à l'homme, à la médecine, au pouls, mais il leur convient à des titres différents (*per analogiam attributionis*). Ainsi la santé convient à l'homme proprement et principalement, comme au sujet dans lequel elle doit exister ; elle convient à la médecine comme à la cause qui la produit ; et elle convient au pouls, selon qu'il en est le signe.

— *proportionalitatis.* Ce sont des choses qui se disent de l'un dans un sens propre et qui ne se disent des autres que métaphoriquement, ou en raison d'une certaine ressemblance qu'elles ont avec le premier. Ainsi le mot *riant* peut se dire d'un homme et d'une prairie ; parce que comme le rire de l'homme est agréable, de même la vue d'une belle prairie produit dans l'âme une douce impression.

— *analogata.* On appelle ainsi les choses quand le même prédicat convient à l'une d'elles proprement et qu'il convient à l'autre improprement ; comme un homme vivant et un homme peint. De là cet axiome : *Analogum per se sumptum stat pro famosiori analogato*, qui signifie que quand on n'ajoute rien à un analogue (*analogo* ou *analogato*) il se prend dans le sens le plus propre et le plus principal. Par exemple, le mot *homme* employé absolument, sans aucune addition, se prend pour l'homme vivant et non pour l'homme peint.

ANIMATIO. C'est faire que l'âme donne au corps sa forme ou l'action par laquelle l'âme anime le corps.

ANTIPERISTASIS. Ce mot a le même sens que le mot *circumobsistentia*. On appelle ainsi la résistance faite à un corps par d'autres qui l'entourent. Ainsi on dirait que l'eau d'un puits est plus fraîche en été (*per antiperistasim*) à cause de la chaleur extérieure.

ANTONOMASTICÈ ou *per antonomasiam*, quand on approprie à quelqu'un en raison de sa supériorité un nom qui est commun à plusieurs autres ; comme quand on appelle saint Paul l'Apôtre, Cicéron l'Orateur romain, Virgile le Poëte latin.

APPARENTER. En apparence; il a pour corrélatif le mot *verè,* véritablement.

APPELLATIO. C'est l'application d'un terme à un autre dont il est le synonyme ou l'épithète : par exemple, *Cicéron fut un grand orateur,* le mot *grand* est le terme qui appelle (*terminus appellans*) et *Cicéron* le terme qui est appelé (*terminus appellatus*).

APPREHENSIO *simplex*. C'est l'action de l'intellect qui conçoit une chose sans affirmation, ni négation ; comme quand je pense au soleil sans affirmer s'il est brillant ou s'il ne l'est pas.

ARGUITIVÈ, par raisonnement. Ce mot a pour corrélatif le mot *formaliter* qui se dit alors de la chose considérée en elle-même, ou dans sa propre entité. Ainsi nous connaissons le feu par la fumée, non formellement (*non formaliter*), mais par raisonnement (*arguitivè*).

ARGUMENTUM *demonstrativum*. C'est celui qui repose sur un moyen nécessaire et qui produit la certitude ; comme tous les arguments dont on fait usage dans les sciences.

— *topicum.* C'est un argument qui repose sur une raison probable ; comme quand on dit que Socrate est un homme de bien, parce qu'il est un philosophe.

ASCENSUS *terminorum*. Voyez *Terminus*.

ASSEITAS signifie exister par soi. *Abalietas*, exister par un autre.

AUGERI *per juxtà positionem ;* c'est augmenter ou ajouter de nouvelles parties à d'autres qui existaient déjà ; comme quand on ajoute du bois au feu.

— *per intus susceptionem,* c'est croître en s'identifiant la chose, comme le corps croît par la conversion des aliments en sa substance.

— *intensivè.* C'est posséder une chose dans un degré plus élevé, comme la chaleur peut être plus grande.

— *extensivè.* Quand la qualité s'étend à un plus grand nombre de parties, comme la science peut s'étendre à un plus grand nombre d'objets.

B

BANAUSIA. Prodigalité. Ce mot vient du mot *furnus*, parce que c'est comme une fournaise qui consume tout. 2 2. q. 135. 2.

BEATITUDO. Béatitude. On distingue :

BEATITUDO *objectiva*. C'est la chose même dont la possession rend heureux. Ainsi Dieu est la béatitude objective des saints.

— *formalis*. C'est l'acte qui rend heureux en faisant percevoir la béatitude objective ; ainsi la vision intuitive de Dieu est la béatitude formelle de tous les élus.

BILOCATIO. Etat d'une chose qui existe tout entière et simultanément dans deux lieux absolument distincts ; comme si un homme était tout à la fois à Paris et à Marseille. — *Multilocatio*. C'est l'état du corps de Notre-Seigneur dans l'eucharistie, qui est simultanément et tout entier dans une multitude de lieux.

BONUM *absolutè*. C'est ce qui ne manque d'aucune perfection ; comme Dieu.

— *in suo genere*. Ce qui ne manque d'aucune des perfections qu'il doit avoir ; comme le soleil et en général tous les êtres dans la nature qui ont ce qui est essentiel à leur espèce.

— *naturale*. Ce qui est conforme et ce qui convient à la nature de quelqu'un ; comme la nourriture à l'homme.

— *morale*. Ce qui est conforme à la droite règle de la raison ; comme la vertu.

Bonitas entis transcendens. C'est la perfection de l'être.

Bonum est communicativum sui ou *diffusivum*. Axiome. Ce qui est bon tend à se communiquer ou à se répandre. Physiquement cet axiome est déduit de l'inclination que les créatures ont de s'assimiler les autres créatures, de telle sorte que quand elles ne peuvent leur communiquer leurs substances individuelles, elles leur communiquent du moins leur espèce. C'est ainsi que le feu tend à changer en feu tous les autres corps. Moralement, cet axiome signifie que celui qui a des vertus et des biens cherche à en faire participer les autres. Du reste, une chose qui ne communique rien aux autres est inutile et ce qui est inutile n'est pas bon.

Bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu. Axiome souvent invoqué en morale. Il signifie que pour qu'un acte soit bon il faut qu'il soit tel sous tous les rapports, *ex integrâ causâ*, dans sa substance, dans sa fin et dans toutes ses circonstances, et qu'il suffit que l'une des circonstances soit viciée pour que l'acte devienne mauvais : *malum ex quocumque defectu*.

Bonum totius est bonum partium. Le bien du tout est le bien des parties. Axiome qui s'applique au physique aussi bien qu'au moral. Il signifie que ce qui perfectionne absolument le tout, perfectionne aussi les parties, et que ce qui nuit essentiellement au tout nuit aux parties. Ce que saint Thomas rend sensible par l'exemple de la main qui détourne de la tête et du reste du corps les coups dont ils sont menacés.

C

CÆTERIS PARIBUS. Toutes choses égales d'ailleurs. On emploie cette formule quand on compare deux choses et qu'on les suppose dans les mêmes conditions. Ainsi, on dira : les vieillards sont plus prudents que les jeunes gens *cæteris paribus*, c'est-à-dire, si l'on compare ensemble des hommes d'une valeur égale ; car il y a certains jeunes gens qui peuvent être plus prudents que certains vieillards.

CATEGOREMA, *categorematicus*, du grec κατηγορέω, en latin *enuntio*, terme qui est significatif par lui-même, qu'on peut énoncer sans addition, de telle sorte qu'il peut être par lui-même le prédicat ou le sujet d'une proposition ; comme les mots : pierre, homme, lion, or.

— *syncategorematicus*. On appelle ainsi un terme qui n'est pas significatif par lui-même, mais qui a besoin d'être joint à un autre pour pouvoir faire un sujet ou un prédicat. Il est, comme on dit, *consignificans*, c'est-à-dire qu'il n'a de signification qu'autant qu'il est joint à un autre. Tels sont les adjectifs *bon, grand, seul, tout*, que l'on ne peut employer qu'avec un substantif exprimé ou sous-entendu.

— *categorematicum infinitum* et *syncategorematicum infinitum*. Voyez *Infinitum*.

CATEGORIÆ. Catégories. Voyez *Prædicamenta*.

CATEGORICA *propositio*. On appelle ainsi toute proposition simple qui se compose d'un sujet, d'un verbe et d'un attribut, sans qu'aucune de ses parties soient complexes, comme *Dieu est bon*.

CATEGORICÈ LOQUI. Parler catégoriquement, c'est s'exprimer nettement, sans suppositions, ni conditions, et sans aucun détour qui complique l'expression. — La proposition opposée à la proposition catégorique, c'est la proposition *hypothétique* (hypothetica). Les anciens ne comprenaient pas seulement sous ce titre la proposition conditionnelle, mais encore toute proposition complexe quelle qu'elle soit.

CATEGORICUS SYLLOGISMUS. C'est le syllogisme simple ou le syllogisme qui ne se compose que de propositions simples.

CAUSA *essendi* seu *realis*. C'est le principe qui donne à l'effet son être.

— *prima absolutè*. C'est celle dont toutes les autres causes dépendent dans leur action, tandis qu'elle ne dépend d'aucune autre, comme Dieu.

— *prima in genere suo*. Celle qui domine toutes les autres causes qui sont du même ordre qu'elle. Ainsi la résurrection du Christ est la cause première *in genere suo* de toutes les autres résurrections ; de là cet axiome : *Illud quod est primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post*. Ce qui est premier dans un genre quelconque est cause des choses qui se produisent ensuite dans le même ordre.

— *secunda*. Cause seconde ; celle qui a besoin du concours de la cause première pour produire son effet, comme les créatures.

— *proxima*. La cause très-prochaine est celle qui produit par elle-même et immédiatement son

effet, comme le feu est la cause très-prochaine de la chaleur.

CAUSA *remota*. Cause éloignée ; celle qui ne concourt à produire un effet que par l'intermédiaire d'une autre cause; comme l'animal est la cause éloignée de la respiration et le poumon en est la cause prochaine.

— *adæquata*. Cause adéquate; quand l'effet ne procède que de la cause et qu'il procède d'elle tout entière, comme la raison est la cause adéquate du raisonnement.

— *inadæquata inferior*. Quand l'effet est produit par la cause tout entière, mais qu'il n'est pas produit que par elle, comme le feu est la cause inadéquate inférieure de la chaleur.

— *inadæquata superior*. Quand l'effet dépend de la cause seule, mais non d'elle tout entière; ainsi l'animal est la cause inadéquate supérieure de la respiration.

— *univoca,* univoque. Quand elle produit un effet de même espèce qu'elle, comme un lion qui produit un lion.

— *æquivoca,* équivoque. Quand elle produit un effet d'une autre espèce qu'elle; comme le soleil et les plantes qu'il fait naître.

— *analoga,* analogue. Quand il y a une certaine ressemblance entre la cause et l'effet, comme le créateur et la créature.

— *universalis,* universelle. Quand elle concourt à produire les effets d'une multitude d'autres causes, comme le soleil par rapport aux effets produits dans la nature.

— *particularis,* particulière. Celle qui ne peut produire que des effets certains et déterminés, comme le feu produit le feu.

— *in potentia,* la cause en puissance. C'est celle qui a la puissance de produire un effet et qui cependant ne le produit pas, comme celui qui peut écrire et qui ne le fait pas.

— *in actu,* la cause en acte. Celle qui produit réellement son effet, comme celui qui écrit.

— *totalis*. Cause totale. Quand seule dans son genre elle produit son effet, comme le soleil produit la lumière.

— *partialis*. Cause partielle. Celle qui est unie avec une autre du même genre pour produire un effet, comme deux hommes qui traînent une barque. Ils sont l'un et l'autre la cause partielle de son mouvement.

— *causæ ordinatæ*. Causes subordonnées. Quand l'une ne peut agir sans l'autre, comme la plume ne peut se mouvoir sans la main.

— *efficiens physica*. Cause efficiente physique. Celle qui produit immédiatement son effet, comme l'assassin est la cause efficiente physique de l'homicide.

— *efficiens moralis*. Cause efficiente morale. Celle qui ne produit pas son effet par elle-même, mais par un autre auquel on donne des conseils ou des ordres, ou qu'on intimide par des menaces; comme celui qui conseille ou qui ordonne à un autre de mettre le feu à une maison, il est la cause efficiente morale de l'incendie.

— *exemplaris*. Cause exemplaire. C'est la cause à l'image de laquelle l'effet est produit. Ainsi le plan qui est dans l'esprit d'un architecte est la cause exemplaire de la maison qu'il fait construire.

CAUSA *extrinseca*. Cause extrinsèque. Celle qui est réellement et adéquatement distincte de son effet ; comme le créateur par rapport à la créature.

— *causæ intrinsecæ*. Les causes intrinsèques sont celles qui par la communication de leurs entités propres concourent à la production de l'effet. Elles en sont les parties constitutives ; comme la forme et la matière par rapport au composé ; l'âme et le corps par rapport à l'homme.

— *finalis*. Cause finale. C'est la fin pour laquelle une chose se fait. Ainsi l'habitation est la cause finale de la maison qu'on construit. La fin est cause parce qu'elle porte la cause efficiente à produire son effet. On dit : *finis prior est in intentione, posterior autem in executione*. Elle est la première dans l'intention, c'est-à-dire que dans la pensée c'est elle qui donne le mouvement à la cause efficiente et à toutes les autres, et elle est la dernière dans l'exécution, parce qu'on ne l'atteint qu'après avoir mis en œuvre tout le reste.

— *formalis*. Cause formelle. C'est celle qui donne à la matière sa forme et qui constitue l'effet en le plaçant dans une espèce déterminée, comme l'âme raisonnable dans l'homme, ou comme la figure dans une statue de marbre.

— *materialis*. Cause matérielle. C'est celle qui contribue à l'effet en recevant la forme, comme le corps par rapport à l'âme, le marbre par rapport à la statue.

— *principalis*. Cause principale. C'est celle qui n'a pas besoin du secours spécial d'un agent supérieur pour produire son effet ; comme le feu par rapport à la chaleur.

— *instrumentalis*. Cause instrumentale. C'est celle qui a besoin d'être mue par une autre pour produire son effet, quoiqu'elle ait par elle-même une vertu propre. Ainsi le pinceau est la cause instrumentale du tableau que fait un peintre.

CAUSA CAUSÆ EST ETIAM CAUSA CAUSATI. Axiome. La cause de la cause est aussi cause de l'effet qu'elle produit. Car celui qui produit la cause lui donne aussi la puissance de produire ses effets, et par conséquent elle est au moins la cause éloignée de ces derniers. Ainsi celui qui ordonne à un autre de commettre un homicide est la cause morale de ce crime et c'est pour cela qu'il lui est imputable.

Causa secunda agit in virtute causæ primæ. Axiome. La cause seconde agit en vertu de la cause première ; ce qui signifie que les causes secondes n'agissent que par la vertu qu'elles ont reçue de la cause première, ou que dans toutes leurs actions elles dépendent de l'influence qu'elle exerce en acte sur elles.

Causâ sublatâ tollitur effectus. Axiome. En enlevant la cause on enlève l'effet; ce qui s'entend surtout de la cause immédiate, ce qui suppose que l'effet n'est pas maintenu par une autre cause. Ainsi en enlevant un flambeau on enlève aussi la lumière, dans la supposition qu'il n'y a pas là une autre cause qui éclaire. A cet axiome correspond celui-ci : *Posito effectu ponitur causa*. C'est-à-dire l'effet étant donné on en conclut que la cause existe en acte ou qu'elle a existé.

CAUSALITAS. Causalité. C'est la dénomination

abstraite de la cause, comme la rationabilité est la dénomination abstraite de la raison. Ou bien on entend par là la propriété ou la faculté qui fait qu'une chose reçoit le nom de cause. Ou encore on entend souvent par là ce par quoi la cause produit son effet, comme l'action par rapport à l'agent. — *Causandi virtus*, ce qui donne à une chose la faculté d'être cause.

CAUSATUM. Ce qui est produit par la cause ou l'effet.

CERTITUDO. *Certitudo cognitionis*. La certitude de la connaissance. Elle se prend pour l'évidence du jugement ou pour son effet.

— *objecti*. La certitude objective, celle qui résulte de l'objet qui doit être nécessairement tel qu'on le juge.

— *subjecti*. La certitude subjective qui est l'adhésion ferme de l'intellect à son jugement qu'il croit vrai. Elle peut être fondée sur des motifs insuffisants et dégénérer en opiniâtreté.

— *objecti formalis*. La certitude objective formelle ; celle qui est produite en nous par un motif qui ravit notre assentiment, comme l'évidence ou le témoignage des sens. Saint Thomas définit la certitude en général : *firma adhæsio intellectûs ad objectum ;* l'adhésion ferme de l'intellect à une chose (2 2, quest. IV, art. 8).

CIRCULUS *logicus*. C'est ce que nous appelons le *cercle vicieux*. Quand il s'agit d'argumentation on le désigne encore sous les noms de : *circulus formalis, circulus uniformis, circulatio*.

— *materialis* et *regressus demonstrationis*. On appelle ainsi une opération de l'esprit par laquelle après avoir prouvé l'existence d'une cause par ses effets on en vient ensuite, après avoir approfondi cette cause, à démontrer *à priori* ces mêmes effets en prouvant qu'elle a dû réellement les produire. Par exemple, on démontre l'existence de Dieu d'après les créatures, et ensuite lorsqu'on s'est bien pénétré de la nature de Dieu on voit qu'il doit être l'auteur de tout ce qui existe et que tous les êtres doivent dépendre de lui quant à l'existence et à toutes les propriétés qu'ils possèdent.

CIRCUMOBSISTENTIA. Voyez *Antiperistasis*.

CIRCUMSCRIPTIVA *præsentia*. La présence ou l'extension circonscriptive est la manière dont les corps sont présents dans un lieu. Ils sont circonscrits dans le lieu de manière que leurs parties correspondent aux parties de l'espace, et que l'une d'elles ne se trouve pas dans le lieu occupé par une autre. Cette impénétrabilité est une des propriétés naturelles des corps, et cette sorte de présence résulte naturellement de l'étendue. — On distingue par opposition la présence ou l'extension définitive (*definitiva præsentia* ou *extensio*) qui est propre aux esprits. On appelle ainsi ce qui limite leur présence ou leur action à certaines portions déterminées, définies de l'espace. Comme ils ne peuvent être partout, leur présence et leur puissance doivent être ainsi limitées, mais ce qui les distingue des corps c'est qu'en raison de leur simplicité ils sont tout entiers dans tout l'espace qui leur est déterminé et dans chaque point de l'espace, comme l'âme est tout entière dans tous les corps et dans chaque partie du corps. C'est ainsi que l'ange existe dans son lieu. L'ubiquité de Dieu fait que ces deux modes de présence ne lui sont applicables ni l'un ni l'autre.

CLAUDERE *aliud in suo intellectu*. Renfermer une autre chose dans son concept. Le mot *intellectus* s'entend ici de l'acte de l'intelligence et non de la faculté. Cette locution se dit d'une chose dont le concept ou l'idée en renferme une autre. Ainsi le mot *père* ne peut se concevoir sans un fils et réciproquement.

COGNITIO *quidditativa*. La connaissance de l'essence. On appelle ainsi la connaissance par laquelle on comprend clairement l'essence d'une chose ; comme quand on sait que l'homme est un animal raisonnable. Elle comprend donc toute définition qui explique la nature ou l'essence d'une chose. — Dans un sens strict elle pénètre distinctement les prédicats essentiels de la chose jusqu'à leur dernière différence ; comme la connaissance que Dieu a de tous les êtres.

— *comprehensiva*. La connaissance qui comprend. On appelle ainsi la connaissance au moyen de laquelle on connaît un objet autant qu'il peut être connu en lui-même. C'est ainsi que l'ange connaît l'homme tout entier, en tant qu'il peut être connu. I. quest. XII, art. 7, et quest. XL, art. 5. — Prise dans un sens strict, cette connaissance doit être adéquate à son objet, c'est-à-dire qu'elle connaît l'objet tout entier, qu'elle le connaît de toutes les manières dont il peut être connu et sous tous les rapports, comme Dieu se connaît lui-même et toutes choses.

— *abstractiva*. Connaissance par abstraction. On appelle ainsi en général toute connaissance qui est produite dans notre intelligence par une abstraction. Mais on désigne spécialement la connaissance par laquelle l'intellect considère l'essence d'une chose en faisant abstraction de son existence. — Cette connaissance désigne encore les choses que nous ne connaissons pas par leurs propres images, mais par des images étrangères, comme Dieu que nous connaissons par les créatures, ou quand nous connaissons des choses absentes par leur espèce intelligible ou par des images sensibles, comme nous avons la connaissance d'Alexandre ou de César. Cette dernière espèce de connaissance abstractive est opposée à la connaissance intuitive.

— *intuitiva*. La connaissance intuitive. C'est la connaissance par laquelle on perçoit en lui-même un objet qui existe, et qui est immédiatement présent. Cette connaissance implique deux choses : c'est que l'objet soit perçu par son espèce propre et qu'il soit réellement présent à l'esprit qui le perçoit. Nous avons ainsi la connaissance intuitive du soleil quand nous le voyons ; et les bienheureux ont la connaissance intuitive de Dieu.

COMPARATIO *composita*. La comparaison composée. C'est celle par laquelle l'intellect affirme en acte qu'une chose convient à une autre, comme quand on dit : L'homme est un animal.

— *simplex*. La comparaison simple. C'est celle par laquelle l'intellect perçoit une chose par rapport à une autre, sans affirmation ni négation ; comme le père par rapport au fils.

COMPLETIVÈ. Ce mot a le même sens que les mots *perfectè, absolutè*.

COMPOSITUM *substantiale*. Le composé substantiel. C'est celui qui se compose de parties substantielles. On distingue :

— *substantiale naturale*. Le composé substantiel naturel. C'est celui qui se compose de substances incomplètes qui ont été faites l'une pour l'autre et que la nature a produites dans l'intention de les réunir pour en composer un tout ; comme la matière et la forme dans tous les êtres corporels ; l'âme et le corps dans l'homme.

— *substantiale supernaturale*. Le composé substantiel surnaturel. C'est celui qui se compose de substances qui ne sont pas faites naturellement pour constituer un même tout, mais qui sont cependant susceptibles d'être unies par l'action de la puissance divine ; comme dans le Christ la nature divine et la nature humaine sont unies surnaturellement dans une seule et même personne.

— *accidentale*. Le composé accidentel. C'est celui qui est composé du sujet et de l'accident, comme un mur blanc ; ou encore ce qui est composé de substances complètes dans leur genre, comme un tas de pierres.

— *accidentale supernaturale*, le composé accidentel surnaturel. C'est celui qui est composé d'un sujet naturel et d'un accident surnaturel ; comme le chrétien en état de grâce ; il y a en lui la nature humaine, qui est le sujet naturel, et la grâce habituelle qui est l'accident surnaturel. On dit que le composé substantiel est un par lui-même (*unum per se*) absolument, et que le composé accidentel est un par accident (*unum per accidens*).

— *physicum*. Le composé physique. C'est celui qui se compose de parties réelles et réellement distinctes entre elles ; comme l'homme est composé d'une âme et d'un corps.

— *metaphysicum*. Le composé métaphysique. C'est celui qui est composé de parties qui sont réelles à la vérité, mais qui ne sont distinctes que rationnellement ; comme l'homme est animal et raisonnable.

CONCAUSA. Une cause qui est réunie à une autre pour produire ensemble le même effet ; comme l'espérance et la crainte produisent la contrition.

CONCEPTUS *subjectivus*. C'est l'acte de la conception considéré par rapport à la faculté qui le produit.

— *objectivus*. C'est l'acte de la conception considéré par rapport à l'objet qui en est le terme.

— *formalis*. C'est la raison ou le moyen intelligible par lequel on connaît une chose.

— *materialis*. C'est la chose elle-même que le concept formel fait connaître.

Conceptus rei proprius ex propriis. C'est concevoir une chose telle qu'elle est en elle-même, sans négation, sans le secours d'une image ou d'un exemple, comme nous concevons la lumière ou la blancheur que nous voyons.

Conceptus proprius ex communibus. Quand on conçoit une chose par des attributs communs, au moyen de symbole, d'exemple ou de négation. C'est ainsi que nous concevons l'âme, et en général tout ce qui ne frappe pas les sens ; nous les concevons par des attributs génériques, nous établissons des comparaisons entre ces choses et les choses sensibles, et nous les distinguons des autres choses négativement en niant d'elles les attributs des êtres sensibles, comme quand nous disons que l'âme est inétendue, immatérielle, immortelle ; toutes ces expressions sont négatives.

CONCREATUM. Concréé ; créé en même temps. C'est ainsi que dans la théorie thomistique la matière ne pouvant exister sans la forme, la matière et la forme sont concréées (*concreatæ*) et produisent ensemble le composé naturel, *compositum naturale*.

CONCRETUM. Concret. Se dit par opposition à l'abstrait (*abstractum*). On appelle ainsi ce qui est composé d'une forme et d'un sujet.

— *metaphysicum*. Quand la forme ne se distingue pas réellement du sujet. Ainsi Dieu tout-puissant est un concret métaphysique parce que la toute-puissance qui est la forme ne se distingue pas de Dieu qui est le sujet.

— *physicum*. Quand la forme se distingue du sujet, bien qu'elle lui soit inhérente ; comme un mur blanc ; la blancheur se distingue du mur, bien qu'elle lui soit inhérente.

— *logicum*. Quand la forme se distingue du sujet et qu'elle ne lui est pas inhérente. Ainsi, la vue d'une maison, voilà un concret logique, parce que la vue est distincte de la maison et qu'elle ne lui est pas inhérente. V. *Specificativè*.

CONCURRERE *efficienter* ou *effectivè*. Concourir ainsi à une chose se dit de celui qui l'exécute et qui la produit immédiatement.

— *directivè*. Quand on dit de quelle manière on doit la faire.

— *moraliter*. Quand on la conseille et qu'on excite ou engage à la faire.

— *imperativè*. Quand on commande l'action elle-même.

— *finaliter*. Cette expression se dit de la fin qu'on se propose d'atteindre.

CONNEXA. Connexes. Deux choses sont connexes quand on ne peut pas avoir l'une sans l'autre, comme les vertus, ou quand l'une ne peut pas exister ou être déterminée sans l'autre, comme la créature ne peut pas exister sans le créateur. — *Connexivè*. C'est considérer une chose en raison de la connexion qu'elle a avec une autre, comme si l'on considère le corps en raison des rapports qu'il a avec l'âme.

CONNOTARE. C'est signifier simultanément une chose avec une autre : *Cognitio connotat objectum*.—*Connotata*. On désigne ainsi les choses qui se supposent mutuellement, comme tout ce qui est corrélatif. Selon l'expression de l'École, les termes corrélatifs *sunt sibi mutuò connotantes et connotati*. Tels sont, par exemple, la cause et l'effet, car la cause implique l'effet et l'effet implique la cause.—*Connotativum nomen*. On appelle ainsi tout mot dont la signification n'est complète et parfaite qu'autant qu'il désigne ou qu'il implique une chose, comme le père par rapport au fils. — *Connotativè*. D'une manière connotative. La vertu de pénitence se rapporte ainsi au mal ou aux péchés qu'on a commis.

CONTACTUS *suppositi*. On emploie cette ex-

pression quand l'agent est immédiatement uni par son être à la chose sur laquelle il agit ; comme Dieu est uni à toutes les créatures sur lesquelles il agit.

— *physicus*. Quand il n'y a pas de distance entre deux choses dont l'une agit sur l'autre, ou qui agissent l'une sur l'autre mutuellement ; comme la chaleur touche la main, et l'air touche l'eau.

— *virtutis*. Cette expression s'emploie quand l'agent agit sur l'objet qui reçoit son action par l'intermédiaire de sa vertu ou de sa puissance ; comme le soleil agit sur l'air par l'intermédiaire de sa lumière, ou comme les anges agissent sur les corps par le moyen de leur puissance.

— *mathematicus*. Quand il n'y a pas de distance entre deux corps qui se touchent par leur étendue, soit qu'ils agissent l'un sur l'autre, soit qu'ils n'agissent pas, comme deux aimants ou deux pierres qui se touchent dans un même mur.

CONTINENTIA *virtualis*. *Continere virtualiter*. Ce qui renferme une chose virtuellement, comme la forme de l'effet est virtuellement contenue dans la cause ; ou, si l'on veut, comme les créatures sont virtuellement contenues en Dieu. —*Continere formaliter*. C'est avoir la chose en soi actuellement et réellement, comme la chaleur contient le feu. —*Eminenter*. C'est avoir une perfection équivalente ou supérieure, quoiqu'on ne possède pas la chose en acte, comme l'homme possède éminemment les perfections de l'animal; ou c'est avoir la vertu de produire une chose ; comme le soleil contient éminemment la chaleur parce qu'il a la vertu de la produire.

CONTINUUM. On appelle ainsi un tout dont les parties intégrantes sont naturellement unies entre elles, comme les mains et les bras dans le corps; la surface d'un corps non divisé.— Les anciens appelaient continues (*continua*) les choses dont les extrêmes sont naturellement unis ; tandis que les choses contiguës (*contigua*) étaient celles dont les extrêmes existent simultanément dans des lieux immédiats, comme deux lignes qui se touchent sans se confondre.

— *permanens*. C'est le continu dont les parties existent simultanément, comme le bois, la pierre, un corps solide quelconque.

— *successivum*. C'est celui dont les parties passent et se succèdent sans interruption, et dont la continuité consiste précisément dans la perpétuité ininterrompue de cette succession ; comme le mouvement et le temps.

Continui partes aliquotæ. Aristote désignait ainsi les parties qui, répétées un certain nombre de fois (*aliquoties*), égalaient le tout. Ces parties sont distinctes les unes des autres, l'une ne participe pas de l'autre, mais elles ont toutes une mesure égale et déterminée. C'est ce qui faisait dire qu'elles étaient déterminées (*determinatæ*), égales (*æquales*), ne communiquant pas entre elles (*non communicantes*). Nous donnerons pour exemple le centimètre, qui répété cent fois donne le mètre.

Continui partes proportionales. Quand on soumet un tout à une série de subdivisions qui vont toujours croissant ou décroissant dans la même proportion ; par exemple si on divise une ligne quelconque en deux parties égales, puis en quatre, puis en huit, puis en seize parties, etc. Cette proportion va toujours croissant dans la proportion du double. Quand on compare les parties de l'une de ces subdivisions à celles d'une autre elles sont inégales (*inæquales*), les parties inférieures participent aux parties supérieures (*sunt communicantes*), et comme la proportion peut croître ou décroître indéfiniment on dit que les parties proportionnelles sont indéterminées, *indeterminatæ*. Il y a donc opposition entre les propriétés de ces parties et celles des premières.

Continui puncta copulantia, vel continentia. Ce sont des points indivisibles que l'on supposait *in continuo permanenti* et auxquels on attribuait pour fonction d'en unir les parties. Ainsi les anciens supposaient que les parties du bois ou de la pierre étaient unies entre elles par ces points comme par autant de fibres, et ils voulaient que ces points fussent indivisibles. Ils suppléaient ainsi à ce que nous appelons la force de cohésion.

CONTRADICTORIA. Les contradictoires se disent l'une de l'être et l'autre du non-être, comme l'homme, le non-homme; l'être, le non-être. Il ne peut point y avoir entre elles de milieu.

CONTRAHERE *genus* vel *speciem*. C'est déterminer le genre par rapport à l'espèce, ou l'espèce par rapport à l'individu. Ainsi on dit de l'homme : *contrahit genus animalitatis*, ce qui signifie que l'animalité est le genre qui s'applique à l'homme et qui est déterminé par rapport à lui. On dira de même de Pierre : *contrahit speciem humanitatis*, ce qui signifie que l'humanité est l'espèce qui s'applique à Pierre. — Les locutions : *dividere genus, dividere speciem*, indiquent aussi la même chose, puisqu'elles marquent la division du genre en ses espèces, et de l'espèce en ses individus. — *Contrahere* signifie aussi restreindre la signification d'un terme de manière à ne lui faire signifier que tel genre ou telle espèce.

CONTRARIA. On appelle contraires les choses les plus éloignées qui sont comprises sous le même genre et qui s'excluent réciproquement du même sujet, comme la chaleur et le froid.

— *immediata*. Ce sont les contraires entre lesquels il ne peut pas y avoir de milieu, comme la sécheresse et l'humidité.

— *mediata*. Ce sont ceux entre lesquels il y a un milieu, comme entre le blanc et le noir.

Contraria contrariis curantur. Axiome. Les contraires sont guéris par les contraires, d'après ce principe que les contraires s'excluent réciproquement du même sujet; ce qui s'applique au physique comme au moral.

Contrariorum contrariæ sunt causæ. Axiome. Les causes des contraires sont contraires. Car, puisqu'ils sont opposés, ils demandent pour être produits des causes dissemblables ou qui soient opposées par elles-mêmes. Ce qui s'entend des causes absolues (*per se*) et non des causes par accident (*per accidens*), ni des causes libres; puisque deux volitions contraires peuvent être successivement produites par la même volonté.

CONVERSIO. La conversion est le changement d'une chose en une autre, comme quand le bois se change en feu.

— *enuntiationum*. La conversion des propositions. Elle consiste à transposer le prédicat et le sujet de la proposition, tout en conservant sa qualité et sa vérité essentielle, comme si l'on disait : aucun vice n'est bon; rien de ce qui est bon n'est un vice. La première proposition est appelée *conversa* et la seconde *convertens*.

— *simplex*. C'est celle dans laquelle on conserve la même quantité sans rien ajouter, comme dans l'exemple précédent.

— *per accidens*. C'est celle où la quantité se trouve changée de telle sorte que d'universelle elle devient particulière; comme tout animal est vivant : il y a quelque chose de vivant qui est un animal.

— *per contrapositionem*. Elle consiste à changer d'abord un jugement en un jugement équivalent d'une forme différente et à convertir ensuite ce dernier d'après les règles ordinaires.

AD CONVERTENTIAM DICI. Cette locution s'emploie pour les choses dont l'une ne peut pas être signifiée sans que l'on fasse au moins tacitement mention de l'autre ; comme le maître et le serviteur, l'effet et la cause *ad convertentiam dicuntur*.

CONVERTUNTUR VERUM ET ENS. Cette expression (*converti*) se dit de deux termes dont l'un peut s'affirmer de l'autre et réciproquement. Tels sont dans le sens métaphysique l'être, le vrai et le bien; car tout être est vrai et tout ce qui est vrai est un être; tout être est bon et tout ce qui est bon est un être.

CORPUS *physicum*. C'est ce qui est composé d'une matière et d'une forme physique.

— *metaphysicum*. C'est une substance corporelle complète.

— *mathematicum*. C'est la quantité comprenant la longueur, la largeur et la profondeur.

— *organicum*. C'est la matière munie de différents organes pour remplir les fonctions vitales.

CORPORA SIVE CORPORALIA PER ATTRIBUTIONEM. Les anciens appelaient ainsi les qualités ou les modes qui sans être corporels ne pouvaient cependant exister que dans des choses corporelles.

D

DECRETIO. Décroissance. Cette expression s'emploie surtout pour marquer la déperdition de quantité qui a lieu dans un composé physique vivant (Arist. Phys. lib. II, cap. 2). Voyez *Motus*.

DECRETUM *attemperativum*, *relictivum*, *commissivum*, *indifferens*. On donne toutes ces épithètes au décret par lequel Dieu a résolu de concourir avec les causes libres à la production de leur effet, parce que ce décret est accommodé (*attemperatur*) à leur nature, qu'il leur laisse (*relinquit*) et leur confie (*committit*) leur détermination, et qu'il fait que sa toute-puissance s'applique indifféremment (*indifferenter*) à tout extrême.

DEFINITIO *essentialis*. C'est celle qui explique la chose par le genre prochain et la différence la plus propre ; comme l'homme est un animal raisonnable.

— *causalis*. C'est celle qui explique la nature de la chose par les causes qui l'ont produite, comme si l'on disait que l'homme est un animal composé d'un corps et d'une âme raisonnable qui a été créé par Dieu pour la béatitude éternelle.

— *positiva*. C'est celle qui exprime la nature de la chose par des termes positifs, comme Dieu est l'être souverainement parfait. — *negativa*. C'est celle qui exprime la nature de la chose par des termes négatifs, comme Dieu n'est pas corporel.

DEMONSTRATIO *à priori*. La démonstration est *à priori* quand on prouve par ce qui est antérieur ce qui est postérieur (*posterius per prius*); par exemple l'effet par la cause, la propriété d'une chose par son essence. On appelle encore cette démonstration *demonstratio à causa* ou *propter quid* et en grec διότι. Cette dernière dénomination s'emploie surtout quand il s'agit de la cause la plus prochaine.

— *à posteriori*. La démonstration est *à posteriori* quand on prouve par ce qui est postérieur ce qui est antérieur (*prius per posterius*), par exemple la cause par l'effet, comme quand on démontre l'existence de Dieu par les créatures; ou la nature d'une chose par une de ses propriétés, comme quand on prouve la spiritualité de l'âme d'après la pensée. On appelle encore cette démonstration *demonstratio ab effectu, à signo, quià* et en grec ὅτι.

— *à quasi priori*. La démonstration est ainsi appelée, quand on tire la preuve de la nature de la chose que l'on devait prouver ; comme quand on conclut l'existence de Dieu de sa nature, comme être parfait.

— *à concomitanti*. On appelle ainsi la démonstration quand on prouve une chose par une autre qui a de la connexité avec elle, sans être ni sa cause, ni son effet ; comme si l'on prouvait que le corps existe dans le lieu parce qu'il existe dans le temps.

DENOMINATIO *intrinseca*. C'est la dénomination qui est tirée de la forme inhérente à la chose dénommée : comme le mot *chaud* est une dénomination tirée de la chaleur qui existe dans le feu.

— *extrinseca*. C'est celle qui est tirée non de la forme qui existe dans la chose dénommée, mais plutôt dans celui qui la dénomme ; c'est ainsi qu'on dit qu'un mur est à droite ou à gauche, non à cause de sa forme, mais plutôt par rapport à l'homme qui le considère.

DENOMINANS. C'est le mot d'où un autre est tiré quant à sa signification et à sa terminaison, comme le mot *piété* par rapport au mot pieux. — *Denominativum;* c'est le mot qui vient d'un autre, comme *sapiens* de *sapientia*.

DETERMINATÈ *aliquid facere*. C'est rapporter son action à une chose déterminée, vouloir telle chose et non pas une autre.— *Determinativè facere*. C'est déterminer la cause de la chose qu'on veut d'une manière déterminée à la produire. Ainsi celui qui vous demande un livre vous porte à vouloir une chose *determinatè*, c'est-à-dire à vouloir ceci et non cela ; mais il ne vous meut pas *determinativè*, c'est-à-dire qu'il ne vous détermine pas, parce que votre détermination dépend de votre liberté.

Deus et natura nihil faciunt frustrà. Axiome qui revient très-souvent. Dieu et la nature ne font rien en vain, parce que s'ils faisaient quelque chose en vain, il y aurait en eux imperfection.

DICTUM. Dans une proposition modale on appelle *dictum* la proposition absolue. Ainsi : *Pierre étudie maintenant;* maintenant est le mode (*modus*), et Pierre étudie est ce que les logiciens appelaient *dictum*.

DIFFERENTIA *communis*. C'est un accident commun par lequel une chose diffère des autres ou d'elle-même en des temps ou des lieux différents ; comme la blancheur de la main.

— *propria*. C'est l'accident inséparable du sujet par lequel il diffère des autres, comme la blancheur de la neige.

— *propriissima* ou *maximè propria*. C'est celle qui distingue une chose essentiellement des autres, comme la raison par rapport à l'homme.

— *ut tertium universale seu secundò intentionaliter*. C'est une chose apte à exister dans une multitude d'êtres à la manière d'une partie essentielle, déterminative et formelle, comme l'âme sensitive par rapport à l'homme et à l'animal.

DIRECTÈ. On connaît une chose directement quand on la connaît en elle-même immédiatement, comme quand je connais un homme que je vois. — *Reflexè*. On connaît au contraire une chose d'une manière réflexe quand on la connaît dans une autre qui en donne l'idée ; comme quand je connais un homme par la connaissance que j'ai de son portrait. — Dans toute action on dit que l'on a en vue *directement* ce que l'on se propose primitivement et pour soi-même. Il a dans ce cas pour corrélatif le mot *indirectè,* qui se dit de ce qu'on se propose seulement en raison d'une autre et comme par accident (*per accidens*). Ainsi la logique traite *directement* des opérations de l'entendement et elle ne s'occupe qu'*indirectement* des signes et des mots. — *Directivè concurrere*. C'est montrer la manière dont une chose doit être faite.

DISCURSUS *physicè*. C'est le mouvement local accompli rapidement du point de départ au but fixé.

— *logicè*. C'est la marche de l'entendement qui va d'une connaissance à une autre par le raisonnement. La raison est essentiellement discursive, au lieu que l'intellect qui perçoit les premiers principes est intuitif.

— *ordinatus* ou *causalis*. Quand on va de la connaissance d'une chose à la connaissance d'une autre en raison de la connexion qu'elles ont entre elles ; comme l'homme est un animal, donc il vit.

— *inordinatus* ou *successivus*. C'est une série d'idées qui se succèdent sans avoir de rapport entre elles ; comme si l'on pense à l'homme, au soleil, à un arbre, etc.

DISTINCTIO. Suarez définit la distinction en général, la négation d'identité entre deux extrêmes. Disput. VII Metaph., sect. 1. Mais pour l'intelligence des auteurs il est nécessaire de distinguer les différentes espèces de distinction.

Distinctio absoluta. C'est celle qui existe entre deux choses dont l'une n'est pas le mode de l'autre, comme entre l'or et la pierre.

— *modalis*. C'est celle qui existe entre la chose et son mode comme entre le corps et sa figure. Cette dernière distinction est aussi appelée *distinctio realis minor ;* et la première distinction, la distinction absolue, est appelée *distinctio realis major*.

— *realis positiva*. C'est celle qui existe entre deux êtres positifs, dont l'un n'est pas l'autre, comme entre l'intellect et la science.

— *realis negativa*. C'est celle qui existe entre un être et un non-être, ou entre deux non-êtres.

— *adæquata*. C'est celle qui existe entre un tout et un autre tout ; comme entre le soleil et la lune. *Distinctio inadæquata*. C'est celle qui existe entre le tout et une de ses parties ; entre Pierre et son âme, par exemple. Cette dernière distinction est aussi appelée *distinctio includentis et inclusi*.

— *rationis*. C'est celle qui ne convient aux choses qu'en vertu de l'opération de l'intellect qui les conçoit comme distinctes, quoiqu'en réalité elles ne le soient pas, comme les attributs de Dieu.— Elle a pour corrélatif *distinctio realis,* qui convient aux choses qui sont distinctes dans la réalité, comme le corps et l'âme.

— *rationis ratiocinantis*. C'est la distinction qui est produite purement par l'intellect, sans qu'elle ait de fondement réel, de telle sorte qu'elle est exclusivement le fait de la raison, comme quand on dit : l'homme est un animal raisonnable, ayant l'air de distinguer l'homme de l'animal raisonnable.

— *rationis ratiocinatæ*. C'est la distinction qui est produite par l'intellect et qui a un certain fondement dans la chose ; c'est ainsi que dans l'âme humaine on distingue la partie sensitive et la partie intelligentielle. Le fondement de cette distinction est appelé : *fundamentalis distinctio rationis*.

D'après les scotistes la distinction réelle se subdivise en deux : en distinction réelle entitative, ou *absolutè* et *strictè realem*, et en distinction formelle *ex naturâ rei*. La première existe entre deux choses distinctes, comme entre César et Alexandre. La seconde existe entre les formalités (*formalitates*), c'est-à-dire entre les notes essentielles et les attributs de la même chose, comme entre la partie sensitive et la partie intelligente de l'âme humaine.

Distinctio virtualis impropria sive extrinseca. Elle revient à ce que l'on appelle *distinctio rationis ratiocinatæ* que nous venons de définir.

DIVERSA *numero*. Les choses qui ne diffèrent que numériquement sont les individus de la même espèce, comme Paul et Jean.

— *specie*. Ce sont ceux qui sont du même genre, mais qui sont d'une espèce différente, comme l'homme et la bête.

— *genere*. Ce sont ceux qui appartiennent à des genres différents, comme la vertu et la pierre.

Primò diversa. On appelle ainsi les choses qui n'ont de commun aucun genre, si ce n'est le

genre universalissime de l'être, comme la substance et le mode.

DIVISIO. On distingue autant de divisions qu'il y a d'espèces de tout que l'on peut diviser. Ainsi il y a la division actuelle (*divisio actualis*) qui divise le tout selon les parties dont il se compose actuellement ; soit que ces parties soient physiques, comme quand on divise l'homme en deux parties, le corps et l'âme ; soit qu'elles soient métaphysiques, comme quand on distingue dans l'espèce le genre et la différence ; soit qu'elles soient intégrantes, comme quand on distingue dans le corps la tête, les mains, les pieds, etc. Voyez *Partes*.

— *potentialis*. On appelle ainsi la division qui partage un tout potentiel selon les parties qui sont comprises sous lui, comme quand on divise un tout universel selon toutes les choses particulières qu'il renferme dans sa généralité; c'est ainsi que l'animal comprend l'homme, les quadrupèdes, les poissons. Cette division est univoque (*univoca*) quand l'universel convient de la même manière à ses inférieurs, comme l'animal qui se divise en animal terrestre, aquatique et amphibie. Elle est analogue (*analoga*) quand le tout potentiel ne convient à ses inférieurs qu'en raison d'une certaine ressemblance ou analogie, comme le mot *tête* qu'on applique à l'homme, à une montagne, à un livre, etc.

— *accidentalis*. C'est ce qui divise un sujet en ses accidents ou un accident en d'autres accidents, comme si on divise ce qui est blanc en ce qui est amer et ce qui est doux.

DIVIDITUR CONTRA. *Actus dividitur contra potentiam*. Cette formule qui est fréquemment employée indique que les deux choses sont opposées, comme les deux parties d'une même division, suivant la règle qui exige que les membres d'une division s'excluent.

DURATIO. C'est ce qui fait que la chose se rapporte à un moment du temps, comme sa localisation fait qu'elle se rapporte à un point de l'espace. On distingue :

— *extrinseca*. Qui est le mouvement du premier mobile sur lequel se règlent les durées intrinsèques. Voyez *Mobile primum*.

— *intrinseca*. C'est la permanence de la chose dans son être, ou, comme le dit Scot, c'est l'existence persévérante (in II, dist. 2, q. 1).

— *imaginaria*. C'est un mouvement ou une succession que nous nous figurons continuer éternellement.

E

EDUCTIO. On appelle ainsi l'acte par lequel on produit quelque chose d'un sujet préexistant ; comme quand on tire d'une chose une forme qui y était potentiellement contenue. Toutes les actions des créatures sont des éductions (*eductiones*) puisqu'elles supposent toutes une matière préexistante et qu'elles ne font sortir de cette matière que ce qu'elle renfermait virtuellement. — Le mot *creatio* est opposé au mot *eductio* parce que par la création la chose est produite, comme dit l'Ecole, *ex nihilo tum sui, tum subjecti præsuppositi*

EDUCI DE POTENTIA. On désigne ainsi le mouvement de ce qui devient en acte, après avoir été auparavant en puissance. Ainsi quand on produit du feu avec du bois on peut dire : *forma ignis educitur de potentia ligni*.

EFFECTUS *effectivus*. On appelle ainsi l'effet produit par l'agent, par l'intermédiaire d'une action ; comme la chaleur est produite par le feu par le moyen de l'échauffement.

— *formalis*. C'est l'effet de la cause formelle. On appelle effet primaire (*primarius*) ou intrinsèque (*intrinsecus*) le composé concret qui résulte de l'union de la forme avec le sujet qui en est capable. Ainsi l'effet formel primaire et intrinsèque de la grâce unie à l'homme, c'est l'homme saint.— On appelle effet secondaire (*secundarius*) ou extrinsèque (*extrinsecus*) tout effet positif ou négatif qui résulte de l'union de la forme avec le sujet de manière qu'il soit extrinsèque à la forme, comme la remise des péchés dans celui qui reçoit la grâce. Voyez *Causa*.

ELEMENTA *vulgaria*. On désignait ainsi les quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu, que l'on considérait comme les principes généraux (*semina*) de tous les corps sublunaires qu'on appelait des corps *mixtes* et qu'on distinguait des corps célestes qu'on croyait incorruptibles et qu'on supposait formés d'une essence particulière, que les péripatéticiens appelaient la cinquième essence (*quinta essentia*).

— *asymbola*. On appelle ainsi les éléments qui n'ont aucune qualité qui leur soit commune, comme le feu et l'eau.

— *symbola*. On désigne ainsi au contraire les éléments qui ont certaines qualités communes, comme l'air et l'eau qui sont susceptibles l'un et l'autre du froid et de l'humidité.

Aux éléments les anciens rattachaient ce qu'ils appelaient les qualités premières des corps, qu'ils supposaient avoir été produites dès le commencement du monde avec les quatre éléments. Les qualités premières des corps (*qualitates corporum primæ*) sont au nombre de quatre : la chaleur (*calor*), le froid (*frigus*), l'humidité (*humiditas*) et la sécheresse (*siccitas*). Les qualités qui supposent celles-là ou qui résultent de leurs combinaisons diverses sont appelées qualités secondes (*qualitates secundæ*).

Indépendamment des quatre éléments pour exprimer la formation des corps et la diversité de leurs espèces, ils admettaient des principes primitifs, qu'ils appelaient *semina corporea*, qui avaient été créés par Dieu dès le commencement du monde, et qui entraient dans les diverses combinaisons de la matière et les complétaient. Voyez *Rationes seminales*.

ELICITUS. Voyez *Actus*.

ENS. Sous le nom d'être on désigne ce qui a ou ce qui peut avoir l'existence.

— *infinitum*. C'est l'être absolu, illimité que les auteurs du moyen âge appellent aussi *infinitum categorematicum*, *infinitum secundùm formam* ou *formale*, *infinitum actu* ou *simpliciter*.

— *finitum*. C'est l'être limité ; *ens contingens*, l'être qui peut ne pas exister ; *ens relativum*, l'être dont l'existence dépend d'un autre par opposition à l'être infini, absolu.

— *potentiala* ou *in potentiâ*. L'être qui n'a pas l'existence, mais qui peut l'avoir, ou l'être possible, comme l'eau froide peut être échauffée, *est in potentia ad calorem*.

— *actuale* ou *in actu*. C'est l'être qui existe réellement ou qui a telle ou telle autre perfection.

— *completum*. C'est l'être qui ne manque d'aucune des perfections qu'il doit avoir, comme l'homme ; tandis que l'être incomplet (*ens incompletum*) a besoin d'un autre être pour être parfait, comme l'âme humaine qui est faite pour animer le corps.

— *reale*. C'est l'être qui a une existence véritable en dehors de notre pensée, comme un arbre, une pierre ; tandis que par opposition l'être de raison (*ens rationis*) c'est celui qui n'existe que dans notre esprit, comme les idées générales et les idées de rapport. On distingue :

Ens rationis subjectivè, qui désigne tout ce qui est reçu dans l'intellect comme dans son propre sujet ; telles que les espèces intelligibles ; les habitudes intellectuelles.

Ens rationis effectivè, qui se dit de tout ce qui est produit par l'intellect, comme cause efficiente, telles que les conceptions pures.

Ens rationis propriè. C'est le non-être perçu par l'intellect à la manière de l'être et qui n'existe objectivement que dans l'intellect, comme le genre, la négation.

Ens rationis logicum. Ce sont les généralisations que l'esprit opère, comme quand il conçoit les idées générales de cause, de substance, etc.

Ens rationis purè objectivum. C'est une chose impossible, comme la chimère, un cercle triangulaire ; on la désigne ainsi en raison de ce qu'elle peut être l'objet de la connaissance humaine.

Entia non sunt multiplicanda sine necessitate ou *frustrà fiunt per plura quæ fieri possunt per pauciora*. Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, ou c'est en vain qu'on fait par plusieurs êtres ce qu'on peut faire par un nombre moindre. Axiomes.

ENTITAS. Entité, être particulier. — *Entitas modalis*. C'est la même chose que le mode ou que l'accident purement modal. Voyez *Modus*. — *Entitas absoluta*. L'entité absolue est la même chose que l'accident absolu, ou l'accident qui peut exister sans son sujet, comme la couleur, la saveur, etc. — *Entitativè*. On considère ainsi une chose quand on la considère dans son être tout entier, mais dans son être seul. Son corrélatif est le mot *connexivè* qui indique qu'une propriété convient à une chose en raison de la connexion qu'elle a avec une autre. Ainsi le corps est incapable de sentir (*entitativè*) considéré en lui-même ; mais il en est capable (*connexivè*) en raison de son union avec l'âme.

ENTELECHIA. Cette expression, empruntée à Aristote, signifie ce qui est en acte, ce qui produit la vie dans la matière, ce qui est la forme substantielle ou accidentelle d'une chose. Ainsi l'âme est l'*entelechia* du corps. Il est employé par opposition à ce qui n'est qu'en puissance, comme la matière première.

ENUNTIATIO. C'est la proposition qu'on définit l'expression d'un jugement affirmatif ou négatif. Les logiciens distinguent un très-grand nombre de propositions. Nous ne rappellerons ici que les dénominations les moins usitées :

— *modalis*. La proposition modale est l'expression du rapport qu'il y a entre le sujet et l'attribut, soit comme possible, soit comme réel, soit comme nécessaire. Dans le premier cas le jugement exprimé par la proposition est appelé problématique (*problematicum*), dans le second cas il est appelé assertoire (*assertoricum*) et dans le troisième apodictique (*apodicticum*). — *Enuntiationis materia*. C'est le rapport du sujet avec l'attribut, suivant qu'il est nécessaire ou contingent, ou impossible ou possible. — *Enuntiationis quantitas*. C'est l'extension du sujet qui est ou universel, ou particulier ou singulier. — *Enuntiationis qualitas*. C'est la forme de la proposition qui est affirmative ou négative.

Enuntiationum æquipollentia. Ce sont deux propositions identiques.

Enuntiatio exponibilis. C'est une proposition qui a besoin d'être expliquée parce qu'elle est obscure. Voyez *Exponere*.

— *reduplicativa*. C'est une proposition dans laquelle l'attribut ne s'affirme du sujet qu'autant qu'on se tient au terme qui exprime le sujet et qu'on fait abstraction des autres propriétés de la personne ou de la chose désignée par ce terme, comme quand on dit : le Christ, en tant qu'homme (*quatenus*), a souffert. Voyez *Reduplicativè*.

ESSE. *Esse ultimum rei*. C'est le dernier instant du temps où une chose existe. — *Primum non esse rei*. C'est le premier instant du temps dans lequel une chose n'existe plus. — On l'appelle encore *ultimum instans extrinsecum existentiæ*. — *Esse secundum*. C'est quand une chose déjà existante reçoit d'une autre cause une nouvelle manière d'être. Sa première manière d'être est ce qu'on appelle *primum esse rei*, et la seconde *secundum esse rei*.

Esse est propter operari. L'être existe pour opérer. Axiome qui revient à ceux-ci : *Unumquodque est propter suam operationem*. Chaque être existe à cause de son opération. — *Unumquodque sicut se habet ad esse, ità se habet ad agere ;* ce qu'une chose est à l'être elle l'est à l'action. *Modus operandi sequitur modum essendi*, le mode d'opérer suit le mode d'être. Ces axiomes reposent sur ce que l'être ou l'essence d'une chose se rapporte à l'opération qui lui est propre et proportionnée et que l'essence même de la chose est le principe de l'opération.

ESSENTIA. L'essence de la chose est ce sans quoi la chose ne peut exister, ni être conçue ; ainsi il est de l'essence de l'homme d'être un animal raisonnable. C'est ce qu'on conçoit de premier dans une chose, *quod primò in se concipitur ;* non d'une priorité de temps, car nous avons coutume d'abord de commencer par connaître les phénomènes ou les accidents, mais d'une priorité logique (*logicè*), parce que c'est par l'essence que nous concevons qu'un être soit d'abord intrinsèquement constitué. De là les anciens appelaient l'essence *principium essendi*. Voyez *Quidditas*.

Essentiæ rerum consistunt in indivisibili.

Axiome qui signifie que l'on ne peut rien retrancher, ni rien ajouter à une chose sans changer son essence. Souvent on compare les essences des choses aux nombres dont l'addition ou la soustraction change l'espèce. — *Essentialiter*. On dit qu'une chose convient essentiellement à une autre, quand celle-ci ne peut exister ni être conçue sans l'autre, comme la rondeur convient essentiellement au cercle. Cet adverbe a pour corrélatif le mot *accidentaliter*, qui se dit d'un prédicat sans lequel la chose peut être conçue, comme la blancheur par rapport à l'homme.

EXCESSUS. On dit qu'une chose existe dans une autre *per excessum* quand elle est moindre que le sujet auquel on l'attribue, et qu'elle lui convient cependant en raison de ce qu'il la possède éminemment. Telles sont les perfections que, dans notre langage, nous donnons à Dieu. C'est ainsi que les propriétés de l'âme sensitive qui existe dans les animaux se retrouvent aussi dans l'homme, mais éminemment, *per excessum*.

EXEMPLAR. C'est le type que l'on a l'intention d'imiter. Il est externe ou interne suivant qu'il est dans la pensée seule de l'artiste ou qu'il existe hors de lui. — *Exemplatum*, c'est la copie du type qu'on a voulu reproduire.

EXERCITE. Voyez *Signatè*. — *Exercitium intelligendi, ambulandi, vel aliud agendi*. On désigne par là l'acte même de comprendre, de se promener, ou de faire autre chose. — *Exercitum*. Ce mot a le même sens que les mots *actuel, être en acte*.

EXIGITIVUM, ou *exactivum*, exigeant, qui exige. Ainsi on appelle surnaturel ce qui surpasse les forces actives de la nature et celles qu'elle peut exiger de son auteur, *quod vires activas et exactivas natura superat*.

EXPONERE, expliquer. Ainsi la proposition qui a besoin d'être expliquée est appelée *exponibilis*, et celle qui l'explique reçoit le nom d'*exponens*. Les anciens distinguaient trois sortes de propositions qu'ils appelaient *exponibiles*. La proposition exclusive (*exclusiva*), qui est caractérisée par la particule seulement, *tantùm, duntaxat*, *solùm*. Cet homme n'est que musicien, *tantùm musicus*. La proposition copulative (*copulativa*), dont les parties sont unies par la conjonction *et*. Il est musicien et n'est pas autre chose. La proposition réduplicative (*reduplicativa*), qui est indiquée par les particules *quatenus*, *ut*, *prout*, *inquantum*.

EXTENSIVE, et *intensivè*, se disent de la qualité et de la quantité. L'extension de la qualité indique le nombre des sujets dans lesquels elle se trouve, comme quand on dit, la chaleur règne dans telles ou telles contrées. L'intensité (*intensivè*) marque le degré de la qualité, comme quand on dit qu'on a eu 20 ou 30 degrés de chaleur.

F

FALLACIA. On désigne ainsi les sophismes ou arguments captieux. On distingue : *fallacia in dictione* quand le sophisme paraît spécieux en raison des mots.

— *extra dictionem* quand il est spécieux d'après la nature même des choses exprimées par les mots. On distingue six sophismes qui reposent sur les mots :

— *æquivocationis* quand on joue sur le sens des mots;

— *amphiboliæ* quand la même phrase offre deux sens différents;

— *compositionis* quand on passe du sens divisé au sens composé, ou du sens distributif au sens collectif.

— *divisionis*. C'est l'inverse du précédent.

— *accentùs*. Quand on abuse des homonymes pour en conclure l'identité des objets.

— *figuræ dictionis*. Il embrasse tous les abus de langage et de style.—Il y a sept sophismes qui existent en dehors des mots, *extrà dictionem*. Ce sont : *fallacia accidentis* quand on conclut que ce qui est accidentel dans quelques individus est propre à tous les autres individus du genre ou de l'espèce.

— *secundùm quid*. Quand on conclut que ce qui est vrai à certains égards l'est absolument.

— *petitionis principii*. Ce que nous appelons la pétition de principe et le cercle vicieux.

— *consequentis*. C'est conclure dans un syllogisme hypothétique la vérité de l'antécédent de celle du conséquent, ou la fausseté du conséquent de celle de l'antécédent.

— *secundùm non causam ut causam*. Quand on donne pour cause d'un effet ou des choses chimériques ou des choses simplement concomitantes.

— *plurium interrogationum*. Quand on propose une question qui pour être bien résolue exige qu'on y réponde en distinguant, afin que l'adversaire ait l'imprudence de donner une réponse simple et qu'on parte de là pour l'induire en erreur.

— *ignorantiæ elenchi*. Ce sophisme consiste à ne pas se renfermer dans la thèse proposée, soit qu'on ignore l'état de la question, soit qu'on s'en écarte volontairement.

FIERI. Ce verbe s'applique à ce qui est en voie d'exister : *Fieri*, dit saint Thomas, *nihil aliud est quàm via in esse*. On dit qu'une chose est *in fieri* quand elle commence à exister, mais qu'elle n'existe pas encore absolument, totalement. On dit qu'elle est *in facto* quand elle existe complétement et qu'elle a toutes ses parties naturelles et constitutives avec lesquelles elle dure et subsiste. Ainsi une peinture est *in fieri* quand le peintre en a fait la première ébauche, et elle est *in facto* quand elle est absolument terminée. —Faire une chose *quoad fieri* c'est la faire quant à sa forme, comme tous les objets d'art que nous faisons et qui supposent toujours une matière préexistante.—La faire *quoad esse et fieri*, c'est la faire quant à sa matière et quant à sa forme, ce qui suppose une création dont Dieu seul est capable.

FINALIZATIO. On appelle ainsi le motif qui agit sur nous comme la fin que nous devons atteindre. Ainsi la bonté de Dieu est notre *finalization* en ce sens qu'elle est la raison qui nous porte à faire les bonnes œuvres que nous faisons pour arriver à la possession de l'essence divine. Le verbe *finalizare* a le même sens.

FINIS. La fin est le but pour lequel on fait une chose ; comme la béatitnde est le but pour lequel on fait des bonnes œuvres. On distingue :

Finis cujus. C'est la chose pour l'obtention de laquelle l'agent est mû ou opère, comme la santé est la fin pour laquelle (*finis cujus*) on prend un remède.

Finis cui. C'est l'être en faveur duquel onobtient ce qui est l'objet de la fin précédente (*finis cujus*). Ainsi l'homme est la fin en faveur de laquelle (*finis cui*) on cherche la santé au moyen de la médecine.

— *quo seu formalis.* C'est l'opération par laquelle on obtient le bien lui-même qu'on avait pour objet ; comme la béatitude dans les bienheureux.

— *qui seu objectivus.* C'est le bien que l'on veut atteindre, comme Dieu est la fin objective que l'homme poursuit ici-bas.

— *internus et proximus.* C'est la fin qu'on se propose premièrement, par soi-même et immédiatement, comme la fin interne de l'architecture est la construction d'une maison.

— *externus et remotus.* C'est celle qu'on se propose par elle-même, mais secondairement et par l'intermédiaire d'une autre, comme l'habitation de la maison pour l'architecture.

— *operis.* C'est la fin à laquelle l'action ou l'habitude se rapporte par elle-même et d'après sa propre nature ; ainsi la fin de la logique c'est de régler les opérations de l'esprit.

— *operantis.* C'est ce que l'agent se propose dans l'exercice de son art ou dans l'acquisition de sa science, comme celui qui étudie le droit pour arriver aux charges les plus honorables.

— *simpliciter ultimus.* C'est celle à laquelle se rapportent toutes choses en acte ou virtuellement et qui ne se rapporte elle-même à aucun acte, comme Dieu.

— *secundùm quid ultimus.* C'est celle qui est le terme d'une série d'actions particulières, mais qui peut elle-même se rapporter à une autre chose ; ainsi la santé est la fin de la médecine, mais on peut la rapporter à autre chose, à la prière, par exemple, ou à l'étude.

Finis est causa causarum. La fin est la cause des causes, parce que c'est l'intention que l'on a d'arriver à une fin qui porte les autres causes à agir pour arriver à ce but. Ainsi l'intention que l'on a de voir Rome fait prendre tous les moyens nécessaires pour y arriver. De là cet autre axiome: *Finis prior est in intentione, posterior autem in executione.* Voyez *Causa finalis.*

FORMA. On appelle forme dans un sens large tout ce qui complète ou détermine une chose ou le moyen par lequel elle opère. On dit que la forme donne l'être à la chose, *forma dat esse rei,* parce que sans la forme l'être n'existe qu'en puissance. Voyez *Materia prima.*

— *substantialis.* C'est l'acte substantiel et incomplet qui constitue avec la matière un être qui existe par lui-même. Ainsi d'après les péripatéticiens tout corps est un être composé de forme et de matière. Voyez *Compositum, Actus formalis.*

— *assistens.* C'est celle qui n'est pas une partie de la chose, mais qui est placée au-dessus d'elle pour la mouvoir, comme l'ange par rapport au ciel.

— *accidentalis.* C'est la forme qui vient s'ajouter au sujet après qu'il est déjà complet dans son être substantiel ; comme la rondeur, la blancheur, etc.

— *metaphysica.* C'est l'essence de tout l'être substantiel. Ainsi on dit qu'animal raisonnable est la forme métaphysique de l'homme.

— *corporeitatis.* Les anciens appelaient ainsi l'organisation même des parties du corps qui le rendent apte et qui le disposent définitivement (*ultimò*) à recevoir l'âme. Il y en a qui faisaient de cette organisation une substance distincte du corps, et ils l'appelaient *organizationem substantialem.*

— *mixtionis.* On appelait ainsi la forme de tous les corps sublunaires, parce que ces corps renfermaient formellement ou virtuellement les quatre éléments mélangés : la terre, l'eau, l'air et le feu.

— *per analogiam.* On appelle ainsi tout ce qui dans les composés artificiels les perfectionne d'une manière principale et les place dans telle ou telle espèce de choses déterminée, comme le bois, le marbre, le métal ou toute autre matière qui reçoit de sa figure l'être et la perfection d'une statue. Ainsi cette figure est appelée leur forme par analogie à ce qui se passe dans les choses naturelles, où la forme détermine l'être du composé ; *forma dat esse rei.*

Qui dat formam dat consequentia ad formam. Celui qui donne la forme donne ce qui résulte de la forme. Axiome fondé sur ce que la forme de la chose ou ce qui constitue son être a des propriétés qui découlent de sa nature même, et c'est dans ce sens qu'il est dit : *Causa causæ est causa causati.*

La forme considérée comme une espèce de la qualité n'est que la figure extérieure des corps. Voyez *Qualitas passibilis.*

FORMALE. C'est ce qui remplit la fonction de la forme. Il a pour corrélatif *materiale*, ce qui remplit la fonction de la matière. — *Nomen formale.* Les dialecticiens entendent par là un nom qui doit être pris dans sa signification la plus propre. Ce mot a d'ailleurs autant de corrélatifs et de significations que le mot *formaliter* (Voyez ce mot).

FORMALITAS. On désigne ainsi toute idée ou toute notion d'après laquelle on conçoit une chose. Ainsi quoiqu'une chose ne soit pas divisible, parce qu'elle n'a pas de parties, l'esprit peut cependant distinguer en elle différents attributs qui formeront autant de notions ou de points de vue particuliers que les anciens appelaient *formalitates.* Comme ces points de vue formaient des degrés différents par lesquels on pouvait s'élever de l'idée infime d'individu comme de la base jusqu'à l'idée suprême de l'être qui est le point culminant de la connaissance, on appelait ces formalités (*formalitates*) des degrés métaphysiques (*gradus metaphysici*). C'est ainsi que dans un homme quelconque, dans Pierre par exemple, on trouve en analysant sa compréhension l'homme, l'animal, l'être vivant, le corps, la substance et l'être ; ce qui forme autant de

degrés dont l'extension va croissant à mesure que la compréhension diminue, selon la règle des logiciens.

FORMALITER. Ce mot se prend quelquefois dans le sens de mentalement; c'est ainsi qu'on distingue formellement les choses que l'on divise d'après les divers points de vue de l'esprit qu'on désigne sous le nom de *formalités*. — Ce mot pris dans ce sens a pour corrélatif le mot réellement (*realiter*). Par exemple les attributs de Dieu ne se distinguent pas réellement, mais formellement.

— Le mot formellement se dit quelquefois de la chose considérée en elle-même ou dans sa propre entité. Il a dans ce cas divers corrélatifs selon les différentes choses avec lesquelles chaque être peut être comparé. Car si on compare la chose avec son effet, il a pour corrélatif les mots *efficienter, causaliter* ou *vialiter*. Ainsi on dit que la nourriture n'est pas formellement, mais efficiemment la vie de l'homme. — Si on la compare avec l'objet, il a pour corrélatif le mot *objectivè*. Ainsi Dieu est appelé l'espérance de l'homme juste non formellement, mais objectivement, c'est-à-dire Dieu n'est pas l'espérance de l'homme, mais il est l'objet de l'espérance. — Si on la compare avec le type sur lequel la chose a été faite il a pour corrélatif le mot *exemplariter*. Ainsi l'image de César qui existe dans l'imagination du peintre contribue au portrait qu'il en fait *non formaliter, sed exemplariter*. — Si on la compare avec la fin, ce mot a pour corrélatif le mot *finaliter*. Ainsi la félicité éternelle porte l'homme à bien agir, elle l'y porte non formellement, mais finalement, c'est-à-dire selon qu'elle est la fin qu'on doit atteindre.— Si on la compare avec une autre chose qui a de la connexité avec elle, dont l'existence en découle ou qui l'accompagne simplement, il a pour corrélatifs les mots *arguitivè, illativè, connexivè*. C'est ainsi que par la fumée nous connaissons le feu *non formaliter, sed arguitivè*. — Si on la compare à une chose dont l'existence lui est imputée, il a pour corrélatif le mot *imputativè*. Ainsi celui qui conseille un homicide n'est pas homicide formellement, mais imputativement. — Si on la compare avec une chose dont elle soit la racine, il aura pour corrélatif le mot *radicaliter*. Ainsi nous disons que tous les péchés se trouvent dans l'orgueil non formellement, mais radicalement, comme dans leur source. — Si on la compare avec les choses qui ont des dispositions pour la produire, il a pour corrélatif le mot *dispositivè*. Ainsi le bois sec produit le feu non formellement, mais il est disposé à le produire (*dispositivè*). — Si on la compare avec la chose dont elle tire sa dénomination, il a pour corrélatif le mot *denominativè*. Ainsi quand une partie du corps est malade formellement, on dit que l'homme l'est dénominativement (*denominativè*).

— Quelquefois ce mot a le même sens que les mots *verè* et *propriè*. Alors il a pour corrélatifs les mots *apparenter, metaphoricè*. Ainsi on dit que la campagne sourit non formellement, mais métaphoriquement.

— Il a aussi la même signification que le mot *essentialiter*. C'est ainsi que le prédicat qu'on dit convenir formellement au sujet entre dans l'essence et la définition du sujet. En ce sens on dit que l'homme est formellement un animal. Il a alors différents corrélatifs suivant les divers points de vue sous lesquels on peut envisager l'essence. Ainsi on peut la considérer par rapport aux prédicats accidentels, et alors il a pour corrélatif le mot *accidentaliter*. Par exemple on dit que l'homme est blanc non formellement, mais accidentellement. Si on la considère par rapport aux attributs ou aux parties de la chose, qui sont comme la matière du sujet qui est indifférente à constituer un être plutôt qu'un autre, il a pour corrélatif le mot *materialiter*. Ainsi le meurtre d'un homme commis involontairement est une faute matériellement, mais non formellement.

— L'effet se prend *formellement* quand on le considère en lui-même. On le prend *radicalement* ou *fondamentalement* quand on le considère dans sa cause ou sa racine. Ainsi la faculté de parler prise formellement est une des propriétés de l'homme, et si on la considère radicalement elle est la même chose que la raison d'où elle découle.

— Le mot *formellement* se dit des causes suivant qu'elles contiennent leur effet. Ainsi on dit que l'effet est contenu *formellement* dans la cause, quand la nature de l'effet qui est produit se trouve dans la cause elle-même. Ainsi la chaleur est contenue formellement dans le feu, d'après les péripatéticiens qui supposaient que le feu contient en lui-même la chaleur qu'il produit. — L'effet est au contraire contenu éminemment (*eminenter*) dans la cause, quand la cause est beaucoup plus parfaite que l'effet, comme Dieu contient éminemment les perfections des créatures. — L'effet est contenu virtuellement (*virtualiter*) dans la cause, quand la cause peut produire cet effet, mais que la nature de l'effet ne se trouve pas dans la cause elle-même; comme la statue est renfermée dans l'esprit de l'artiste. — Les effets sont contenus *équivalemment* (*æquivalenter*) dans leur cause, quand la cause est égale à l'effet.

FUNDARE, établir, être le fondement, comme dans cette phrase : *diversitas effectuum alicujus rei fundat diversitatem conceptuum*, ce qui signifie *est fundamentum diversitatis conceptuum*.

G

GENERATIO. On appelle ainsi dans un sens large le passage du non-être à l'être, comme la production du feu, la production de la chaleur. — D'après les anciens la génération était la production d'une substance qui naissait d'un sujet qui existait préalablement. Ils appliquaient ce mot à la production de toute forme substantielle.

— *conversiva*. Cette génération a lieu quand le sujet passe d'une forme dans une autre, comme quand le bois devient du feu.

— *mutativa*. C'est celle qui existe quand le sujet ou la matière présupposée dans la génération passe d'un terme négatif à un terme positif, comme quand l'air de ténébreux qu'il était devient lucide.

— *pura, simplex, præcisa.* C'est celle qui produit un corps d'une matière qui vient d'être créée et dans laquelle il n'y a eu préalablement ni privation, ni autre forme ; telles auraient été, d'après les péripatéticiens, les générations faites dès le premier instant de la création.

— *viventium.* Saint Thomas la définit : *origo* ou *processio viventis à principio vivente conjuncto in similitudinem naturæ.* I. quest. XXVII, art. 2 et 3. Le mot *origo* ou *processio* exige un influx véritable, soit une causalité, soit un autre principe. — Il ajoute *principio vivente conjuncto ;* le principe générateur doit être vivant lui-même, et dans le moment de la génération il doit être uni à ce qu'il produit par quelque chose qui lui est propre et qui demeure dans l'être engendré ; *sic in Filio divino est eadem natura Patris et in humanis materia seminis et sanguinis parentum.* Enfin les mots *in similitudinem naturæ* signifient que par la force de l'origine il doit y avoir la plus grande ressemblance de nature entre le sujet engendré et son principe, tout en conservant la distinction des suppôts. — Dans la génération on distingue le terme *à quo* qui est l'état que le sujet de la génération abandonne, et le terme *ad quem* qui est l'état que le sujet de la génération acquiert. L'un est le point de départ et l'autre le terme d'arrivée.

GENUS. Physiquement on appelle genre le principe de la naissance de plusieurs individus ; Romulus est ainsi appelé le genre des Romains (*Romanorum genus*).

— *physicum.* Il y a des philosophes qui appellent ainsi la matière première par analogie avec le genre logique ; parce que comme le genre logique peut se trouver dans beaucoup d'espèces, de même la matière première se trouve dans tous les composés physiques.

— *logicum.* C'est un attribut essentiel applicable à plusieurs espèces différentes entre elles, comme l'attribut animal. — Ou c'est une chose apte à se trouver dans plusieurs êtres à titre de partie essentielle ou déterminable.

— *supremum.* C'est celui qui n'a pas de genre au-dessus de lui, comme la substance, la quantité.

— *intermedium.* C'est celui qui a des genres au-dessus et au-dessous de lui, comme l'être vivant.

— *infimum.* C'est celui qui n'a sous lui que des espèces, comme la brute.

— *immediatum* ou *proximum.* On appelle ainsi le genre quand il n'y a rien entre lui et l'espèce, comme l'animal par rapport à l'homme.

— *mediatum* ou *remotum*, quand il y a entre ce genre et l'espèce un autre genre, comme l'être par rapport à l'homme.

GNOME. On appelle ainsi l'habitude qui nous fait juger sciemment en vertu de principes plus élevés, contre la teneur des paroles de la loi, ou sur des choses que la loi n'a pas déterminées, mais tout en se conformant à l'intention du législateur.

GRADUS *metaphysicus.* Voyez le mot *Formalitates.*

— *mathematicus.* On appelle ainsi une des trois cent soixante parties dans lesquelles on divise le cercle.

— *physicus.* C'est le huitième de l'intensité de la qualité.

GRAVE. C'est ce qui se porte naturellement vers le centre.— *Gravissimum*, ce qui se trouve sous toutes les choses qui se portent vers le bas. — *Grave simpliciter.* C'est ce qui se porte vers le lieu le plus bas, comme la terre.— *Grave secundùm quid*, ce qui se porte naturellement presque vers le lieu le plus bas, comme l'eau. Ces définitions sont d'Aristote dans son ouvrage *De cœlo.*

H

HABERE, *habitus.* Ce mot se prend en deux sens. Il peut signifier l'état ou la manière d'être, comme être chaussé, être armé, être vêtu. En ce sens il exprime la dixième catégorie d'Aristote. — Ou bien il signifie la possession ; comme avoir un champ, un trésor, et alors il appartient à ce qu'on appelle *postprædicamenta* dans la langue péripatéticienne, parce que ce sont des modes qui résultent des catégories (*prædicamenta*). Aristote en énumère cinq : l'opposition, la priorité, la simultanéité, le mouvement et la possession

HABITUALIS, *habitualiter.* Ces mots désignent quelquefois ce qui a coutume d'être fait, mais ils désignent aussi plus souvent ce qui existe dans l'âme sans qu'elle en fasse usage actuellement. Ainsi, par exemple, les connaissances que possède le savant sont en lui d'une manière habituelle lorsqu'il n'en fait pas usage. Et quand il s'en sert elles sont en acte.

HABITUDO. Ce mot désigne le rapport d'une chose avec une autre et il a ainsi pour synonymes les mots *relatio* ou *respectus.* — Ou il désigne l'aptitude que l'on a pour une chose, et il a pour synonymes les mots *aptitudo, capacitas, potentia.* Les choses peuvent être considérées *quoad entitatem*, c'est-à-dire quant à leur essence, ou *quoad habitudinem*, c'est-à-dire quant à leur relation ou quant à leur capacité.

HABITUS. On désigne ainsi la qualité permanente qui facilite l'exercice d'une puissance ou d'une faculté ou qui l'élève à la production de certains actes. On distingue :

— *acquisitus seu naturalis.* C'est une qualité qui résulte de la réitération des actes, qui change difficilement et qui porte la puissance à des actes semblables à ceux qui l'ont produite, comme la science, la justice dans l'ordre de la nature. *Fit ex repetitis actibus*, d'après l'axiome.

— *infusus seu supernaturalis.* C'est une qualité que Dieu seul produit dans la créature intelligente en élevant ses facultés à la production d'actes surnaturels ; comme la foi, l'espérance et la charité. Elle est l'effet de la grâce, et est extérieure à tout acte.

On désigne encore par le mot *habitus* l'intelligence des premiers principes, c'est-à-dire cette vertu intellectuelle qui porte l'intellect à donner facilement son assentiment aux vérités premières.

HABILITAS. C'est une disposition de la puissance ou du sujet à recevoir plus facilement une forme ou un acte ; comme la disposition qui se

trouve dans les doigts lorsqu'ils sont exercés à toucher d'un instrument. Elle tient le milieu entre la puissance ou le sujet, et l'acte ou la forme.

HÆCCEITAS. C'est ce qui fait qu'un être est une chose et non une autre, et par conséquent c'est la propriété qui l'individualise.

HUMORES *primi*. Ce sont des substances mixtes et fluides destinées par la nature à nourrir et à conserver le corps. — *Humores secundi*. On appelle ainsi les humeurs dans lesquelles se convertit le sang. On en distinguait quatre qu'on désignait sous les noms de : *humiditas sanguinea, ros, cambium* et *gluten*. — *Humidum radicale*. L'on désignait ainsi l'humide qu'on supposait engendré avec le corps dès le commencement, comme la racine est ce qui est d'abord formé dans la plante, et ce qui est le principe de sa vie, de son accroissement et de sa conservation. — *Humidum nutritivum*. C'est l'humide qui n'est pas encore transformé en la nature de l'animal, mais qui est en voie de se transformer, comme le sang.

HYPOSTASIS. Voyez *Subsistentia*.

I

IDÆA. C'est la forme qu'imite l'effet d'après l'intention de l'agent qui lui détermine sa fin. part. I, quest. XLIV, art. 3.

IDEM. *Idem de eodem secundùm idem*. On exprime ainsi les conditions nécessaires pour qu'il y ait contradiction, c'est-à-dire il faut affirmer et nier la même chose du même être sous le même rapport. — *Idem manens idem semper est natum facere idem*. Axiome qu'on peut ainsi traduire : La cause restant la même doit toujours naturellement produire le même effet.

IDENTICÈ. Identiquement, c'est-à-dire de sorte que plusieurs choses n'en fassent qu'une ; ainsi dans l'homme le sujet qui sent est identiquement le même que le sujet qui comprend.

IDENTIFICARI. Identifier plusieurs choses entre elles c'est n'en faire qu'une seule et même chose, quoiqu'on les conçoive sous des rapports divers ; comme toutes les choses qui sont distinctes rationnellement, mais qui ne le sont pas réellement ; tels que les facultés de l'âme, les attributs de Dieu.

IDENTITAS. L'identité consiste en ce que des choses que nous concevons comme distinctes ne font entre elles qu'une seule et même chose. On distingue *identitas realis* et *identitas rationis*. — L'identité est réelle quand elle existe dans les choses indépendamment des conceptions de l'esprit ; c'est ainsi qu'elle existe dans les attributs de Dieu. — Elle est de raison quand elle provient d'un acte de l'esprit ou qu'elle consiste dans cet acte ; c'est ainsi que nous concevons la nature de Pierre et de Paul comme étant la même, quoiqu'elle soit distincte.

IDOLUM. On appelle ainsi les images sensibles des choses produites dans l'esprit par les sens ou l'imagination.

IGNORANTIA. On distingue l'ignorance négative (*negativa seu simplicis negationis*) qui consiste dans le simple défaut d'une science qu'on n'est pas tenu d'avoir ; comme le paysan ignore la science du droit. — L'ignorance privative (*ignorantia privationis*) c'est la privation d'une science qu'on a l'aptitude d'avoir et qu'on devrait posséder, comme si un médecin ignorait son art. — L'ignorance *pravæ dispositionis* est l'erreur contraire à la science qu'on est apte à avoir ou qu'on doit avoir ; comme ceux qui nient l'existence de Dieu. — *Ignoti nulla cupido*. Axiome qui est confirmé par celui-ci : *Nil volitum quin præcognitum*. On ne veut rien qu'on ne le connaisse à l'avance.

IMAGINATIO. C'est l'acte de la faculté de l'imagination qui est appelée elle-même *potentia imaginativa* ou *imaginatrix*.

IMMEDIATIO. On dit qu'une chose agit *immediatione suppositi* quand l'agent est contigu à ce qui reçoit l'action ou qu'il le touche ; comme la scie qui coupe le bois. — On dit qu'une chose agit *immediatio ne virtutis* quand une chose agit sur un objet éloigné par le moyen d'une autre chose par laquelle il agit sur lui, comme quand le feu agit sur la main, il la touche par sa chaleur.

IMPLICITÈ. Cette expression a pour corrélatif le mot *explicitè*. Quelquefois elle a le même sens que le mot *generaliter*. Ainsi, dire une chose *implicitè* c'est la dire en général, et la dire *explicitè* c'est la faire connaître dans ses détails. — D'autres fois elle signifie confusément (*confusè*). Ainsi, connaître une chose implicitement c'est n'en avoir qu'une connaissance vague et générale, et la connaître explicitement c'est la connaître avec toutes les propriétés qui la caractérisent. — Il signifie aussi indirectement. Ainsi on dit que celui qui veut boire avec excès veut implicitement s'enivrer, et celui qui boit dans le but de s'enivrer le veut explicitement.

IMPLICARE. Ce verbe se dit d'une chose qui en renferme une autre. — *Implicare contradictionem*, ce qui implique contradiction, comme le pour et le contre.

IMPRÆSCINDIBILITER. Quand on ne peut pas concevoir une chose sans une autre. Voyez *Præcisio*.

IMPOSSIBILE. Ce qui ne peut pas se faire ou exister. *Ab impossibili sequitur quodlibet*. Axiome qui signifie que d'une prémisse impossible on peut déduire le vrai aussi bien que le faux ; ce qui revient à cet autre axiome : *Dato uno absurdo cætera accidunt*. En partant d'un principe faux ou absurde, admis pour vrai, on peut en déduire toutes les absurdités imaginables.

INANE. On désigne ainsi l'espace sans les corps, tel qu'il existait avant la création.

INDIFFERENS. Ce qui est indifférent. *Ab indifferenti ut indifferenti nihil determinatum oriri potest*. Axiome qui signifie que ce qui est indifférent ne peut comme tel rien produire de déterminé. Ce que saint Thomas exprime ainsi : *Nihil quod est ad utrumlibet exit in actum, nisi per aliquid determinatum ad unum*. Pour agir il faut que l'indifférence de l'agent soit détruite et qu'il soit porté à produire un effet déterminé soit par une cause intrinsèque, soit par une cause extrinsèque. — Ce mot signifie aussi qui ne diffère pas ; *species indifferens*, une image qui ne diffère pas de l'objet représenté.

INDISTANTIA. Quand il n'y a pas de distance entre deux choses. On distingue *indistantia penetrationis* quand les deux choses entre lesquelles il n'y a pas de distance se pénètrent de manière qu'elles existent dans un même lieu, — et *indistantia continuitatis vel contiguitas* quand les deux choses se touchent de manière qu'elles occupent des lieux immédiats entre lesquels il n'y a pas d'intervalles.

INDIVIDUATIO. L'individualisation, l'action qui individualise.

INDIVIDUUM. On distingue dans l'Ecole *individuum primò intentionaliter ;* c'est l'individu dont toutes les propriétés prises ensemble ne peuvent convenir à un autre, comme Pierre. — *Individuum secundò intentionaliter*, c'est ce qui ne peut se dire que d'un seul ; comme Socrate ne se dit que de lui-même. — *Individuum vagum ;* c'est ce qui ne se dit que d'un seul, mais d'une manière indéterminée, comme un homme, *quidam homo.* — *Individuum signatum.* C'est l'individu qu'on désigne par son nom propre, comme Aristote. — *Individuum demonstrativum.* C'est celui qui est exprimé par le nom de l'espèce et par un pronom démonstratif, comme cet homme.

INDIVISIBILE. Dans un sens large on appelle ainsi ce qui n'a pas de parties dans lesquelles on puisse le diviser. — *Indivisibile quantitatis.* C'est ce qui n'a pas de corps. — *Indivisibile secundùm quid.* C'est ce qui n'a pas de corps par rapport à l'une ou à l'autre dimension, comme la ligne et la surface. — *Indivisibile simpliciter.* C'est ce qui ne peut être divisé d'aucune manière, ni en soi, ni sous aucune dimension, comme le point. — On appelle encore indivisibles les choses auxquelles on ne peut rien ajouter, ni retrancher sans en changer la matière, comme les essences des choses, les nombres, etc.

INEXISTERE. Ce qui existe dans une chose ; ainsi on dit que les accidents existent dans la substance, *substantiæ inexistunt.*

INFINITUM. C'est ce qui n'est circonscrit par aucun terme. On distingue :

— *actu.* L'infini en acte est celui qui existe en acte simultanément, de manière qu'il ne puisse être circonscrit par aucune limite ; comme si l'on supposait une multitude infinie d'anges. L'infini en acte est aussi appelé l'infini catégorématique : *infinitum categorematicum.*

— *potestate vel in potentia.* C'est celui qui n'existe jamais simultanément en acte et qui n'est que le fini auquel on peut toujours ajouter. C'est ce qu'on appelle l'infini potentiel ou l'indéfini. La durée est ainsi infinie pour les êtres immortels, et c'est ce qu'on appelle l'éternité *à parte post.* Cette espèce d'infini est l'infini syncatégorématique, *infinitum syncategorematicum.* Cet infini est ordinairement exprimé par cette formule : *Non tot quin plura.*

— *simpliciter.* C'est l'infini absolu qu'on appelle aussi infini en perfection, *infinitum in perfectione ; infinitum extrà genus,* parce qu'il est supérieur à tout genre ; *infinitum per essentiam,* parce qu'il renferme en lui éminemment ou formellement toute perfection possible. Cet infini ne convient qu'à Dieu.

— *secundùm quid.* Ce qui est *infini* sous un rapport, ou dans un genre. On distingue ainsi deux sortes d'infini, l'infini en grandeur, *infinitum in magnitudine,* qui se rapporte à la quantité continue, et l'infini en nombre, *infinitum in multitudine,* qui se rapporte à la quantité discontinue.

INFORMARE. Donner à une chose sa forme. Cette expression se dit de la forme qui en s'unissant à la matière ou à un sujet quelconque, le constitue dans une espèce de choses déterminées. — *Informatio.* On appelle ainsi l'office de la forme quand elle perfectionne la matière qui lui est unie ou qu'elle lui donne son être.

INFORMIS. Ce qui n'a pas la forme qu'il devrait avoir. Ainsi la foi informe (*fides informis*) c'est la foi incomplète qui n'est pas unie à la charité ; tandis que la foi unie à la charité est appelée *fides informata. Confessio informis,* c'est la confession sans la rémission des péchés.

INSTANS. L'instant est le moment indivisible du temps (*nunc temporis*). L'instant est au temps ce que le point est à la ligne. D'après saint Thomas on peut considérer le *nunc* ou l'instant présent de deux manières : *ut stans invariabiliter,* et alors il constitue l'éternité ; *ut fluens variabiliter,* et de la sorte il constitue le temps. — *In instanti,* instantanément. On supposait que la lumière était instantanée, c'est-à-dire qu'elle se communiquait *in non tempore.*

INSTRUMENTUM. On distingue l'instrument naturel de l'instrument surnaturel suivant que l'effet produit est naturel ou surnaturel. — *Instrumentum conjunctum ;* c'est l'instrument qui ne peut agir qu'autant qu'il est uni en acte à la cause principale, comme la plume et la langue. — *Instrumentum separatum,* qui agit de lui-même une fois que l'agent principal l'a posé ; comme la semence qu'on confie à la terre.

INTELLECTUS. Ce mot désigne la faculté de connaître qui a pour objet l'être et le vrai. Les péripatéticiens distinguent l'intellect agent (*intellectus agens*), et l'intellect possible (*possibilis*), qu'ils appellent aussi *passivus, passibilis.* L'intellect agent est celui qui rend les espèces des choses sensibles susceptibles d'être reçues dans l'intellect possible en les dégageant (*abstrahendo*) de ce qu'elles ont de matériel. On l'appelle ainsi en raison de l'acte que ce travail exige. L'intellect possible est ainsi appelé parce qu'il est en puissance relativement aux espèces intelligibles qui lui viennent de l'intellect agent. C'est lui qui comprend au moyen de ces espèces. Voyez le mot *Species.*

INTELLIGENTIA. Quelquefois ce mot se prend pour l'intellect lui-même ou la faculté de comprendre ; d'autres fois il signifie l'acte de l'intellect, ou la connaissance de la chose qu'il comprend, comme quand on dit qu'on donne son assentiment aux premiers principes, *ex intelligentia terminorum.* Il se prend aussi pour le sens et l'explication d'une proposition, comme quand on dit : *ea est intelligentia horum verborum.* — *Intelligentia principiorum.* C'est l'habitude (*habitus*) ou la vertu intellectuelle qui nous fait donner notre assentiment aux premiers principes. — *Intelligentia separata.* On

désigne ainsi les esprits célestes qui n'ont absolument ni corps, ni matière. — *Intelligentiæ assistentes*. Ce sont les anges qui sont près du trône de Dieu, et qui perçoivent les mystères qui sont en lui.

INTENSIO. L'intensité. On désigne ainsi les degrés de la qualité qui existe dans un sujet, comme les degrés de chaleur.

INTENTIO. Quelquefois ce mot a le même sens que le mot connaissance. On distingue : *Intentio formalis prima*. C'est l'acte de l'intellect par lequel il connait directement un objet, comme la connaissance d'un homme, d'un arbre, d'une maison — *Intentio formalis secunda* ; c'est l'action de l'intellect qui revient sur sa connaissance première pour l'approfondir et la perfectionner, comme si on vient à se rendre compte de toutes les parties de l'arbre ou de la maison qu'on a vue. On distingue aussi les termes de première intention (*primæ intentionis*) et ceux de seconde intention (*secundæ intentionis*). Les premiers signifient la chose considérée en elle-même, comme lion, table ; les seconds la signifient suivant la manière d'être qu'elle reçoit de l'intellect qui en fait un prédicat, un genre ou une espèce. — On doit attacher un sens analogue aux adverbes *primo-intentionaliter*, *secundo-intentionaliter* quand on dit *res sumitur primo-intentionaliter*, etc. — L'adverbe *intentionaliter* a le même sens que le mot mentalement (*mentaliter*). — *Res intentionis*, c'est une chose qui n'existe que dans la pensée, ou si l'on veut c'est un être de raison. — *Esse intentionale* se dit par opposition à *esse reale*.

L

LATIO. *Motus lationis*. On désigne ainsi le mouvement local ou le passage d'un lieu à un autre.

LIBERTAS *specificationis vel quoad speciem*. C'est la même liberté que la liberté de contrariété (*contrarietatis*) par laquelle on a le pouvoir de choisir entre deux contraires ; comme faire le bien et le mal. — *Libertas exercitii*. C'est la même que la liberté de contradiction (*contradictionis*) par laquelle on a le pouvoir de choisir entre des choses contradictoires, comme faire le bien et ne pas le faire.

LOCUS *extrinsecus*. Celui qui est déterminé par la surface extérieure d'un corps ; comme la surface concave d'un verre rempli d'eau est le lieu extrinsèque de l'eau qui y est contenue. — *Intrinsecus*. C'est le lieu considéré selon qu'il affecte la chose intrinsèquement ; par exemple si Dieu anéantissait tous les corps à l'exception d'un seul, ce dernier n'existerait pas dans un lieu extrinsèque, mais il aurait son lieu intrinsèque. Le lieu intrinsèque n'est que la présence de la chose ou sa localisation. — *Locus communis*. C'est un lieu qui renferme plusieurs choses qui y sont placées. — *Locus proprius*. C'est celui qui ne renferme absolument que l'objet qui y est placé. — *Locus sacramentalis*. C'est celui dans lequel une chose corporelle existe d'une manière indivisible, comme le corps du Christ au sacrement de l'autel. — *Circumscriptivus* et *definitivus*. Voyez le mot *Circumscriptiva præsentia*. — *Locus totalis*. C'est celui qui comprend tout entier et d'une manière adéquate l'objet qui y est placé.

LY. *Le*. Ce mot est une sorte d'article démonstratif dont on se sert pour indiquer le mot dont il est question. Ainsi, dans cette phrase, *pater major me est*, on dira : ly *me*, le mot *moi* se rapporte à l'humanité du Christ, et non à sa divinité. Ce mot paraît être emprunté aux Arabes qui ont pour article *il*, qui, lu de droite à gauche selon leur manière, donne *ly*. Il revient au τὸ des Grecs.

M

MAGIS ET MINUS. Cette expression se dit dans son sens propre des choses qui sont susceptibles de plus ou de moins, d'augmentation ou de diminution. Ainsi une habitude est plus ou moins forte, *intenditur vel remittitur*. — Cette expression se dit encore de ce qui existe d'une manière plus ou moins noble ; c'est ainsi qu'Aristote dit que la substance première est plus substance (*magis substantia*) que les substances secondes. — *Penes magis et minus differre* ; quand deux choses de même espèce diffèrent selon leur quantité qui est plus ou moins grande, comme deux triangles semblables qui sont inégaux ; ou quand deux choses de même qualité diffèrent en degré, comme la lumière de l'aurore et celle du midi. — *Magis et minus non variant speciem*. Axiome. Le plus et le moins ne changent pas l'espèce, parce qu'ils ne se rapportent pas à l'essence de la chose, mais à la quantité qui n'est qu'un accident.

MATERIA *in quâ*. C'est le sujet dans lequel l'accident est reçu ; c'est ainsi que l'air est la matière de la lumière. — *Ex quâ*, c'est la matière dont une chose est faite, comme le marbre est la matière de la statue. — *Circà quam*, c'est la matière qu'une chose a pour objet ; ainsi la physique traite des corps et la logique traite des opérations de l'esprit.

— *prima*. La matière première, d'après les péripatéticiens, est une substance imparfaite qui est indifférente à toutes les manières d'être et qui ne constitue une chose plutôt qu'une autre qu'en raison des formes substantielles qui se joignent à elle. Unie avec la forme elle produit l'être composé (*compositum*).

— *secunda* ; c'est la matière que l'homme emploie pour produire quelque chose, comme la matière d'une table, d'une statue, etc.

— *communis*. C'est la matière en général, comme quand on dit que le corps de l'homme est formé de chair, d'os, de nerfs, d'une manière générale.

— *signata*. C'est la matière déterminée en particulier, comme quand on parle de la main, des chairs, des os de tel ou tel individu, et qu'on dit : *hæc manus, hæc caro, hæc ossa et non alia*.

Materia potentiæ universalis. On désigne ainsi l'entité de la matière selon qu'elle est capable de recevoir successivement toutes les formes substantielles et accidentelles. — *Materia potentiæ particularis*. C'est la capacité de la matière déterminée par certains accidents à recevoir une forme plutôt qu'une autre ; comme la sécheresse du bois fait qu'il est plus apte à brûler.

Materia propositionis ex quâ. Ce sont les termes de la proposition elle-même ; le sujet et l'attribut. *Materia circà quam.* Ce sont les choses ou les objets que les termes de la proposition expriment.

MATERIALITER. On dit que le prédicat convient *matériellement* au sujet, quand il lui convient en raison de sa matière ; et on dit qu'il lui convient *formellement* quand il lui convient en raison de sa forme. Ainsi celui qui tue un homme sans le vouloir commet matériellement un homicide et celui qui le tue avec intention le commet formellement. — Ce mot a quelquefois le même sens que le mot identiquement. Ainsi, par exemple, si on dit de l'homme : *cet animal est raisonnable,* cette proposition est vraie, *in sensu materiali aut identico ;* car ces deux choses sont identifiées. Mais elle serait fausse *formellement* en donnant à ce dernier mot le sens du mot *réduplicativement* (*reduplicativè*) ; car alors elle signifierait : *cet animal, en tant qu'animal, est raisonnable,* ce qui est faux. Voyez *Formaliter.*

MATERIALIZATIO. On appelle ainsi l'office de la matière quand elle reçoit la forme et qu'elle constitue avec elle un corps. On emploie aussi dans le même sens le verbe *materializare.* Ces mots ont pour corrélatifs les mots *informatio, informare,* qui expriment l'office de la forme.

MAXIMUM ET MINIMUM. *Maximum quod non.* C'est le terme extrinsèque de la plus petite quantité sous laquelle un être vivant puisse être réduit. Ainsi en supposant que l'homme ne puisse pas vivre à moins de quatre degrés d'étendue ; trois sera le *maximum quod non.* — *Minimum quod non ;* c'est la moindre des grandeurs auxquelles un être vivant puisse s'élever. Ainsi en supposant que l'homme ne puisse dépasser dix, onze sera le *minimum quod non.*

Maximum quod sic. C'est le terme le plus élevé auquel un être vivant puisse atteindre. Ainsi en supposant que l'homme puisse avoir une taille de huit pieds, mais qu'il ne puisse pas aller au delà, ce terme sera *maximum quod sic.* — *Minimum quod sic* ou *minimum naturale* est le terme des proportions auxquelles puisse descendre un être d'une espèce quelconque. — *Minimum naturale* désigne aussi ce que les anciens appelaient *materia primigenia,* la portion de matière que l'âme anime tout d'abord dans le sein de la mère, et qu'ils supposaient subsister toujours au milieu du cœur ou du cerveau et qu'ils appelaient le premier siége de l'âme.

MEDIUM. Pris par antonomase, il exprime la même chose que le moyen terme dont on fait usage dans l'argumentation. — *Medium,* en morale, ce qui est éloigné également de tout excès. D'après Aristote toutes les vertus ont leur *medium.* C'est un *medium rei* ou un *medium rationis.* Le *medium rei* est celui qui se rapporte exclusivement à la chose elle-même, comme le *medium* de la justice. Le *medium rationis* est déterminé par la qualité des personnes et la nature des autres circonstances, comme le *medium* de la libéralité. *Medium nobilius est extremis.* Axiome. Le milieu vaut mieux que les extrémités. Cet axiome s'applique surtout en morale où il revient à ce principe : *in medio virtus.* En physique il signifiait que le composé est plus parfait que les éléments qui le composent.

Medium morale. C'est le moyen que l'agent emploie pour atteindre sa fin, comme les bonnes œuvres sont un moyen d'arriver à la béatitude.

— *arithmeticum.* Moyen arithmétique, quand un nombre surpasse et qu'il est surpassé par la même quantité ; comme six est moyen par rapport à trois et par rapport à neuf.

— *geometricum.* Quand un nombre est surpassé par un autre dans une certaine proportion ; ainsi six est le double de trois et douze le double de six.

— *quod seu suppositi ;* c'est ce qui est intermédiaire entre l'agent et le patient, comme l'air est intermédiaire (*medium quod*) entre le feu qui agit et la main qui souffre.

— *quo.* C'est la forme par laquelle l'agent produit son effet, comme la chaleur d'après les péripatéticiens est le moyen (*medium quo*) par lequel le feu agit sur la main.

— *sub quo.* C'est ce qui perfectionne la puissance pour qu'elle produise un acte déterminé, comme la lumière est le moyen sous lequel (*medium sub quo*) l'œil voit les couleurs.

— *in quo.* C'est le milieu dans lequel on voit une autre chose, comme le miroir est le milieu (*medium in quo*) dans lequel on voit les objets.

METAPHYSICA. La métaphysique est définie par Aristote, la science spéculative de toutes les causes premières et des premiers principes. Elle a pour objet l'être considéré comme tel.

Metaphysica essentia, compositio, fabrica. On appelle ainsi la réunion des principes généraux d'où naissent les propriétés de chaque chose. On donnait le nom de genre (*genus*) à ce qui était la source des propriétés communes d'après lesquelles l'être s'accordait avec d'autres êtres, et c'est ce qui constituait la partie matérielle de l'essence métaphysique, *partem essentiæ materialem.* On donnait le nom de différence (*differentia*) à l'attribut qui était la source des propriétés qui distinguaient l'être des autres êtres, et c'est ce qu'on appelait la partie formelle de l'essence, *partem essentiæ formalem.* — *Essentia metaphysica.* L'essence métaphysique des êtres, c'est l'accord pur et simple de l'attribut et du sujet, ou la possibilité intrinsèque, tandis que l'essence physique (*essentia physica*) est leur réalisation. — *Metaphysicè.* Ce mot est pris quelquefois dans le même sens que le mot *formaliter.*

MIXTIO. Aristote désignait ainsi l'action par laquelle plusieurs éléments se combinant entre eux produisaient un corps composé essentiellement différent d'eux-mêmes ; la plupart des corps résultaient de cette action. — *Miscibile.* Il désignait ainsi ce qui était susceptible d'entrer dans un mélange. *Mixtum.* C'est le composé substantiel qui résulte des éléments qui subsistent en lui virtuellement, mais non en acte.

MOBILE PRIMUM. Les anciens désignaient ainsi le premier de tous les cieux qu'ils admettaient, et ils supposaient que c'était lui qui mettait en mouvement tous les autres corps célestes.

MODUS ou *entitas modalis*. C'est une entité qui s'ajoute à une chose préalablement existante et qui détermine en elle une certaine manière d'être, comme l'union de l'âme avec le corps. Ces deux substances peuvent exister séparées, mais leur union fait qu'elles produisent un homme. Les anciens considéraient ces modes comme des réalités (*realitates*), car l'union de l'âme et du corps est quelque chose de réel, et ces réalités étaient distinctes de la chose modifiée, parce que ces choses pouvaient exister sans elles. — *Modus sciendi*. On appelait ainsi par antonomase la définition, la division, l'argumentation et la méthode, c'est-à-dire les différentes parties de la logique, parce que c'est par ces différentes opérations que l'on arrive à connaître clairement ce qu'on ne connaissait que confusément. — *Modus operandi, cognoscendi, prædicandi sequitur modum essendi*. Axiome qui signifie que le mode d'agir, de connaître, de s'exprimer est en rapport avec le mode d'être. Ainsi l'homme étant composé d'un corps et d'une âme, il agit par des moyens matériels, il comprend par des espèces sensibles, il s'exprime au moyen d'images, même quand il s'agit des choses intellectuelles. — *Primus modus dicendi per se* quand le prédicat est de l'essence du sujet, comme l'homme est un animal raisonnable. — *Secundus modus dicendi per se*, quand une des propriétés de l'essence se dit du sujet, comme l'homme a la faculté de parler. — *Modus essendi per se*, c'est le mode propre aux substances. — *Modus causandi per se*, quand la cause produit par elle-même un effet déterminé.

MOTUS. Aristote définit le mouvement l'acte de l'être en puissance considéré comme tel. — *Motus est actus imperfecti*. De là il dit que c'est l'acte d'un être imparfait, parce que ce qui est en puissance manque de quelque chose.—On désigne aussi quelquefois par là une action immanente, comme les opérations vitales qui se trouvent dans tous les animaux. Ainsi on donne le nom de mouvement dans un sens impropre à l'activité de l'intelligence et de la volonté. — Ce mot a aussi le sens des mots *actio, creatio, eductio*.

Movens non motum, se dit du moteur qui n'est pas mû par un autre, mais qui se meut de lui-même, comme l'agent principal. *Movens motum*, le moteur qui est mû, comme l'instrument. — *Motus accretionis*, quand on ajoute une quantité à une autre, comme si on ajoute du bois à un bûcher.—*Motus decretionis*. C'est le mouvement contraire, comme si on retranchait une certaine quantité d'eau d'une quantité donnée du même liquide. — *Motus alterationis*. C'est un changement de qualité, comme quand l'eau devient chaude de froide qu'elle était. — *Motus lationis*. C'est le mouvement local qui consiste à aller d'un lieu à un autre. — *Motus generationis*. C'est la production d'une substance qui vient d'un sujet préalablement existant. — *Motus aggenerationis*. C'est la production d'une partie nouvelle d'une substance inanimée. —*Motus nutritionis*. C'est l'augmentation de la substance des êtres vivants qui provient des aliments.

MUNUS. Cette expression désigne quelquefois la puissance ou la faculté de faire une chose.

N

NATURA. Quelquefois par la nature on entend Dieu et on l'appelle *natura naturans, creatrix, universalis* parce qu'il est l'auteur de tout ce qui existe. — D'autres fois on entend l'universalité de toutes les choses créées et on l'appelle *natura naturata*. — On désigne aussi par là l'essence des choses, ou les causes naturelles. Ainsi on dit : *natura nihil facit frustrà*. — Ou les agents nécessaires par opposition aux agents libres : *natura determinatur ad unum*. Axiome. La nature ne se porte que vers une chose, tandis que les agents libres peuvent choisir entre des choses opposées. Ainsi le feu *tantùm determinatur ad comburendum*. — Le mot *natura* se prend aussi pour la génération et la naissance des êtres vivants — ou pour la forme substantielle — ou pour le principe actif ou passif du repos et du mouvement.

NATURALE. Se dit par opposition à surnaturel; il est ainsi naturel à l'homme de raisonner. — Par opposition à ce qui est volontaire et libre; comme la digestion et les autres actions vitales qui se font sans le concours de la volonté ni de la liberté. — Par opposition à ce qui est fortuit; c'est ainsi qu'il est naturel qu'on puisse tomber de haut en bas. — Par opposition à ce qui est violent ; ainsi le mouvement du ciel est naturel.

NECESSARIUM. Ce qui ne peut pas ne pas être. — *Necessarium absolutè*. Ce qui ne dépend d'aucun autre et ce qui n'implique pas de rapport essentiel avec un autre, comme Dieu. — *Necessarium ex hypothesi*. Ce qui est nécessaire hypothétiquement, comme la nourriture est nécessaire à l'homme, supposé qu'il veuille vivre. — *Physicè*. Ce sans quoi un être ne peut agir, comme la chaleur est nécessaire au feu pour échauffer.—*Moraliter*. Ce sans quoi une cause ne peut que difficilement produire son effet; comme un cheval est nécessaire pour voyager à celui qui a mal aux pieds.—*Necessarium logicum*. C'est ce qui ne peut pas ne pas être d'après la nature des termes; ainsi il est nécessaire que l'homme soit raisonnable. — *Necessarium metaphysicum*. Ce qui ne peut pas ne pas exister, comme Dieu. — *Necessarium physicum*. Ce qui doit être tel d'après les causes naturelles, comme il est nécessaire qu'une éclipse arrive. —*Ex necessario nonnisi necessarium et ex vero nonnisi verum sequitur*. Axiomes qui signifient que du nécessaire on doit conclure le nécessaire, comme du vrai on doit conclure le vrai, d'après ce principe que le conséquent doit être contenu dans l'antécédent.

NECESSITAS. *Necessitas simplex seu absoluta*. C'est celle qui fait qu'une chose est tellement nécessaire qu'elle ne peut être ni modifiée ni changée; c'est ainsi qu'il est nécessaire qu'un cercle soit rond.—*Necessitas antecedens*. C'est celle qui découle de la nature même de la cause ; elle détruit toute contingence ; il est ainsi nécessaire que le feu soit chaud.—*Necessitas ex suppositione seu consequens aut subsequens*. C'est celle qui résulte d'une chose que l'on présuppose. Elle ne détruit ni la liberté, ni la contingence. Ainsi l'homme est libre de parler, mais supposé

qu'il parle il est nécessaire que sa parole existe ; comme supposé que Dieu ait prévu un effet, il arrivera nécessairement, quoique absolument et par rapport à sa cause il arrive contingemment ou librement. De là cet axiome : *Omne quod est, ex suppositione quod sit, necesse est esse.* Axiome qui a pour équivalent celui-ci : *Unumquodque necessario est, quando est.* Chaque chose existe nécessairement quand elle existe; car si ce qui est pouvait ne pas être tout à la fois dans le même instant, la même chose serait et ne serait pas.—*Necessitas quoad specificationem.* Cette nécessité existe quand une puissance ne peut produire à l'égard de son objet qu'un acte d'une seule espèce et qu'elle ne peut pas produire l'acte opposé ; comme l'intellect ne peut qu'admettre et il ne peut nier les principes évidents par eux-mêmes. — *Necessitas exercitii* quand une puissance ne peut pas ne pas produire son acte à l'égard de son objet ; comme l'œil ne peut pas ne pas voir quand il est ouvert.

NIHIL. *Nihil agit in distans.* Axiome qui signifie qu'aucune cause ne produit son effet dans un lieu éloigné d'elle qu'en agissant à travers l'espace intermédiaire. — *Ex nihilo nihil fit; nihil in nihilum abit.* Axiomes qui signifient que les créatures ne peuvent rien produire sans un sujet préexistant ; et qu'elles ne peuvent rien anéantir, de sorte que la création et l'annihilation supposent l'une et l'autre une puissance infinie. — *Nihil agit in seipsum.* C'est-à-dire la même chose considérée sous le même rapport ne peut agir sur elle-même ; parce qu'alors l'agent et le patient seraient une même chose, ce qui répugne.

NOMEN *positivum.* C'est un mot qui exprime quelque chose qui existe réellement, comme pierre, homme. — *Nomen negativum.* C'est celui qui exprime quelque chose qui n'existe pas et qui est une privation ou une négation d'être, comme ténèbres, mort.—*Nomen transcendens.* C'est celui qui peut se dire de toutes les choses vraies et qui ne se dit que d'elles. Il y a six mots transcendants : *ens, unum, verum, bonum, aliquid, res.* Ces six mots peuvent se dire de toute chose quelle qu'elle soit.—*Nomen supertranscendens.* C'est celui qui se dit non-seulement des choses vraies, mais encore des choses imaginaires ; comme quand je dis *intelligible, imaginable*, etc. — *Nomen primæ intentionis.* C'est celui qui a été donné pour signifier la chose, selon qu'elle est connue par l'acte direct de l'intellect ; comme homme, vertu.—*Nomen secundæ intentionis.* C'est celui qui est donné à une chose selon qu'elle est connue par l'acte réflexe de l'intellect, comme le genre, l'espèce, le prédicat, le sujet.

NON. La négation s'entend *neganter* ou *infinitanter.* — *Neganter accepta.* C'est quand la négation tombe sur le verbe ou sur la voyelle et qu'elle est prise ainsi dans toute sa force ; comme quand on dit : aucun homme n'est impeccable. —*Infinitanter accepta.* C'est quand elle n'affecte que le sujet de la proposition et qu'elle rend ainsi sa signification vague et indéfinie, comme quand on dit *non homo sessit*, ce qui signifie ce qui n'est pas un homme, sans déterminer ce qu'est cet objet.—*Non omnis, quidam non.* Axiome qui signifie que du moment que tous les individus d'une espèce ne jouissent pas d'un attribut, il est nécessaire qu'il y en ait qui ne l'aient pas ; par exemple s'il est vrai que tout homme n'est pas savant, *non omnis homo sit doctus*, il faut qu'il y en ait qui ne le soient pas, *quidam non erunt docti.*

NOTIUS *naturâ.* C'est ce qui est en soi plus simple, plus pur, qui a le plus d'être et qui est le moins en puissance, comme Dieu, l'ange. — *Notius nobis.* C'est ce qui est plus sensible, plus matériel, plus composé, et ce qui est plus facile à connaître pour nous en raison de la nature de notre intelligence ; comme un homme, un corps. — *Ab objecto et potentiâ paritur notitia.* La connaissance est produite par l'objet et la puissance ou la faculté de l'âme qui est apte à percevoir cet objet.

NUMERUS *numerosus.* C'est le nombre abstrait dont l'intellect se sert pour compter les choses, comme un, deux, trois, etc. —*Numerus numeratus.* C'est le nombre concret ou la multitude des choses que l'intellect a comptées. —*Numerus motus.* C'est le nombre des parties d'une quantité continue, comme le temps. Aristote définit le temps, *numerus motus secundùm prius et posterius.* Le mot *numerus* a ici le même sens que le mot *mensura.* — *Res eadem numero.* La chose qui est numériquement la même ; c'est le même individu d'une espèce. —*Differentia numerica.* C'est la différence qui existe entre les individus de la même espèce, comme entre Pierre et Paul.

NUNC. Voyez *Instans.*

O

OBJECTUM. C'est la chose à laquelle se rapportent la puissance, l'acte et l'habitude, comme la lumière et la couleur sont l'objet de la vue. — *Materiale.* C'est la chose elle-même à laquelle la puissance se rapporte, comme les corps sont l'objet matériel de la vue. —*Formale.* C'est la raison pour laquelle la puissance se rapporte à son objet ; ainsi la visibilité est la raison pour laquelle la vue perçoit la lumière et la couleur. Dieu est l'objet matériel de l'amour des élus, et sa bonté en est l'objet formel. — *Objecti ratio formalis.* C'est l'aspect sous lequel l'objet est directement considéré par la science. Ainsi on dit que la philosophie a pour objet l'homme pensant.—*Objecti ratio formalis quâ*, ou *per quam.* C'est le moyen ou le motif pour lequel l'objet est perçu par une puissance, comme la couleur par rapport à la vue. On l'appelle encore : *formale sub quo; ratio formalis sub quâ; ratio objecti ut res est; ratio objecti in esse rei; ratio objecti ut objecti; ratio objecti in esse attingibilis aut scibilis; ratio formalissima sub quâ.* — *Objecti ratio formalis quæ*, ou *objectum formale quod.* C'est la raison spécifique contenue dans la raison générale comme dans son genre ; comme la couleur du vert est contenue sous l'idée générique de la couleur par rapport à la vue. — *Objectum primarium et per se.* C'est la chose vers laquelle la puissance se porte par elle-même et directement, comme l'être réel ou métaphysi-

que. — *Objectum secundarium et per accidens.* C'est celui qui se rapporte à l'objet premier et qui n'existe qu'à cause de lui ; comme les négations, les privations et l'être de raison en métaphysique.

OBLIQUUM. *In obliquo aliquid importari.* On emploie cette locution pour exprimer dans une proposition quelque chose qui n'est pas le sujet, mais qui se rapporte à lui.—*In recto aliquid importari.* Cette expression désigne au contraire le sujet qui reçoit dans son être concret les attributs et les dénominations. Ainsi le mot *blanc* signifie *in recto*, la chose qui est blanche, et il signifie *in obliquo*, la blancheur. — On pourrait traduire ces mots par directement (*in recto*) et par indirectement (*in obliquo*), ou par les mots primitivement (*primariò*) et secondairement (*secundariò*). — Le mot *in obliquo* se dit aussi de ce qui est au génitif ou à un autre cas dépendant d'un nominatif; et le mot *in recto* se dit de ce qui est au nominatif et de ce qui régit la phrase. Ainsi dans cette phrase, *le Fils consubstantiel au Père* (*Filius consubstantialis Patri*), le mot Fils est pris *in recto* et le mot Père *in obliquo*.

OCCASIONALITER. Cet adverbe se dit de ce qui est simplement l'occasion d'une chose. Il a pour corrélatif le mot *causaliter*, qui se dit de ce qui en est la véritable cause. Ainsi la vue d'un pauvre contribue occasionnellement à l'aumône qui vient causalement de l'amour du prochain.

OPERARI. *Operari æquivocè, vel univocè, vel analogicè.* On indique ainsi que la cause est équivoque, ou univoque, ou analogue avec son effet. Voyez les mots *Æquivoca, Analoga, Univoca.* — *Operari sequitur ab esse.* Axiome qui revient à celui-ci : *Prius est esse quàm operari.* Ce qui est évident puisqu'on ne peut pas concevoir qu'une chose opère si on ne la suppose auparavant existante. —*Esse est propter operari.* Voyez *Esse.*

OPINIO. On désigne ainsi l'assentiment que donne l'intellect à une chose d'après un motif probable qui n'exclut pas toute crainte d'erreur. — Il a aussi quelquefois le même sens que le mot idée. *Opinio universalis, opinio particularis.* Idée universelle, idée particulière. — *Opinari et existimare non est in nobis.* Axiome qui signifie qu'il ne dépend pas de nous de donner ou de refuser notre assentiment à toutes les choses qu'on nous propose, mais que nous ne pouvons nous attacher qu'à ce qui nous paraît vrai ou faux au moins d'après un motif probable.

OPPOSITA *contrariè.* Ce sont deux êtres positifs qui ne peuvent exister dans le même sujet, comme le froid et le chaud. — *Opposita privativè.* Ce sont des choses qui sont opposées comme la forme et sa privation, telles que la vue et la cécité. — *Opposita relativè.* Ce sont des choses qui sont opposées corrélativement, comme le père et le fils.— *Opposita contradictoriè.* Ce sont deux choses dont l'une est l'être et l'autre sa négation, comme l'homme et le non-homme.

ORDINARE. Mettre en ordre, faire rapporter une chose à une autre. — *Ordo, in ordine ad.* Ces expressions indiquent une relation *in ordine ad Deum* par rapport à Dieu. — *Ordinatæ res.* Cette expression désigne aussi les choses qui sont subordonnées entre elles. — *Ordine intentionis quæ sunt priora, posteriora sunt ordine executionis.* Axiome qui s'entend de la cause finale dont on dit aussi : *Prior est in intentione, posterior in executione.* Voyez *Causa.*

P

PARTES *integrales.* On appelle ainsi en général les parties d'un corps sans lesquelles ce corps n'est pas parfait; ainsi les membres sont des parties intégrantes du corps humain, les appartements sont les parties intégrantes d'un édifice. Par analogie on appelle parties intégrantes d'une vertu celles sans lesquelles l'acte ou l'usage d'une vertu n'est pas parfait, comme la mémoire, l'intellect, la docilité, la prévoyance, etc., sont des parties intégrantes de la prudence. — *Partes subjectivæ.* On désigne ainsi les parties subjectives ou inférieures d'un tout. Cette division a lieu quand on désigne les sujets compris dans l'étendue d'un tout universel : c'est ainsi que l'homme et la bête sont des parties de l'*animal* qui exprime le genre dont l'*homme* et la *bête* sont les espèces. — *Partes potentiales.* Ce sont des parties qui n'ont pas toute la puissance de la vertu principale. L'intelligence et la volonté sont ainsi des parties potentielles de l'âme. En morale les parties potentielles d'une vertu ce sont des vertus qui lui sont adjointes et qui se rapportent à ses actes secondaires. On appelle ainsi les vertus intellectuelles qui servent à la prudence dans ses actes. — *Pars homogenea seu similaris.* C'est celle qui a la même nature et le même nom que le tout, comme une partie d'eau. — *Pars heterogenea seu dissimilaris.* C'est l'opposé.

PARTICIPATIO. L'acte par lequel on participe à une chose. *Ens participatum.* L'être contingent qui n'a qu'une existence d'emprunt et qui participe par ce qu'il y a d'être en lui aux perfections de l'être infini.

PASSIO. Ce mot pris dans un sens large signifie la réception de toute espèce de choses, comme l'honneur, l'argent. — Dans un sens strict c'est la réception d'une qualité destructive, comme une chaleur excessive. — Ce mot exprime aussi une des dix catégories, dans ce sens il désigne l'acte de celui qui est passif considéré comme tel; il a alors pour corrélatif le mot *actio.* —*Passio appetitûs.* C'est le mouvement de l'appétit produit par la perception d'une chose bonne ou mauvaise et accompagné d'un changement corporel qui n'est pas naturel. — Ce mot désigne aussi le troisième genre de qualité qui est formé des qualités affectives et des affections. Dans ce cas il exprime ces dernières. Voyez *Qualitas.* — *Passum.* C'est le sujet sur lequel on agit. Quand ce sujet réagit à l'égard de la cause qui l'a d'abord frappé il est dit *reagens*, et dans ce cas l'agent primitif qui subit cette réaction est dit *repassum.*

PER SE. On dit qu'une chose convient *per se* à une autre quand elle lui convient d'après ses principes intrinsèques. C'est ainsi que les attributs essentiels conviennent à l'homme par eux-mêmes (*per se*), comme d'être libre, raisonnable.

Cette expression a pour corrélatif le mot *per accidens*. Une chose convient à une autre *per accidens* quand elle lui convient accidentellement. Ainsi l'homme est noir ou blanc *per accidens*. — *Per se* a aussi quelquefois le même sens que le mot directement, *ex professo*; tandis que *per accidens* signifie indirectement, à cause d'une autre chose. Ainsi la logique s'occupe *per se* des opérations de l'entendement et *per accidens* des signes et des mots. — *Perseitas*. C'est la même chose qu'exister par soi-même.

PHANTASIA. On désigne ainsi l'imagination qu'Aristote définit : *Sensus internus perceptivus objectorum etiam absentium, sensu externo priùs perceptorum*. — *Phantasma*. C'est l'espèce sensible ou l'image de l'objet perçu par les sens externes et qui est conservée dans l'imagination.

PHYSICA ESSENTIA SEU PHYSICA COMPOSITIO. Voyez *Compositum physicum*. *Materia et forma*.

POSITIONES. On appelle ainsi les propositions qui demandent une certaine explication et qui sont évidentes une fois que les termes ont été expliqués, comme cette proposition de logique : *Contrariæ propositiones possunt esse simul falsæ, non tamen simul veræ*. — On appelle aussi *positio* une opinion ou un système qui a été avancé, une hypothèse que l'on a faite : *contrà hanc positionem dicendum est*. Le verbe *ponere* est aussi pris dans ce sens : *sunt qui ponunt*. Il y en a qui prétendent.

POSITIVÈ. On dit qu'une chose telle la qualité positivement quand on trouve véritablement en elle la forme d'où elle tire cette dénomination. — Et on dit d'elle une chose négativement, quand elle manque seulement de la forme contraire. Par exemple, celui qui est vertueux est appelé bon *positivement*, tandis que celui qui manque de malice l'est *négativement*.

POSSIBILE *internum vel absolutum vel metaphysicum*. C'est le possible absolu qui consiste uniquement dans la convenance des attributs telle que l'esprit la conçoit. — *externum*. Quand on a la vertu suffisante pour réaliser le possible. — *physicum*. Le possible dont la production ne surpasse pas les forces d'un être physique. — *morale*. Ce qui est possible selon les mœurs et les lois humaines. — *Futura possibilia*. Les choses qui doivent exister. — *Præterita possibilia*. Les choses qui ont été. — *Præsens possibile*. Ce qui est maintenant réel. — *Merè possibile*. Ce qui reste toujours tel. — *Possibile positum in actu nihil implicat*. Axiome. Du moment que l'on admet qu'une chose peut exister si on suppose qu'elle existe il n'en résulte rien d'absurde.

POTENTIA *obedientialis*. C'est l'aptitude que Dieu a donnée aux êtres de recevoir, lorsqu'il le juge convenable, une forme ou un secours qui leur permet de remplir des fonctions qu'ils ne pourraient remplir naturellement. On l'appelle *obédientielle* parce qu'elle n'existe que d'après l'ordre de Dieu. C'est d'après cette puissance *per potentiam obedientialem* que l'intellect des bienheureux est élevé jusqu'à la vision intuitive de Dieu. — *Potentia activa*. C'est la puissance d'agir. *Potentia passiva*, la puissance de recevoir une qualité, un effet quelconque. — *Potentia negativa*. Cette locution se dit de la matière qui est apte à recevoir la forme. — *Potentia rei objectiva, logica, metaphysica*. C'est la possibilité intrinsèque ou l'accord des attributs. On l'appelle objective, parce qu'elle est l'objet de la puissance active. — *Potentia specificatur ab actu*. Axiome qui signifie que c'est d'après les actes ou les opérations que nous concluons la perfection et la distinction spécifique des puissances. — *De potentia Dei ordinaria*. On appelle ainsi ce qui est fait selon les lois et les décrets ordinaires de Dieu qu'il a résolu d'observer à l'égard des choses créées. — *De potentiâ absolutâ Dei sive extraordinariâ*; c'est ce que Dieu peut faire absolument sans tenir compte des décrets libres qu'il a portés et du cours ordinaire des choses. Dieu peut faire par sa puissance absolue ou extraordinaire tout ce qui n'implique pas contradiction. — *In potentiâ*. Ce qui est en puissance ou ce qui peut exister, par opposition à ce qui est en acte ou à ce qui existe réellement. Voyez *Actus*.

POTESTATIVÈ. Ce mot a le même sens que *in potentiâ*. Il a pour corrélatif l'adverbe *actualiter*. Ainsi tout effet avant d'être produit est dans sa cause en puissance (*potestativè*), et une fois qu'il a été produit il existe en acte (*actualiter*).

PRÆCISIO. On désigne ainsi l'abstraction qui a pour objet de considérer une chose sans s'attacher à une autre. — *Præcisio mentis*. On appelle ainsi l'opération de l'intellect par lequel il considère à part un prédicat, quoique dans la réalité ce prédicat soit nécessairement uni à d'autres, comme quand nous concevons la toute-puissance de Dieu sans nous occuper de ses autres attributs. — *Præcisivè ab aliquo*. Considérer une chose en faisant abstraction de telle ou telle autre. — Quand les choses que l'on sépare sont distinctes et séparées dans la réalité il y a *præcisio realis*; cette expression est corrélative avec l'autre locution *præcisio mentis*. — On distingue *præcisio realis inconnexionis sive indifferentiæ* : elle indique qu'une chose n'est pas nécessairement connexe avec une autre, et qu'elle n'est pas contenue dans sa définition et son concept; ainsi il y a dans la volonté de l'homme *præcisio realis inconnexionis* à l'égard de l'amour de la science, parce que l'homme n'est pas contraint à avoir cet amour. — On distingue aussi *præcisio realis non inclusionis*. Elle désigne une chose qui en implique une autre, mais qui en est réellement distincte, comme le fils est réellement distinct du père, quoiqu'il ne puisse être conçu comme tel sans le père. — Le concept générique, dans lequel on n'embrasse pas les espèces qu'il contient, est appelé *præcisio excludentis ab excluso*, comme quand on considère l'être pris en général sans considérer les êtres particuliers.

PRÆCOGNITIO, ou *prænotio*. On appelle ainsi une connaissance qui en précède une autre et qui a avec elle un rapport d'antériorité, comme la connaissance de l'antécédent précède la connaissance du conséquent. — *Præcognitum*. On

appelle ainsi une chose qui est connue avant une autre et qui se rapporte à elle, comme les prémisses à l'égard de la conclusion. On distingue dans la démonstration trois choses qu'on appelle : *præcognita demonstrationis*, le sujet (*subjectum*), qui est l'être dont nous voulons démontrer une chose ; la passion (*passio*), qui est l'attribut que l'on doit démontrer ; les principes (*principia*), qui sont les vérités par lesquelles on prouve que l'attribut convient au sujet. — *Prænotio quid nominis*, ou *quid orationis*. C'est la connaissance préalable au moyen de laquelle on voit ce que signifie un mot ; ainsi, d'après son étymologie, on sait que la philosophie signifie l'amour de la sagesse. — *Prænotio an sit vel quod rei*. C'est la connaissance par laquelle on connaît si une chose existe ou qu'une proposition dont on se sert pour en démontrer une autre est vraie. — *Prænotio quid rei*. C'est la connaissance par laquelle on pénètre l'essence d'une chose ; elle implique sa définition. — *Nihil volitum quod non sit præcognitum*. On ne veut rien qu'on ne l'ait connu à l'avance. Axiome qui revient à celui-ci : *Ignoti nulla cupido*.

PRÆDICABILE. On appelle ainsi ce qui peut se dire universellement et affirmativement de beaucoup de choses ; comme l'animal peut se dire de l'homme et de la bête. — On distinguait cinq attributs universels communs à plusieurs êtres et qu'on appelait pour ce motif les universaux. Ces attributs sont le genre (*genus*), l'espèce (*species*), la différence (*differentia*), le propre (*proprium*) et l'accident (*accidens*). Voyez ces divers mots. — *Prædicabilitas*. On désigne ainsi l'aptitude qu'a une chose de se dire de beaucoup d'autres.

PRÆDICAMENTA. On désigne par ce nom les dix catégories d'Aristote, qui sont : la substance (*substantia*), la quantité (*quantitas*), la qualité (*qualitas*), la relation (*relatio*), l'action (*actio*), la passion (*passio*), le lieu (*ubi*), la situation (*situs*), le temps (*quando*), l'état (*habere*). Voyez chacun de ces mots. On leur donne le nom de prédicaments ou de catégories, parce qu'ils expriment ce qui existe dans les choses elles-mêmes, tandis que les universaux (*prædicabilia*) se disent des choses en raison de ce qu'elles sont l'objet de l'action réflexe de l'intellect. Les catégories sont des noms *primæ intentionis*, et les universaux sont de seconde intention (*secundæ intentionis*). On en distingue dix, parce qu'on ne peut faire sur une chose que ces dix questions : *quid est? quantum est? quale est? ad quid refertur? num quid agit? num quid patitur? quo in loco est? quo situ? quo tempore? quo indumento vel ornatu.* — On appelle *ante-prædicamenta* les choses univoques, *univoca*, équivoques (*æquivoca*) et analogues (*analoga*), parce que leur explication sert de préliminaire à l'étude des catégories et aide à les comprendre. — On appelle *post-prædicamenta* des modes qui découlent des catégories. On leur donne ce nom, parce qu'Aristote en parle dans ses derniers chapitres. On en distingue cinq : l'opposition (*oppositio*), la priorité (*prioritas*), la simultanéité (*simultas*), le mouvement (*motus*), la possession (*habere*). Voyez chacun de ces mots. — *Prædicamentaliter*. Un attribut se prend ainsi quand il est pris comme une des dix catégories que nous avons énumérées. Il a pour corrélatif le mot *transcendentaliter*, qui indique que l'attribut est pris selon qu'il surpasse toute catégorie, et qu'il convient absolument à toutes choses, comme l'être, le bien, le vrai, l'unité. Voyez *Transcendentale*.

PRÆDICARI *unum de alio*. C'est affirmer une chose d'une autre. — *Prædicari in quid*; c'est affirmer une chose essentiellement d'une autre, comme quand on dit de Socrate qu'il est un homme. — *Prædicari in quale*. C'est énoncer d'un être quelque chose qui ne lui convient qu'accidentellement ; comme si l'on dit d'un homme qu'il est blanc.

PRÆDICATIO. On désigne ainsi l'acte de l'intellect qui attribue une chose à une autre, comme quand je dis : le ciel est mobile. — *Prædicatio naturalis*; quand l'intellect attribue à une chose ce qui lui convient d'après sa nature, comme l'animal est sensitif. — *Prædicatio directa, ordinata et artificiosa*; quand le supérieur se dit de l'inférieur, ou que ce qui appartient à la forme se dit de ce qui appartient à la matière ; comme l'homme est un animal ; la neige est blanche. — *Prædicatio indirecta, seu contrà naturam, seu inordinata*; quand l'inférieur se dit du supérieur, ou que ce qui appartient à la matière se dit de ce qui appartient à la forme ; comme l'animal est homme ; le blanc est la neige. — *Prædicatio præter naturam*; quand le prédicat et le sujet ne se disent l'un de l'autre que parce qu'ils sont l'un et l'autre la forme d'un troisième ; comme le blanc est doux, le doux est blanc, *respectu lactis in quo sunt dulcedo et albedo*. — *Prædicatio essentialis*; quand le prédicat est tout entier de l'essence du sujet ; comme *animal est vivens sensitivum*. — *Accidentalis*; quand le prédicat tout entier ou sa partie n'est pas de l'essence du sujet, comme le feu est un élément chaud. — *Prædicatio propria seu impropria*, suivant que le prédicat est pris ou n'est pas pris dans son sens propre. — *Prædicatio causalis*. Quand la cause se dit de l'effet ou l'effet de la cause. — *Prædicatio intrinseca*. Quand le prédicat existe réellement dans le sujet soit accidentellement, soit essentiellement, comme un homme est philosophe. — *Prædicatio extrinseca*; quand le prédicat ne convient au sujet que par une dénomination extrinsèque, comme on dit : cet arbre est vu.

PRÆDICATUM. Le prédicat ou l'attribut. On désigne ainsi ce qu'on énonce ou ce qu'on affirme d'un sujet, comme Pierre est savant : savant est le prédicat ou l'attribut de Pierre. Le mot latin *prædico* n'est que la traduction du mot grec *κατηγορεύω*, employé par Aristote.

PRÆREQUISITA *ad operandum*. On désigne ainsi les choses qui sont requises de la part de la cause et sans lesquelles on ne peut concevoir que la cause soit très-prochainement prête à agir, comme l'existence de la cause elle-même. — *Requisita ad operandum*. Ce sont les choses sans lesquelles l'effet ne peut exister, quoique ces choses ne doivent pas s'entendre de la cause. Ainsi par rapport à la science de vision qui est en Dieu, c'est-à-dire par rapport à la science au moyen de laquelle il voit nécessairement toutes les choses qui existent,

l'existence même des choses qui sont vues est une condition requise pour cette science.

PRÆSCINDERE. C'est la même chose que faire abstraction. Voyez *Præcisio*.

PRÆSCITUS. Ce qui est su à l'avance. Dieu connaît à l'avance ceux qui seront réprouvés, mais il ne contribue en rien à leur réprobation. C'est pourquoi ceux qui sont dans ce malheureux état sont appelés *præsciti ;* au lieu que les élus qui sont appelés à la vie éternelle par Dieu lui-même sont désignés par le nom de prédestinés (*prædestinati*).

PRÆSENTIA. Voyez *Circumscriptiva*.

PRÆSUPPOSITIVE *aliquid dici*. C'est supposer une chose dans un discours. Ainsi celui qui dit que l'homme peut mériter et démériter, présuppose (*dicit præsuppositivè*) qu'il est libre.

PRÆTER PROPTER. Ces expressions ont le même sens que *circiter, plus minus*.

PRIMUM, n'a pas le même sens que *prius*. ***Primum*** se dit de ce qui n'a rien d'antérieur; *prius* s'emploie par rapport à *posterius*.—***Primum alterans***. On désignait ainsi le premier ciel dont on regardait le mouvement comme le principe de l'altération et de la corruption que subissent les êtres inférieurs dans le mode sublunaire. — ***Primum mobile***. Voyez ce dernier mot.

PRINCIPIARE, être le principe. Ce mot a le même sens que *esse principium*. — ***Principiatum***. On désigne ainsi tout ce qui vient d'un principe : ainsi en Dieu le Fils reçoit quelquefois cette épithète : *Dicitur principiatus*, parce qu'il est engendré par le Père qui est son principe. — Ce mot a aussi quelquefois le même sens que le mot *causatum*, et il se dit ainsi de tout ce qui a une cause.

PRINCIPIUM. On appelle ainsi l'origine d'où vient une chose, ou ce qui la produit, ou ce qui la fait connaître. — ***Principia generationis***. Ce sont les principes par lesquels toutes les choses sont produites ; comme la matière, la forme et la privation. — ***Principia compositionis***. Ce sont les principes qui constituent les composés naturels, tels que la matière et la forme. — ***Principia metaphysica***. Ce sont les principes d'après lesquels la raison conçoit que les choses sont composées métaphysiquement ; comme l'animal et l'être raisonnable par rapport à l'homme. — ***Principium quod***. C'est la personne ou le suppôt auquel on attribue l'opération ou la dénomination du sujet qui opère. — ***Principium quo***. C'est ce qui agit comme étant une partie ou une faculté du suppôt, c'est-à-dire le principe d'où l'action découle immédiatement. Ainsi la personne de Pierre est le *principium quod* de ses volitions, et sa volonté en est le *principium quo*. — ***Principium individuationis***. C'est ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est plutôt qu'autre chose et qu'elle est distincte de toute autre. Car toute chose, quelle qu'elle soit, est une, singulière, individuelle ; et c'est cette propriété qu'on désigne par les mots : *Individualitas, singularitas, differentia numerica, hæcceitas*. Les scolastiques désignaient aussi cette propriété par un nom emprunté au nom de la chose elle-même ; ainsi ils appelaient l'individualité de Pierre *Petreitas*, celle de Paul *Pauleitas*. Ils étaient très-divisés entre eux sur le principe de l'individualisation. Saint Thomas a composé un opuscule sur cette question.

PRIORITAS *naturæ*, ou *esse prius naturâ*. Cette priorité existe quand une chose est cause d'une autre, ou qu'elle est au moins une condition préalablement requise pour que l'autre se produise. C'est ainsi que le soleil a une priorité de nature par rapport à la lumière. — A la priorité de nature se trouve opposée *simultas naturæ*, la simultanéité de nature qui a lieu quand deux choses sont produites simultanément par une même action, comme la lumière et la chaleur. — ***Prioritas temporis***, ou *esse prius tempore*. Cette expression indique qu'une chose en précède une autre quant à la durée, comme Alexandre vécut avant César. Elle est opposée à la simultanéité du temps (*simultas temporis*), qui se dit des choses qui existent simultanément. — ***Prioritas rationis***. Quand une chose se conçoit nécessairement avant une autre, comme les prémisses avant la conclusion. — ***Prioritas ordine***. Quand une chose en précède une autre d'après l'ordre et la disposition de la nature, comme l'exorde précède la narration. — ***Prioritas dignitate***. Quand une chose l'emporte sur une autre par l'excellence de sa nature ou de ses mérites, comme l'homme l'emporte sur l'animal. — ***Prioritas causalitate***. C'est la priorité de la cause sur l'effet. — ***Prioritas à quo***. On désigne ainsi toute priorité de nature ; car la cause est antérieure par nature selon qu'elle est le principe duquel (*à quo*) l'effet reçoit l'être. — ***Prioritas in quo***. Quelquefois cette expression s'entend de la priorité du temps, et quelquefois de la priorité de nature. Mais dans ce dernier cas il ne s'agit que d'une cause qui ne produit pas nécessairement son effet, c'est-à-dire d'une cause libre. Dans ce second sens *prioritas in quo* est aussi appelée *prioritas perfectæ præcisionis*, parce qu'une cause de cette nature peut exister et être conçue sans son effet. — ***Prioritas inconnexionis***. Cette priorité a lieu dans les causes qui ne sont pas nécessairement liées à leurs effets. C'est ainsi qu'il y a priorité dans la volonté par rapport aux actes libres qu'elle produit. — ***A priori***, *à posteriori*, etc. Voyez *Demonstratio*.

PRIVATIO. Elle est définie par Aristote, *negatio formæ in subjecto apto illam habere* (Met. lib. V, cap. 22). — ***A privatione ad habitum non est regressus***. Axiome qui signifie que naturellement on ne retourne pas de la privation absolue d'une chose à sa possession ; par exemple on ne revient pas de la mort à la vie, de la cécité absolue à la jouissance de la vue. Pour opérer ce changement il faut un miracle.

PRO. ***Pro implicito vel explicito***. Ces expressions ont le même sens que les adverbes *implicitè* ou *explicitè*. Il en faut dire autant des autres adjectifs auxquels cette préposition est jointe quelquefois ; comme *pro materiali*, *pro formali*, *pro expresso*, *pro tanto*, etc.

PROLOQUIA, *profata*, *parœmiæ*, *effata*, *dignitates*. Toutes ces expressions ont le même sens que le mot axiome.

PROPOSITIO. Le mot *propositio* a le même

sens que le mot *enunciatio*, seulement il s'emploie particulièrement pour désigner une des parties de l'argumentation.—*Propositio prima, seu immediata et indemonstrabilis*. C'est la proposition que l'on doit admettre comme principe et qui n'a pas de moyen terme par lequel on puisse la démontrer *à priori;* comme *omnis homo est animal*. — *Per se nota*. C'est la proposition qui est évidente par elle-même, c'est-à-dire la proposition à laquelle l'intellect donne son assentiment d'après l'intelligence seule des termes qui la composent, comme le tout est plus grand que la partie. — *Per se nota secundùm se*. Quand elle est évidente en elle-même quoiqu'elle ait besoin de démonstration par rapport à nous, comme l'existence de Dieu. — *Per se nota secundùm se et quoad nos*. Quand elle est évidente en elle-même et que nous saisissons cette évidence intuitivement sans avoir besoin de démonstration ; comme les axiomes dont on fait usage dans les sciences exactes. — *Propositio de prædicato universali*. C'est une proposition dont le prédicat et le sujet se disent réciproquement l'un de l'autre et qui n'ont ni plus ni moins d'extension; comme tout homme est raisonnable et tout être raisonnable est homme.

PROPORTIO. D'après sa signification primitive cette expression a été employée pour signifier le rapport d'une quantité à une autre, soit un rapport d'égalité, soit un rapport d'inégalité. On lui a fait ensuite signifier toute espèce de rapports, par exemple le rapport de la matière à la forme, celui de l'objet à la puissance, du fini à l'infini et de la créature au créateur. — *arithmetica*. C'est la proportion qui consiste dans l'égalité des nombres, comme six surpasse trois de la même quantité qu'il est surpassé par neuf. — *geometrica*. C'est la quantité qui consiste dans une égalité de proportions ; comme huit est à quatre ce que douze est à six.

PROPRIUM. Le propre est un des cinq universaux. Quoique ce que le propre exprime ne constitue pas l'essence, cependant il en découle par lui-même et nécessairement. On distingue *proprium primo modo*. C'est le propre qui convient à l'espèce seule, mais non à tous les individus de l'espèce, comme être médecin ou géomètre par rapport à l'homme.—*Proprium secundo modo*. C'est ce qui convient à tous les individus d'une espèce, mais qui ne convient pas qu'à eux ; comme être bipède convient à tous les hommes, mais il ne convient pas qu'à eux. — *Proprium tertio modo*. C'est ce qui convient à tous les individus d'une espèce et ce qui ne convient qu'à eux, mais qui n'a pas toujours lieu; comme rire par rapport à l'homme.—*Proprium quarto modo*. C'est ce qui convient à tous les individus d'une espèce, ce qui ne convient qu'à eux et ce qui leur convient toujours, comme dans l'homme être raisonnable. — Quelquefois le mot *proprium* s'emploie par opposition au mot *commune*. Ainsi raisonner est le propre de l'homme de manière que ce n'est pas une chose qui lui soit commune avec les autres animaux.— Quelquefois aussi il est opposé aux mots *extraneum*, *alienum*, *præter naturam*, comme quand on dit : il est propre à l'homme de prendre de la nourriture, de se mouvoir ; ce qui signifie que ces actions ne lui sont pas étrangères et qu'elles ne sont pas contraires à sa nature.

PROPTER *quod unumquodque tale et illud magis*. Axiome qui signifie que ce que l'on trouve dans un être se trouve à un degré plus élevé dans l'être auquel le second l'a emprunté. Par exemple si le bois est chaud à cause du feu, le feu doit être lui-même plus chaud. Cet axiome s'applique aussi dans l'ordre moral à la cause finale ; par exemple si on aime la médecine à cause de la santé on aime plus la santé que la médecine. Littéralement cet axiome peut se traduire ainsi : Ce pour quoi une chose mixte existe aussi plus qu'elle ; par exemple, dit Aristote, ce pour quoi nous aimons est encore plus aimé que l'objet que nous aimons; et de même si nous savons et croyons les choses à cause de certains principes primitifs, nous savons et nous croyons ces principes primitifs bien plus encore que les choses ; car ce n'est qu'à cause d'eux que nous savons et croyons tout le reste (Arist. Deux. analyt., lib. I, cap. II, § 15).

PUNCTUM. Le point d'après Aristote est indivisible et n'a absolument aucune dimension. — *Puncta continua*. Voyez *Continuum*.

Q

QUALITAS. Ce mot pris dans un sens large désigne tout attribut que l'on affirme d'une chose quand on demande quelle est sa nature, sa manière d'être (*qualis sit*). — *Qualitas substantialis*. C'est la forme substantielle, physique ou métaphysique qui détermine la matière ou le genre ; comme l'âme, la faculté de raisonner. — *Qualitas propriè dicta*. Aristote la définit : *illud secundùm quod aliquid denominatur quale*. Les anciens la considéraient comme un accident absolu qui arrive à la chose lorsqu'elle est déjà complète dans son genre et qui lui donne une dénomination. On distingue les qualités corporelles (*corporeæ*) comme la couleur, l'odeur, la saveur qui affectent le corps ; les qualités spirituelles (*spirituales*) qui sont propres aux esprits ; les unes sont naturelles (*naturales*) comme les habitudes des sciences, les vertus purement morales ; les autres sont surnaturelles (*supernaturales*) comme la grâce sanctifiante, le caractère qu'imprime un sacrement. — La qualité est une des dix catégories (*prædicamenta*). On en distingue quatre espèces : la première espèce comprend l'habitude (*habitus*) et la disposition (*dispositio*). L'habitude est une qualité qui change ou qui se perd difficilement, comme une vertu ou un vice. La disposition, qu'on appelle aussi une habitude commencée (*inchoatus habitus*), est au contraire une qualité qui change sans peine et qui se modifie rapidement, comme la maladie et la santé. — La seconde espèce de qualité comprend la puissance (*potentia*) et l'impuissance physique (*impotentia*). La puissance est la qualité qui rend le sujet apte à faire une opération ; comme une bonne vue rend l'homme apte à voir de loin. L'impuissance est une qualité qui empêche l'action du sujet ou qui la ralentit ; comme ceux qui sont malades sont incapables de travailler. — On rapporte à la troisième espèce

de qualité les qualités affectives (*passibilis qualitas*) et les affections (*passio*). Les affections sont des qualités qui produisent une modification passagère, comme la pâleur qui résulte de la crainte; les qualités affectives indiquent au contraire un état permanent, comme la pâleur qui provient d'une maladie. — La quatrième espèce de qualité c'est la forme (*forma*) et la figure (*figura*). La forme se prend ici pour l'apparence extérieure d'un corps, laquelle résulte de la disposition de ses parties; la figure désigne la délimitation de la surface qui fait qu'un corps est rond ou carré. — On rapporte les divers modes de la qualité à ces quatre espèces, et souvent sans autre explication il est dit qu'une chose appartient ou revient à la première, à la seconde espèce de la qualité; *ad primam speciem qualitatis, ad secundam speciem qualitatis*, etc. — *Qualitates corporum primæ*, les qualités premières des corps, et les qualités secondes, *qualitates secundæ*. Voyez ce que nous avons dit au mot *Elementa*. — Les anciens distinguaient aussi *qualitates neutræ*, les qualités neutres. Ce sont les qualités occultes des corps qui ne sont pas perçues par le tact.

QUANDO. C'est une des dix catégories. Ce mot désigne la durée et détermine ainsi le temps auquel se rapporte une chose. Voyez le mot *Duratio*.

QUANTIFICARE. Rendre étendu. Ce verbe se disait de l'étendue ou de la quantité de la matière qui rendait tout à la fois étendue (*quanta*) et impénétrable la forme aussi bien que les qualités de l'être composé.

QUANTITAS. La quantité est ce qui rend une chose corporelle capable de dimension et qui la rend susceptible d'augmentation et de diminution. Elle est comme la qualité une des dix catégories. Les péripatéticiens en faisaient aussi un accident absolu réellement distinct de la matière qui lui advient et qui en est cependant naturellement inséparable. — On distinguait *quantitas virtutis*, désignant ainsi toute perfection substantielle ou accidentelle d'après laquelle on dit qu'une nature ou qu'une forme est plus ou moins parfaite; comme quand on dit qu'un homme est plus ou moins vertueux, plus ou moins intelligent. — *Quantitas realis vel quantitas dimensiva*. C'est la quantité qui se règle sur l'étendue et qui n'est applicable qu'aux choses corporelles. — *Quantitas continua*, la quantité continue. C'est la quantité dont les parties sont unies; comme une ligne, une surface quelconque. — *Quantitas discreta*. C'est celle dont les parties ne sont unies entre elles par aucun lien naturel, comme une quantité numérique. — *Quantitas permanens*, la quantité permanente. C'est celle dont les parties peuvent toutes exister simultanément, comme la ligne. — *Quantitas successiva*, la quantité successive. C'est celle dont les parties n'existent jamais simultanément, mais se succèdent par un écoulement continuel, comme le temps et le mouvement.

QUANTUS, *quanta*, *quantum*. Ces mots employés *sine addito* désignent les choses qui ont l'attribut de la quantité; comme les mots *qualis*, *quale*, employés de la même manière indiquent celles qui ont la qualité. Ainsi on disait que la matière première *nec esse quantam*, *nec esse qualem*, ce qui signifie que par elle-même elle n'est douée ni de quantité, ni de qualité. Elle était *quanta per accidens*; c'est-à-dire qu'elle tenait d'une autre chose son extension ou sa quantité, comme toutes ses autres manières d'être. — *Quantum per se*. On désignait par là ce qui a l'étendue par lui-même, comme la ligne, la surface.

QUIDDITAS. On désignait ainsi l'entité même de la chose considérée par rapport à la définition qui explique ce qu'est la chose elle-même (*quid sit res*). L'entité de la chose considérée par rapport à l'être reçoit le nom d'essence (*essentia*), et si on la considère par rapport à l'opération on lui donne le nom de nature (*natura*). — Le mot *quidditas* se prend souvent pour le mot *essentia*. — Quand l'essence est simple la quiddité est absolue (*quidditas absoluta*). Si elle est composée on dit que la quiddité renferme une autre quiddité, *quidditas habens quidditatem*. — *In quid prædicari*. C'est affirmer d'un sujet des attributs ou des prédicats qui appartiennent à son essence. Car on définit ce qu'est la chose (*quid sit res*) par ses prédicats essentiels, et c'est pour cela qu'on dit qu'ils se disent d'elle essentiellement (*prædicantur in quid*). Si ces prédicats sont exprimés par des termes substantifs, comme Pierre est homme, alors on dit qu'ils se disent *in eo quod quid* ou *purè in quid prædicantur*. — Si ces prédicats sont exprimés par des termes adjectifs, comme l'homme est sensible, raisonnable, alors ils se disent de la chose *in quale quid*. — Si on affirme d'un sujet par des adjectifs des attributs qui ne sont pas essentiels, mais qui sont purement accidentels; comme Pierre est blanc, alors ils se disent de la chose *purè in quale quid*.

QUIDQUID. *Quidquid movetur, ab alio movetur*. Axiome. Tout ce qui est mû est mû par un autre. Car aucun corps n'est mû que par l'impulsion d'un autre, et dans l'univers rien ne se produit sans le concours de la cause première. — *Quidquid potest causa prima cum secunda, id potest sola causa prima*. Axiome. Tout ce que peut la cause première avec la cause seconde, elle le peut seule. La raison de cet axiome repose sur la toute-puissance de Dieu, de laquelle les créatures tirent tout ce qu'elles ont de force. — *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis et non per modum recepti*. Axiomes qui signifient que tout ce qui est reçu dans un sujet y est reçu avec la manière d'être du sujet qui le reçoit. Ainsi l'idée d'une chose corporelle est dans l'âme d'après une image qui est spirituelle comme l'âme elle-même; elle n'a pas dans l'âme l'être matériel qu'elle a dans la chose elle-même qu'elle représente.

QUINTESSENTIA. La quintessence ou la cinquième essence. Les péripatéticiens désignaient ainsi la substance du corps céleste qu'ils supposaient immuable, inaltérable, et ils lui donnaient le nom de cinquième essence par opposition aux corps terrestres qu'ils supposaient formés des quatre éléments, qu'ils considéraient comme quatre essences.

A QUO. Cette expression indique le point de

départ, le principe d'où une chose provient. — *Ad quem* ou *ad quod* désignent le terme vers lequel elle tend. — *Cui* exprime la chose en faveur de laquelle on agit. Ainsi l'aumône vient de la charité comme du principe *à quo*, elle a pour but le soulagement du pauvre comme étant son terme ou sa fin (*ad quod*), et l'obéissance à la loi de Dieu est le motif pour lequel (*cui*) on la fait. — *Ut quod importari;* cette expression se dit du sujet selon qu'il reçoit les attributs ou les dénominations qui lui sont propres. — *Ut quo importari*. Cette expression désigne la raison pour laquelle le sujet reçoit ces dénominations. Ainsi dans cette proposition : Celui qui est juste est enfant de Dieu ; celui qui est juste *importatur ut quod*, car c'est lui qui est enfant de Dieu ; la justice *importatur ut quo*, parce que la justice est la raison ou la forme qui rend l'homme apte à être enfant de Dieu.

R

RADICARE. Etre le principe radical ou la raison d'une chose. C'est ainsi que, d'après les anciens, toute forme substantielle était la source ou le principe de ses propriétés, comme la forme du feu était le principe ou la source de la chaleur, *radicabat calorem*. — *Radicaliter*. C'est ainsi que nous disons que tous les maux consistent radicalement dans un amour-propre déréglé.

RARITAS. C'est une qualité d'après laquelle une chose a peu de matière sous de grandes dimensions. — *Rarefactio*. C'est l'acte par lequel on raréfie une substance, *motus ad raritatem*, comme le dit saint Thomas. — *Rarum*, ce qui a peu de matière sous de grandes dimensions, comme une éponge.

RATIO. Quelquefois ce mot désigne l'intellect lui-même. On distingue dans ce sens la raison spéculative et la raison pratique, la raison active et la raison contemplative, suivant que ces dénominations sont applicables à l'intellect. — D'autres fois on désigne par là l'action même de l'intellect, surtout l'action discursive que nous désignons sous le nom de raisonnement. — Le mot *ratio* signifie aussi la définition d'une chose, son essence ou sa nature. Ainsi Aristote dit (*Præd.* cap. 2) : *univoca* sunt ea, quorum est idem nomen, *ratio* verò substantiæ nomini accommodata omnino eadem. — Il se prend encore pour la cause finale, ou pour une cause quelconque, comme dans cet exemple : *ratio* est eorum vel quæ semper fiunt, vel frequenter, fortuna, etc. — Il se prend également pour la cause formelle, pour l'essence de la chose, ou pour ce que l'intellect conçoit dans une chose, pour le mode ou la méthode que l'on doit suivre, pour un calcul ou pour un rapport. — *Rationes causales*. Cette expression désigne les principes qui doivent servir à produire une chose ; c'est ainsi que les plantes sont renfermées dans la création des corps, d'après l'opinion de saint Augustin. — *Ratio formalis*. La raison formelle résulte des attributs essentiels d'une chose, selon qu'ils existent dans notre entendement ou dans la définition de la chose elle-même. — *Ratio objectiva*. La raison objective résulte des mêmes attributs selon qu'ils existent dans la chose elle-même ; ainsi l'animal raisonnable, c'est la raison formelle de l'homme, et l'homme lui-même est la raison objective. — *Ratio formalis rei*. Quelquefois la raison formelle d'une chose indique ce qui remplit dans la chose le rôle de la forme, c'est-à-dire ce qui est la raison pour laquelle la chose est telle. Ainsi on dit que la connaissance est la raison formelle qui fait que la puissance cognitive connaît. — *Ratio formalis*. Voyez *Objectum formale*. — *Ratio proxima et remota*, la raison prochaine et la raison éloignée ; cette expression a le même sens que *causa proxima et remota* ou que *occasio proxima et remota*, suivant que le mot *ratio* se prend pour *causa* ou pour *occasio*. — *Ratio particularis*. On désigne ainsi dans l'homme la faculté qui répond à l'estimative dans les animaux. Voyez *Æstimativa*. — *Rationalis*. Cette expression convient proprement à l'intelligence humaine qui connaît discursivement. Cependant on l'applique aussi quelquefois aux intelligences supérieures qui comprennent intuitivement, comme Dieu et l'ange.

REALITATES. On appelle ainsi les attributs qui sont identifiés avec l'essence comme les attributs de Dieu et les facultés de l'âme. Car ces attributs pris à part ne se conçoivent pas comme un tout intégral ; mais on les regarde comme faisant partie d'une chose *aliquid rei*, et c'est pour cela qu'on leur donne le nom de *realitates, aliquitates*.

IN RECTO. Voyez *Obliquum*.

REDUCTIVE. Ce mot a quelquefois le même sens que le mot *analogicè*. — On disait que le prédicat qui convient directement à un tout composé convient *reductivè* aux parties de ce tout. Ainsi le prédicat *homme* se dit de Pierre directement et de son corps réductivement (*reductivè*).

REDUPLICATIVE. Un terme se prend réduplicativement quand on y ajoute les particules *ut, prout, quatenus, inquantum*, ou en doublant le même terme, ou en lui en ajoutant un autre de manière à déterminer le sens du premier, comme quand on dit : L'animal, comme animal (*ut animal*), ne peut raisonner ; le Christ comme homme (*inquantum homo*) a souffert ; Paul comme prêtre (*quatenus sacerdos*) est digne d'honneur.

REFLEXÈ. Voyez *Directè*.

REGULA. Une règle est une chose certaine, commune et fixe à laquelle une autre doit être conforme. — *Regula est prior regulato*. Axiome dont le sens est très-évident ; car il faut connaître la règle avant d'agir conformément à elle, il faut connaître les règles de la peinture avant de les observer.

RELATIO. La relation est le rapport d'une chose à une autre. — *Relationis subjectum*. C'est l'être qui a en lui la relation ; comme Pierre est le sujet de la paternité. La cause pour laquelle le sujet se rapporte à une chose est appelée le fondement de la relation, *relationis fundamentum, ratio fundandi, fundamentum proximum, fundamentum relativæ denominationis*. — *Relationis terminus*. C'est la chose à laquelle une autre se rapporte, comme le père est le terme de la filiation et le fils celui de la paternité. — Ainsi si l'on dit que Pierre ressemble à Paul pour la blancheur, Pierre est le sujet de la relation, Paul en est le terme, la blancheur en

est le fondement. — *Relatio æquiparantiæ.* Quand la relation a le même nom et la même nature dans les deux extrêmes, comme les choses qui sont égales ou semblables. — *Relatio disquiparantiæ.* Quand les deux termes ont des noms différents et qu'ils n'ont pas la même dignité, comme la relation qui existait entre le père et le fils. — *Relatio mutua.* Quand les deux extrêmes se rapportent l'un à l'autre mutuellement, comme le Créateur et la créature. — *Relatio non mutua.* Quand il n'y a pas d'union stricte entre les deux extrêmes et qu'il n'y a pas de réciprocité, comme Dieu et la créature, car Dieu peut exister sans la créature. — *Relatio, ordo transcendentalis.* C'est la relation qui s'identifie avec l'objet auquel elle se rapporte, et qui ne peut en être séparée, comme la relation de l'action à l'effet, de la connaissance à l'objet. — *Relatio prædicamentalis.* C'est la relation qui n'est pas ainsi identifiée, mais qui est en quelque sorte accidentelle à l'égard de la chose à laquelle elle se rapporte, comme la relation de ressemblance, de grandeur. — Cette dernière espèce de relation se distingue en trois genres : *relationes primi generis,* ce sont celles qui sont fondées sur l'*unité* et le *nombre* de la substance, de la quantité ou de la qualité, comme l'identité, l'égalité, la ressemblance ; *relationes secundi generis,* ce sont les relations qui sont fondées sur l'action et la passion physique ou logique, comme la paternité et la filiation, le sujet qui connaît et l'objet connu ; *relationes tertii generis,* ce sont celles qui sont fondées sur ce qui mesure et sur ce qui peut être mesuré, comme le rapport de l'intellect avec l'objet intelligible. — *Relatio seu conceptus in.* C'est la chose qui sert de fondement à la relation considérée dans l'un des extrêmes selon qu'elle est en lui, *sine ordine ad aliud.* — *Relatio sive conceptus ad.* C'est la chose qui sert de fondement à la relation, considérée selon qu'elle se rapporte à l'autre extrême. Ainsi, la blancheur, selon qu'elle existe dans Pierre ou dans Paul, est appelée *relatio in ;* mais la blancheur de Pierre, considérée par rapport à celle de Paul, est appelée *relatio ad.* — *Relatio secundùm rem* est celle qui repose sur la chose elle-même ; on l'appelle aussi *relatio secundùm esse,* comme la paternité. — *Relatio secundùm dici* ou *secundùm rationem.* C'est la même chose que la relation de raison.

REMISSIO. Cette expression indique un affaiblissement, une décroissance quelconque, *remissio caloris in corpore, vel idearum animi,* suivant que la chaleur est plus ou moins grande, qu'une idée est plus ou moins claire. — *Remissivè de aliqua re agere.* C'est renvoyer à un autre endroit pour traiter plus longuement d'une chose.

REMOVENS PROHIBENS. Ce qui éloigne un obstacle pour faire une chose. Ainsi celui qui brise les fers d'un prisonnier éloigne l'obstacle qui l'empêchait de marcher (*ut removens prohibens*).

REPASSUM. Voyez *Passum.*

REPRODUCTIO. C'est la production nouvelle d'une chose. Ce mot a pour corrélatif le mot *adductio,* qui consiste à amener une chose dans un lieu nouveau ou à l'en approcher. On applique ces mots à la présence réelle que les uns expliquent *per reproductionem* et les autres *per adductionem.*

RESPECTUS AB. C'est la relation d'une chose avec le principe d'où elle provient, comme la créature vient du Créateur (*à Creatore*) ; *respectus in,* c'est la relation avec le sujet dans laquelle elle existe, comme la relation de toute qualité avec le sujet dans lequel elle existe ; *respectus ad,* c'est la relation de la chose avec le terme qu'elle a pour but, comme la relation de l'action avec l'effet ; *respectus ex,* c'est la relation de la chose avec le sujet d'où elle est tirée, comme le rapport de la statue avec le marbre qui en est la matière. Voyez *Eductio.* — *Respectivè.* Voyez *Absolutè.*

S

SCIENTIA. Dans un sens large on désigne par là toute connaissance vraie et certaine, quel qu'en soit l'objet. — *Scientia propriè dicta.* C'est une connaissance acquise par le moyen d'une démonstration. — *Scientia speculativa.* C'est celle qui consiste dans la contemplation seule de son objet, comme la métaphysique. — *Scientia practica.* C'est celle qui rapporte sa connaissance à une opération ou à une action, comme la morale. — *Scientia subalterna.* C'est celle à laquelle une autre emprunte ses principes, comme l'arithmétique par rapport à la musique. — *Scientia subalternata.* C'est la science inférieure qui accepte comme ses principes les conclusions d'une science supérieure, comme les sciences naturelles par rapport à la métaphysique qu'on appelle pour ce motif la science des sciences. — *Scientia approbationis.* C'est la science par laquelle Dieu connaît le bien qu'il approuve. — *Scientia improbationis.* C'est celle par laquelle il connaît ce qu'il désapprouve, comme le péché. — *Scientia visionis.* C'est la science par laquelle Dieu se connaît lui-même, et toutes les créatures passées, présentes et futures. — *Scientia simplicis intelligentiæ.* C'est la science par laquelle il connaît les choses purement possibles, qui n'ont jamais existé et qui n'existeront jamais. — *Scibile,* ce qui peut être su ; ce qui est l'objet de la science.

SECUNDUM ESSE REI. L'être second d'une chose. C'est ce qui fait qu'une chose qui existait déjà existe à un nouveau titre ou en vertu d'un nouveau principe. — *Secundùm quid,* sous un rapport. Cette expression s'emploie par opposition au mot *absolutè.* — *Secundùm rem,* en réalité. Cette expression s'emploie par opposition à *secundùm rationem,* qui s'applique à ce qui n'existe que rationnellement.

SECUS. *Secus si secus.* Cette locution s'emploie par manière d'abréviation, et signifie que si l'on change l'hypothèse la conclusion ne sera plus la même.

SED CONTRA EST. Cette formule, qui se trouve dans tous les articles de la Somme, indique l'opinion opposée à celle qui est soutenue dans les objections qui précèdent. On pourrait littéralement la traduire en disant : mais ce qu'il y a de contraire c'est que... Ce qui vient après cette formule n'exprime pas toujours la pensée de saint Thomas ;

mais, comme cela a lieu le plus souvent, nous l'avons traduite par ces mots : ***Mais c'est le contraire.***

SENSIBILE. On distingue ***sensibile proprium***. C'est le sensible qui est propre à un des sens externes. Ainsi le sensible propre de la vue c'est la couleur, celui de l'ouïe le son, celui de l'odorat l'odeur, etc. — ***Sensibile commune.*** C'est celui qui est perçu par plusieurs sens externes, comme l'étendue est perçue par le tact et par la vue. — ***Sensibile per accidens.*** C'est ce qui n'est pas sensible par lui-même et qui ne tombe sous les sens qu'au moyen d'une autre chose avec laquelle il est uni ; c'est ainsi que la substance n'est perçue que par ses modes extérieurs.

SENSUS. On désigne ainsi la faculté que l'âme possède de connaître les objets matériels et individuels. — On distingue les sens externes (***sensus externi***), qui remplissent leurs fonctions au moyen des organes corporels : ce sont le tact, la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût. — Les sens internes (***sensus interni***), qui remplissent leurs fonctions dans le cerveau lui-même au moyen des images produites par les sens externes : ce sont l'imagination, l'estimative, la mémoire et le sens commun. — ***Sensus communis*** ou ***sensorium commune.*** Le sens commun est le sens interne qui reçoit les perceptions des sens externes, qui les compare et qui les juge. — Le mot ***sensus*** signifie aussi le sens d'une proposition. ***Sensus compositus.*** La proposition est prise dans le sens composé quand le prédicat convient au sujet restant tel qu'il est énoncé dans la proposition. — ***Sensus divisus.*** La proposition est prise dans le sens divisé quand le prédicat convient au sujet qui ne reste pas tel qu'il est énoncé. Ainsi le blanc peut être noir, cette proposition est fausse dans le sens composé, parce qu'elle signifie alors que le blanc tout en restant blanc peut être noir. Mais elle est vraie dans le sens divisé, parce que, dans ce cas, elle signifie que ce qui est blanc, venant à changer de couleur, peut être noir. — ***In sensu formali.*** On affirme ainsi ce qui entre dans le concept et la définition du sujet dont on l'affirme ; par exemple, la justice de Dieu est la vertu par lequel il punit les péchés et couronne les mérites. — ***In sensu purè reali,*** ou ***in sensu identico et materiali.*** On affirme le prédicat, qui est à la vérité identifié au sujet, mais qui n'appartient pas à sa définition et qui n'est pas son adjectif, comme la justice de Dieu et sa miséricorde. — ***In sensu denominativo.*** On affirme ainsi d'une chose ce qui en est une propriété secondaire ou accidentelle, comme l'homme a la faculté de pécher, les Européens sont blancs.

SIGNUM. C'est ce qui représente autre chose que lui-même à la puissance cognitive, comme la fumée est le signe du feu. — ***Signum formale.*** C'est l'espèce d'une chose qui existe dans la puissance cognitive et qui lui représente l'objet, comme l'espèce ou l'image d'un arbre est dans l'œil de celui qui le voit. — ***Signum ex instituto, seu datum, seu ad placitum.*** C'est le signe conventionnel ou arbitraire qu'on désigne ainsi par opposition au signe naturel. — ***Signa naturæ vel rationis.*** Ce sont des signes qui ont été inventés par les philosophes pour qu'ils puissent parler successivement de plusieurs choses qui existent dans la réalité simultanément. Ainsi ils disent que la cause dans son acte premier le plus prochain et chacune des choses qui lui sont préalablement requises (***prærequisita***) existent ***in signo naturæ priori***, tandis que l'acte second de la cause et ce qui en découle comme ses effets existe ***in signo naturæ posteriori.***

SIGNATÈ. Ce mot se rapporte à l'intention ou à la direction de celui qui agit, tandis que le mot ***exercitè*** se rapporte à l'effet produit par son travail ou son exercice. Ainsi, celui qui étudie les mathématiques (***signatè***) a l'intention d'acquérir la science qui a pour objet la quantité (***exercitè***), ou, dans l'exercice de cette étude, il forme son esprit et le rend plus apte au raisonnement. — ***Signatè.*** C'est indiquer par des paroles le but qu'on veut atteindre ; ***exercitè,*** c'est y engager par l'exemple ; ainsi celui qui prêche la vertu y excite ***signatè,*** au lieu que l'homme de bien qui la pratique y pousse ***exercitè.*** — Quelquefois ces deux mots ont aussi le même sens que les mots ***directè*** et ***reflexè.***

SIMPLICITER. ***Si simpliciter sequitur ad simpliciter et magis ad magis.*** Axiome. Quand une chose résulte absolument d'une autre, l'accroissement de l'une produit l'accroissement de l'autre. Ainsi la béatitude étant l'effet de la charité, pour avoir une plus grande béatitude il faut avoir une plus grande charité. — ***Simpliciter dictum.*** Ce qui est dit absolument, par opposition à ce qui n'est dit que sous un rapport, ***secundùm quid.*** Voyez ***Absolutè.***

SIMULTAS ***temporis.*** Ce sont les choses qui existent simultanément dans le même temps, comme le feu et sa chaleur. — ***Simultas naturæ.*** Ce sont les choses qui sont produites par une même cause ou par un même principe. Voyez ***Prioritas.*** — ***Simultas divisionis.*** Cette expression se dit de deux différences qui divisent un genre, comme le raisonnable et l'irraisonnable divisent l'animal en deux, l'homme et la brute.

SINGULARITAS. L'individualité. Ce mot a le même sens que le mot ***individuatio.*** — ***Singularis enunciatio*** ou ***propositio.*** La proposition qui ne désigne qu'un individu ; Pierre est savant. — ***Singulare.*** Aristote le définit ***quod est pluribus incommunicabile.***

SPATIUM. ***Spatium reale.*** C'est l'espace dans lequel se trouvent les corps. — ***Spatium imaginarium.*** C'est l'espace que nous supposons exister au delà des cieux, au-dessus de l'univers actuel.

SPECIES. Cette expression désigne souvent l'image qui représente l'objet. — Prise physiquement elle désigne la forme, la beauté d'une chose. — ***Species atoma.*** C'est cette espèce qui existe dans la nature des choses et qui ne compose pas d'autres espèces dans lesquelles on puisse la diviser, comme sont les premiers éléments. — ***Species expressa.*** C'est la connaissance même de l'objet ou l'image sous laquelle la puissance cognitive le représente. — ***Species impressa.*** C'est la qualité qui s'échappe de l'objet et qui en s'imprimant dans la puissance cognitive la met à même de produire la connaissance même de l'objet ou

son espèce expresse. — L'espèce impresse est ainsi nommée parce qu'elle s'imprime (*imprimitur*) dans la puissance, et l'espèce expresse reçoit ce nom parce qu'elle représente l'objet plus vivement (*expressiùs*) que l'espèce impresse, ou plutôt parce qu'elle émane de la puissance (*à potentia exprimitur*). — On dit aussi que l'espèce impresse est la semence de l'objet (*semen objecti*) parce que par son intermédiaire la puissance cognitive est comme la mère qui est fécondée par l'objet qui tient lieu de père, de manière qu'elle enfante la connaissance. De là cet axiome : *Ab objecto et potentia paritur notitia.* — On donne souvent l'épithète d'intentionnelle (*intentionalis*) à l'espèce impresse ou expresse, parce que la puissance se porte vers l'objet (*intendit in objectum*) au moyen de ces espèces. — *Species* désigne aussi un des cinq universaux, l'espèce. Dans ce sens l'espèce se prend pour la nature complète qui est placée sous un genre, et elle se dit des individus comme leur essence entière; c'est ainsi que l'homme se dit de Paul, de Pierre et de tous les individus de l'espèce humaine. — *Species prœdicabilis.* C'est l'espèce considérée selon qu'elle est apte à se dire de plusieurs choses qui ne diffèrent que numériquement. — *Species subjicibilis.* C'est l'espèce selon qu'elle est placée immédiatement sous le genre, comme animal par rapport à être vivant. — *Species infima* ou *specialissima.* C'est l'espèce qui n'a sous elle qu'un individu. Ainsi tous les anges sont chacun d'une espèce particulière d'après l'opinion de saint Thomas.

SPECIFICATIVÈ ou *denominativè.* Une chose concrète est ainsi prise quand l'attribut qu'on en affirme lui convient en raison de son sujet lui-même. — Elle est prise au contraire *reduplicativè* ou *formaliter* quand l'attribut ou le prédicat lui convient en raison de sa forme. Ainsi le philosophe est une chose concrète dont le *sujet* est l'homme et qui a pour *forme* la philosophie. Par conséquent, si l'on dit : le philosophe dort, philosophe est pris *specificativè* ou *denominativè*, car il dort comme homme ; au lieu que si l'on dit : le philosophe approfondit les lois de la nature, il est pris *reduplicativè*, car il est considéré en tant qu'il fait usage de la philosophie.

SPECIFICATIVUM. Ce mot désigne en général l'attribut par lequel une chose devient l'objet de telle ou telle puissance, de telle ou telle faculté. C'est ainsi que la couleur est appelée *specificativum potentiœ visœ*, parce qu'elle est cause qu'une chose peut être perçue par la vue. — Ce mot est aussi employé pour désigner la marque extrinsèque d'après laquelle nous distinguons les espèces des actes et des puissances. — Quelquefois on dit *specificativum rei* l'attribut ou les attributs qui distinguent une chose des autres et qui déterminent son espèce ; c'est ainsi que la faculté de raisonner *est hominis specificativum.* — *Specificari*, être spécifié, être rangé sous telle espèce : *Potentia specificatur per actus.* L'espèce de la puissance est déterminée par les actes.

SPECULATUM. Ce qui est réfléchi dans un miroir. — *Intellecta speculata.* Saint Thomas entend par là les choses matérielles qui sont en quelque sorte le miroir (*speculum*) des choses immatérielles. Voyez part. I, quest. LXXXVIII, art. 1.

SPHÆRA. *Sphœra extrinseca causœ.* On appelle ainsi l'espace dans lequel l'activité de la cause est naturellement renfermée. — *Sphœra intrinseca causœ.* C'est la vertu qu'a la cause elle-même relativement aux effets qu'elle peut produire, comme la vertu de percevoir les couleurs pour la puissance de la vue, celle de percevoir les sons par rapport à l'ouïe. — *Sphœra activorum et passivorum.* C'est la sphère qui embrasse tous les corps susceptibles de génération et de corruption, ce que les péripatéticiens attribuaient exclusivement aux êtres sublunaires.

SPIRITUS. Par opposition au corps ce mot désigne une substance simple, complète, immatérielle et intellectuelle. Il désigne souvent les anges ou l'intelligence pure. — Comme instrument de l'âme on désignait par là le fluide qui aide aux opérations vitales ou sensitives de l'être humain. — *Spiritus vitalis.* C'était l'esprit qui partait du cœur et se répandait dans les artères pour aider les fonctions de la vie. — *Spiritus animalis.* On supposait qu'il partait du cerveau et qu'au moyen des nerfs il aidait aux fonctions animiques. — *Spiritualia per attributionem.* Les anciens désignaient ainsi les accidents et les modes qui, sans être des esprits, ne doivent cependant naturellement convenir qu'à ce qui est esprit, comme les actes de l'âme, la grâce, etc. *Corporalia per attributionem.* Voyez *Corpus.*

STATUS TERMINI. C'est l'acception d'un terme selon le temps marqué par le verbe qui lui est uni. Ainsi dans ces propositions : Adam a existé, l'antechrist existera, l'état du terme (*status termini*) exige qu'Adam soit pris pour un homme qui a existé, et que l'antechrist soit pris pour un homme qui existera. — On oppose à cette locution l'ampliation (*ampliatio*) qui est l'acception d'un terme au delà de ce qu'indique le verbe auquel il est uni ; comme quand on lit dans l'Evangile : *Cœci vident, claudi ambulant*, ce qui doit s'entendre de ceux qui ont été aveugles, ou qui ont été boiteux.

SUBJECTIVÈ, subjectivement, suivant que la chose existe dans le sujet. — Ce mot a pour corrélatif le mot objectivement (*objectivè*), ce qui se rapporte à l'objet. Ainsi l'idée de Dieu qui est en nous est subjectivement très-imparfaite, parce que nous sommes loin de le comprendre adéquatement. Mais elle est très-parfaite objectivement, puisque Dieu qui en est l'objet est infiniment parfait. — On lui oppose aussi le mot *terminativè* qui signifie ce qui se rapporte au terme. Ainsi subjectivement, c'est-à-dire de la part de Dieu, la création est quelque chose d'infini, au lieu que quant au terme (*terminativè*), c'est-à-dire de la part de la créature, elle est quelque chose de fini.

SUBJECTUM *adhœsionis.* C'est le sujet auquel une entité modale adhère, de telle sorte qu'elle n'est pas le complément du sujet, et qu'elle n'en dépend pas comme de sa cause matérielle. C'est ainsi que le Verbe divin est le sujet de l'union hypostatique. — *Subjectum inhœsionis.* C'est le

sujet qui est la cause matérielle de l'accident et qui est affecté intrinsèquement par l'accident lui-même, comme la matière est le sujet de la quantité, et comme l'âme est le sujet de ses modes accidentels. — *Subjectum attributionis*. C'est le sujet auquel on attribue les propriétés d'une chose; c'est ainsi que la personne est le sujet des actions et des passions.—*Subjectum denominationis*. C'est le composé qui est dénommé d'après un accident inhérent à l'une de ses parties, comme quand on dit qu'un homme est blanc ou qu'il est savant en raison de la couleur de son corps ou des connaissances qu'il possède dans son esprit. — *Subjectum prædicationis*. C'est le sujet dont une chose se dit essentiellement, comme l'homme dont on dit qu'il est un animal. — *Subjectum puræ receptionis vel informationis*. C'est la matière dans un être composé dont la forme n'est pas tirée de la matière elle-même, comme le corps dans l'homme. — *Subjectum substentationis vel eductionis*. C'est la matière préexistante de laquelle on tire une forme qui y était contenue en puissance (Voyez *Eductio*). On l'appelle ainsi parce qu'elle supporte ce qui est produit et lui sert de base, comme les fondements supportent l'édifice qui repose sur eux. — *Subjici aliquibus prædicatis*. C'est être le sujet qui a ces prédicats ou ces attributs. — *Subjicibile*. C'est ce qui peut être le sujet dans une proposition, ou ce qui peut avoir un prédicat ou un attribut; comme l'eau est susceptible d'être chaude ou froide, *subjicibilis est illis prædicatis*.

SUBSISTENTIA. La subsistance c'est le mode d'après lequel une chose existe par elle-même et non dans un autre. Ce mot a pour synonyme les mots *hypostasis, suppositalitas, terminus rei*. — Il désigne aussi le suppôt qui, quand il est doué de raison, reçoit le nom de personne (*persona*), et sa subsistance est appelée personnalité (*personalitas*). — Le sujet ou le suppôt qui subsiste dans le genre de la substance peut être considéré sous trois aspects, et il reçoit ainsi trois noms: *subsistentia*, *res naturæ* et *hypostasis*. Il est appelé *subsistentia* selon qu'il existe par lui-même et non dans un autre; *res naturæ* selon qu'il se rapporte à une nature commune à plusieurs individus, comme l'homme *est res naturæ humanæ;* et on l'appelle *hypostasis* ou *substantia* selon qu'il sert de base aux accidents.

SUBSTANTIA. La substance prise en général est l'être qui subsiste par lui-même. — Ce mot désigne quelquefois l'essence de la chose (lib. de Prædic. cap. 4). — *Substantia completa*. C'est celle qui n'est pas destinée à s'unir à une autre pour constituer un composé substantiel, quoiqu'elle puisse être perfectionnée sous le rapport de ses accidents, comme un homme, un arbre. — *Substantia incompleta*. C'est une substance partielle qui doit s'unir à une autre pour former un tout substantiel, comme l'âme ou le corps de l'homme. — *Substantia prædicamentalis*. C'est une substance créée et complète. C'est de cette substance exclusivement qu'il est parlé dans les Catégories. — *Substantia transcendentalis*. C'est la substance prise en général, qu'elle soit complète ou incomplète, qu'elle soit créée ou incréée. On distingue la substance première (*substantia prima*) qu'Aristote définit, celle qui ne se dit point d'un sujet et n'existe point dans un sujet, c'est-à-dire ce qui n'est pas un attribut qui se dit d'un sujet, ou un accident qui existe dans un sujet, comme homme, cheval. — Les substances secondes (*substantiæ secundæ*); ce sont les genres et les espèces sous lesquels existent les substances qu'on nomme premières; ainsi homme, animal, qui désignent le genre et l'espèce par rapport à l'homme, sont des substances secondes. — *Substantia est propter se*. Axiome. La substance n'existe que pour elle-même; ce qui doit s'entendre de la substance complète. — *Substantiale compositum*. Voyez le mot *Compositum*.

SUBSTANTIVE. Une propriété d'une chose est prise substantivement (*substantivè*) quand elle est prise selon sa réalité (*realiter*), en tant qu'elle est identifiée avec la chose elle-même. — Elle est prise adjectivement (*adjectivè*) quand on la prend abstractivement (*præcisè*) selon qu'elle est la perfection d'une chose. C'est ainsi que la rationnabilité de l'homme prise substantivement est l'homme lui-même, tandis qu'adjectivement elle est la perfection de l'homme.

SUBSTARE *alicui*. C'est être l'objet d'une chose. Ainsi quand je regarde la lune elle est l'objet de ma connaissance; *substat meæ cognitioni*.

SUBSTRATUM. On appelle ainsi ce qu'il y a de matériel dans une chose; *hoc enim substernitur formæ à qua determinatur*. Ainsi *substratum malitiæ* c'est la même chose que le matériel du péché. — *Substratum propositionis*. C'est le sujet et le prédicat de la proposition; car ils servent pour ainsi dire de base à la copule qui affirme ou qui nie, et de laquelle ils tirent leur dénomination de sujet et d'attribut. C'est pour cela qu'on dit aussi qu'ils sont la *matière* de la proposition, tandis que la copule en est la *forme*.

SUMMULARUM REGULA. On appelle ainsi les règles de logique qui ont été rédigées par les péripatéticiens sous des formules très-courtes. *Summulista*, c'est celui qui professe ces règles.

SUPERIORITAS LOGICA. On appelle ainsi l'extension des termes, ou le nombre des sujets dont on peut les affirmer. Ainsi logiquement on dit que l'être est supérieur à l'animal, en ce qu'il s'affirme d'un plus grand nombre de choses que l'animal.

SUPERNATURALE. C'est ce que les causes naturelles ne peuvent produire par elles-mêmes, comme la grâce, le caractère des sacrements, la résurrection d'un mort. — *Supernaturale quoad substantiam*. C'est ce qui surpasse absolument en soi toutes les forces de la nature, comme la grâce, le caractère sacramentel. — *Supernaturale quoad modum*. C'est ce qui surpasse les forces de la nature quant à la manière dont la chose est faite, comme faire passer une chose d'un lieu à un autre instantanément, ou sans passer par un milieu.

SUPPONERE. SUPPOSITIO. *Supponere pro aliquo*. C'est la même chose que signifier un objet. — *Suppositio termini*. C'est la signification d'un terme et l'emploi qu'on en fait dans la pro-

position. — *Suppositio materialis.* Quand on considère le terme en lui-même et non la chose qu'il signifie, comme quand on dit : homme est un mot de deux syllabes. — *Suppositio formalis.* Quand on considère la chose que le mot signifie ; comme l'animal exprimé par le mot cheval. — *Suppositio simplex.* Quand on considère la chose telle qu'elle est dans l'esprit en vertu d'une abstraction, comme l'homme est une espèce. — *Suppositio personalis.* Quand on considère la chose comme elle est en elle-même ; comme l'homme est un être vivant.—*Suppositio termini distributiva.* Cette expression s'emploie lorsque dans la proposition il y a un terme universel qui se rapporte en particulier à tous les individus compris dans sa généralité ; comme quand on dit : Tout animal est vivant. On y ajoute le mot *completa* si elle embrasse tous les individus compris sous le genre (*singula generum*), comme dans l'exemple précédent. — Elle est incomplète (*incompleta*) si elle n'embrasse que les espèces d'un genre (*genera singulorum*), comme quand on dit que tous les animaux furent dans l'arche, cela ne s'entend pas de tous les individus, mais de toutes les espèces. — S'il y a une exception dans une proposition distributive, on l'appelle *accommoda propositio*. Ainsi quand on dit que tous les hommes périrent dans le déluge, on en excepte ceux qui étaient renfermés dans l'arche. — *Suppositio propria, suppositio impropria.* Ces expressions sont employées pour indiquer si un mot est pris dans son acception propre ou dans son acception impropre. — *Suppositio collectiva.* On emploie cette expression quand il y a dans la proposition un terme universel pris collectivement, comme : Tous les apôtres étaient douze. — *Suppositio determinata* ou *disjunctiva.* Quand dans la proposition il y a un terme particulier qui indique un objet certain et déterminé, comme : Un apôtre trahit Jésus-Christ.—*Suppositio indeterminata* ou *disjuncta*. Quand dans la proposition il y a un terme particulier pris d'une manière indéterminée ; comme une plume est nécessaire pour écrire.

SUPPOSITUM. Suppôt. On appelle ainsi les substances vivantes qui ne sont pas douées de raison, comme les animaux. Quand le suppôt est doué de raison il prend le nom de *personne* (*persona*). — Les suppôts sont les principes des actions, et c'est à eux qu'on les rapporte ; de là l'axiome : *Actiones sunt suppositorum.* Ce qui signifie que les actions se rapportent au composé tout entier, ou à l'individu, et non à la partie seule qui les produit. Ainsi on dit que l'homme est malade, du moment qu'il souffre dans certaines parties de son corps. — *Suppositare* ou *terminare;* c'est faire qu'une substance soit un suppôt ou une personne. — *Suppositalitas.* Cette expression a le même sens que les mots *subsistentia, hypostasis, terminus rei.*

Supremum infimi attingit infimum supremi. Axiome. Le premier de l'ordre inférieur touche au dernier de l'ordre supérieur. Ainsi dans les choses qui sont divisées par ordre ou par séries, comme les ordres des anges, le premier de l'ordre inférieur, c'est-à-dire celui qui est le plus élevé dans cet ordre, touche au dernier de l'ordre supérieur, de façon que la transition s'opère sans qu'il y ait de lacune.

SYLLOGISMUS *categoricus.* C'est le syllogisme simple, qui ne se compose que de propositions simples.— *Syllogismus absolutus.* Le syllogisme absolu, c'est celui qui ne se compose que de propositions absolues, comme : Tout animal meurt. Le cheval est un animal. Donc. — *Syllogismus modalis.* Le syllogisme modal est celui qui se compose d'une ou de plusieurs propositions modales. Voyez le mot *Enunciatio.*—*Syllogismus expositorius.* C'est celui qui a pour terme moyen un terme singulier, comme celui-ci : Socrate est un philosophe. Or, cet homme est Socrate. Donc. — *Syllogismus demonstrativus.* C'est celui qui est formé d'une matière nécessaire et qui engendre la science. Il produit la certitude. — *Syllogismus topicus* ou *dialecticus.* C'est le syllogisme qui ne repose que sur des prémisses probables et qui ne produit que l'opinion ; comme Toute mère aime son fils. Cette femme est mère. Donc. — Les sophismes sont appelés *syllogismus pseudographus,* ou *sophisticus*, ou *paralogismus.*

SYMBOLA. Voyez le mot *Elementa vulgaria.*

SYNCATEGOREMATICUS. Voyez *Categorema.*

T

TALITAS. *Talitas rei.* On exprime ainsi la manière d'être d'une chose, ce qui fait qu'elle a telle ou telle qualité déterminée.

TEMPERAMENTUM. On désigne ainsi un certain milieu ou la proportion des qualités premières qui convient à la nature d'un corps mixte. — *Temperamentum ad pondus* ou *uniforme.* C'est le tempérament dans lequel toutes les qualités premières, telles que l'air, la terre, le feu et l'eau, sont dans un degré égal, de manière que l'une ne l'emporte pas sur les autres. — *Temperamentum ad justitiam* ou *difforme.* C'est celui dans lequel les qualités premières sont dans le degré voulu par l'espèce du corps, qui demande souvent que ce soit tantôt l'une et tantôt l'autre qui domine. — *Temperamentum simplex.* C'est celui dans lequel il n'y a qu'une des qualités premières qui domine. — *Temperamentum compositum.* C'est celui dans lequel il y a deux des qualités premières qui l'emportent. On distingue *temperamentum sanguineum seu aereum,* dans lequel dominent la chaleur et l'humidité. — *Temperamentum cholericum seu igneum*, où dominent la chaleur et la sécheresse. — *Temperamentum phlegmaticum seu aquaticum,* dans lequel dominent le froid et l'humidité. — *Temperamentum melancholicum seu terreum,* dans lequel dominent le froid et la sécheresse.

TEMPUS. Aristote définit le temps réel, *numerus motus secundùm prius et posterius.* C'est la mesure du mouvement d'après la succession de ses parties. On emploie le mot *numerus,* parce qu'on mesure le mouvement en comptant le temps, comme quand on dit qu'une chose a duré deux ou quatre heures. — On ajoute *secundùm prius et posterius,* parce que le mouvement consiste essentiellement dans la succession

des parties qui fait que l'un précède et l'autre suit : *prior præcedit*, *posterior succedit*. — Dans la théorie péripatéticienne, le temps réel a pour mesure le mouvement du corps céleste, comme étant la mesure de tous les mouvements. — L'*ævum* a pour mesure la succession des pensées qui a lieu dans le premier des anges. — *Tempus imaginarium*. C'est ce temps que nous nous figurons avoir toujours duré, comme s'il eût commencé avant la création des choses, et comme s'il pouvait subsister après leur anéantissement.

TERMINUS *enuntiationis*. On appelle ainsi le terme d'une proposition ; et dans toute proposition il y a deux termes, le sujet et l'attribut. — *Terminus appellans, terminus appellatus*. Voyez *Appellatio* — *Terminus categorematicus* et *terminus syncategorematicus*. Voyez *Categorema*. — *Terminus relationis*. On appelle ainsi ce qui sert de fondement à la relation. Voyez le mot *Relatio*. — *Terminus à quo*. C'est le point de départ d'où la chose commence. Ainsi la mort est le terme *à quo* de la résurrection. — *Terminus ad quem*. C'est le point où le mouvement cesse, comme la forme est le terme *ad quem* auquel s'arrête la génération. — *Terminorum descensus*. On appelle ainsi une conséquence déduite d'un terme général à un terme moins commun ou à un terme singulier, comme : Tout homme est animal ; donc cet homme est animal. — *Terminorum ascensus*. C'est au contraire quand on conclut de termes moins généraux ou singuliers à un terme général, comme quand on dit : Chaque évangéliste est saint. Donc ils sont tous saints. — *Terminus actionis*. C'est ce qui est produit par l'action elle-même. — *Terminus actionis formalis*. C'est ce qui est produit par l'action proprement et immédiatement. — *Terminus denominationis*. C'est ce qui reçoit de l'action une dénomination nouvelle. Ainsi, par rapport à la cause motrice, le mouvement qu'elle produit est le terme de l'action formelle (*terminus actionis formalis*), tandis que le corps qui est mû est le terme de la dénomination (*terminus denominationis*). — *Terminus intrinsecus unionis*. Les péripatéticiens considéraient dans l'être composé l'union comme une entité distincte des extrêmes, ils appelaient le terme intrinsèque de l'union celui des extrêmes dans lequel l'union n'est pas reçue et duquel elle n'est pas tirée. Ainsi la forme du composé est le terme intrinsèque (*terminus intrinsecus unionis*) de l'union de la matière avec la forme, parce que cette union est reçue dans la matière qui lui sert de base et de soutien, tandis qu'il n'en est pas de même de la forme. Voyez le mot *Eductio*.

TO. Ce mot grec s'emploie dans le même sens et de la même manière que le mot *ly*. Voyez ce dernier.

TOTUM. *Totum per se*. On désigne ainsi le tout qui est composé de parties qui sont naturellement faites pour constituer son essence ou son intégrité, comme l'homme, la pierre. — *Totum per accidens* ou *accidentale*. On appelle ainsi le tout qui se compose de plusieurs êtres en acte ou de plusieurs êtres complets, comme un tas de pierres. — *Totum essentiale*. C'est le tout qui se compose de parties qui constituent son essence physiquement ou métaphysiquement. Ainsi l'homme est physiquement composé d'un corps et d'une âme raisonnable ; et métaphysiquement de l'animalité et de la raison. — *Totum metaphysicum*. C'est le tout composé de parties métaphysiques, comme le genre et la différence. — *Totum physicum*. C'est le tout composé de parties physiques, comme dans les corps la forme et la matière. — *Totum homogeneum, heterogeneum*. Le tout est homogène ou hétérogène suivant que ses parties sont ou ne sont pas de la même nature. — *Totum potentiale*. C'est le tout qui ne renferme ses parties qu'en puissance et non en acte, comme l'animal par rapport à l'homme et à la bête. — *Totum integrale*. C'est le tout qui a des parties qui appartiennent à l'intégrité de la chose. Voyez le mot *Partes*.

TRANSCENDENTALES *termini*. On appelait ainsi les termes ou les propriétés qui conviennent à toutes les choses de quelque genre qu'elles soient. On en distinguait six qu'on désignait par les mots : *res, ens, verum, bonum, aliquid, unum*, ce qui formait en prenant la première lettre de ces mots l'expression barbare *Reubau*, qui était employée pour rappeler tous les termes transcendentaux. — Les modernes ont ramené ces termes à trois attributs transcendentaux qu'ils appellent aussi métaphysiques : *la vérité, la beauté, la bonté*. — Il n'y a rien en effet dans la nature qui ne soit une chose (*res*), un être (*ens*), qui ne soit vrai (*verum*), bon (*bonum*), qui ne soit un individu (*aliquid*) et qui ne soit un (*unum*). On appelle ces termes transcendants parce qu'ils surpassent en quelque sorte toutes les essences et qu'ils s'identifient avec elles. — *Intranscendentes*. On désigne ainsi les termes et les propriétés qui conviennent à des choses d'un certain genre, ou d'une certaine espèce, et non à d'autres ; comme pierre, arbre, homme. — *Supertranscendentalia*. On appelle ainsi ce qui convient non-seulement aux choses réelles, mais encore à celles qu'on peut feindre ou imaginer, comme ce qui peut être perçu, ce qui peut être pensé, ce qui peut être exprimé. — *Transcendentale*. Quelquefois cette expression désigne ce qui est identifié avec l'essence d'une chose. — *Transcendere res aliquas*. C'est être identifié avec leur essence. — *Transcendentaliter*. Le prédicat est pris transcendentalement quand il est pris selon qu'il surpasse l'une des catégories et qu'il convient absolument à toutes choses, comme être bon, vrai, un. Il a pour corrélatif dans cette acception le mot *Prædicamentaliter*. — *Transcendere* signifie aussi quelquefois surpasser. *Principium intellectuale transcendit materiam*. Le principe intellectuel surpasse la matière.

U

UBI. *Ubi, ubitas, ubicatio, præsentia*. Tous ces mots désignent le rapport d'une chose avec le lieu. Ainsi *duas habere ubicationes*, c'est être dans deux lieux. — *Ubicatus*. C'est la même chose que *existens in loco*. — *Ubi circumscriptivum* et *ubi definitivum*. C'est la même chose que *præsentia circumscriptiva* ou *definitiva*. Voyez le mot *Circumscriptiva*. — *Ubi prædi-*

camentum. Ce mot désigne l'une des dix catégories, celle qui exprime l'accident d'après lequel on dit qu'une chose est dans un lieu. — *Ubi non est totum et pars, aut totum sumitur, aut nihil*. Axiome qui s'applique aux choses qui sont simples et qui n'ont pas de parties, comme Dieu ou l'âme. Dans ce cas il faut que l'on prenne le tout ou rien, du moins *à parte rei*. Car, au moyen de la pensée, on peut établir une distinction à l'égard des choses les plus simples, seulement cette distinction n'est pas réelle, mais c'est seulement une distinction de raison. Voyez le mot *Distinctio*.

UNIFORMITER. On dit qu'une cause agit uniformément quand elle produit dans sa sphère des effets de même nature. Ainsi le soleil produit uniformément la lumière et la chaleur dans sa sphère. — Ce mot a pour corrélatif le mot *difformiter*, qui s'applique à la cause dont les effets varient suivant les dispositions différentes des objets; ainsi il y a des objets qui reflètent la lumière plus vivement que d'autres.

UNIO. L'union se prend pour l'action unitive de la matière et de la forme; ou pour leur union locale, c'est-à-dire pour le défaut de distance qu'il y a entre elles, ou pour la relation qui existe entre les parties qui sont unies.—*Unio essentialis*. On l'appelle ainsi quand elle unit les parties qui constituent l'essence d'une chose. — *Unio accidentalis*. C'est l'union par laquelle l'accident est uni à la substance. — *Unio informativa*. On désigne ainsi l'union de la forme avec la matière, comme l'union de l'âme avec le corps. — *Unio continuativa*. C'est celle par laquelle les parties d'une substance sont tellement unies qu'elles restent jointes par un lien naturel; telle est l'union des parties d'une pierre ou d'une mesure de bois. — *Unio unionis*. D'après quelques-uns cette union avait pour objet d'unir l'union des parties avec leurs parties. — *Unitio*. C'est l'action propre de l'union dans les parties qui sont unies, en considérant l'union comme un mode distinct des parties, suivant le sentiment des anciens.

UNITAS. Aristote la définit : *indivisio rei in se et divisio à qualibet alia*. L'indivisibilité de la chose en elle-même et ce qui fait qu'elle est distincte de toute autre. — *Unitas per se*. On désigne ainsi l'unité qui naît de l'essence ou de la nature qui est une, soit qu'elle soit simple, soit qu'elle soit composée. — *Unitas per accidens*. C'est celle qui naît de natures diverses ou complètes, ou de choses qui sont d'un ordre différent, comme un homme blanc, un tas de pierres. — *Unitas formalis*. C'est l'essence de la chose, ou l'unité d'espèce, ou l'unité de genre. Ainsi Pierre se distingue par l'unité individuelle de tout autre homme que lui et par l'unité formelle où il se distingue de tout ce qui n'est pas animal et de tout ce qui n'est pas raisonnable. — *Unitas simplicitatis*. Quand une chose est une numériquement, et que sa nature est simple, comme Dieu et l'ange. — *Unitas compositionis*. Quand une chose est une numériquement, mais qu'elle est composée de parties distinctes, comme l'homme qui est composé d'un corps et d'une âme. — *Unitas solitudinis* ou *unicitas*. C'est être seul et unique dans une nature; comme Dieu est un.—*Unitas indivisionis, individualis, transcendentalis*. Cette unité qui convient à tous les êtres consiste en ce qu'une chose n'est pas multiple, mais qu'elle est une et distincte de tout ce qui n'est pas elle. — On l'appelle aussi numérique (*numerica*) et matérielle (*materialis*). Cette unité exprime l'entité de chaque individu, selon qu'il est distinct de tout autre, comme l'unité de Socrate. — *Unitas universalis*, ou *rationis, præcisionis* et *formalis intentionalis*. On désigne par là l'unité d'après laquelle l'esprit range plusieurs individus sous une même espèce ou plusieurs espèces sous un même genre. C'est ainsi que l'idée abstraite d'homme comprend tous les hommes, et l'idée d'animal toutes les espèces d'animaux.

UNIVERSALE. L'universel est ce qui s'étend à plusieurs choses quoiqu'il soit un. On distinguait *universale complexum*, l'universel complexe, qui est une proposition générale d'où l'on peut déduire plusieurs propositions particulières, comme le tout est plus grand que la partie. — *Universale incomplexum*. L'universel incomplexe, qui est une chose simple impliquant un rapport avec plusieurs choses, comme la vertu par rapport à la justice, à la prudence. — *Universale in significando*. On désigne ainsi le terme qui a plusieurs sens différents, comme le Taureau, les Gémeaux, qui s'entendent des animaux et des signes du zodiaque. — *Universale in causando*. On désigne ainsi la cause qui peut produire plusieurs effets différents, comme Dieu produit des créatures diverses. — *Universale in obligando*. C'est une chose générale qui oblige beaucoup d'individus, comme la loi. — *Universale in repræsentando*. C'est une chose qui est faite pour en représenter plusieurs, comme un miroir. — *Universale in essendo*. C'est ce qui peut exister dans plusieurs êtres, comme l'animal peut exister dans l'homme et dans les bêtes. — *Universale in prædicando*. C'est ce qui peut se dire de plusieurs choses, comme l'être vivant se dit de l'animal et de la plante. — *Universale physicum*. C'est la nature réelle qui existe dans chaque individu, comme la nature humaine de Pierre. — *Universale metaphysicum*. C'est la nature réelle considérée abstraction faite des conditions qui l'individualisent, comme la nature humaine en général. — *Universale logicum*. C'est un attribut qui est apte à se dire de plusieurs absolument sous le même rapport, comme la substance se dit des êtres corporels et spirituels. — Il y a eu des scolastiques qui prétendaient que l'universel était quelque chose qui existait véritablement dans la nature des choses indépendamment de l'intellect, et c'est ce qu'on appelait l'universel *à parte rei*. — *Universalia*, les universaux. On en distinguait cinq. Voyez le mot *Prædicabile*.

UNIVOCA. On appelle univoques les choses auxquelles les mêmes attributs conviennent dans le même sens. — *Causa univoca*. La cause univoque est celle qui produit des effets qui sont de même nature qu'elle. — *Univoca univocata*. Ce sont les êtres synonymes, c'est-à-dire les êtres qui ont à la fois une appellation commune, et sous cette appellation une définition absolument

pareille, comme l'homme et le bœuf auxquels on donne à tous deux le nom d'animal. — *Univoca univocantia*. Ce sont les mots qui représentent les êtres synonymes; comme le mot homme se dit de Pierre et de Paul. Voyez les mots *Æquivoca, Analoga* et *Causa*. — Les mots univoques, équivoques et analogues se prennent physiquement quand ils se rapportent à des prédicats qui expriment l'espèce; ils se prennent métaphysiquement quand ils se rapportent à des prédicats qui expriment le genre. Ainsi lion et cheval sont univoques métaphysiquement (*metaphysicè*), parce qu'ils sont univoques par rapport à l'animal qui est leur genre; Pierre et Paul sont univoques physiquement (*physicè*), parce qu'ils le sont en raison de l'humanité qui est leur espèce. — Ils sont pris logiquement (*logicè*) quand ils sont employés abstractivement sans que l'on considère si leur univocité est physique ou métaphysique.

Unumquodque est propter suam operationem. Unumquodque sicut se habet ad esse, ità se habet ad agere. Axiomes. Voyez *Esse*.

UT SIC. Cette formule indique que la chose dont il est question est considérée dans son genre, mais non dans l'espèce ou dans l'individu. Par exemple, l'animal *ut sic*, c'est l'animal pris indéfiniment en général, mais non considéré dans telle ou telle espèce, dans tel ou tel individu. — Cette expression a aussi le même sens que les mots *ut tale*, ou *quatenus tale*. Ainsi le philosophe *ut sic*, c'est comme s'il y avait *ut philosophus* ou *quatenus philosophus*.

V

VACUUM. Le vide pris dans un sens large c'est l'espace où il n'y a pas de corps et qui n'est pas apte à en recevoir, comme le vide qui existait avant la création du monde et qui existe maintenant au-dessus des cieux. Il répond à l'espace imaginaire. — On appelle vide vulgairement le lieu où il n'y a pas de corps sensibles. — Le vide proprement dit est le lieu où il n'y a pas de corps, mais où il peut y en avoir, comme l'espace qui se trouve entre la terre et la lune. — *Vacuum coacervatum*. C'est un vide sensible et notable comme celui qui existerait si Dieu venait à détruire tous les corps qui sont dans un grand espace. — *Vacuum disseminatum*. C'est le vide formé par une foule de petits espaces insensibles dispersés dans des corps plus considérables et renfermés entre plusieurs de leurs parties.

VAGUM, vague, indéterminé. Voyez le mot *Individuum*.

VERIFICATIVUM. Ce qui vérifie, et ce qui rend vrai. *Verificativum actus intellectûs judicantis*. Ce qui rend vrai l'acte de l'intellect qui juge, c'est l'objet qui fait que, du moment qu'il est posé, l'acte est vrai, et que, quand on ne le pose pas, l'acte est faux. Ainsi l'existence même de la lumière est l'objet qui rend vrai ce jugement (*verificativum hujus judicii*): la lumière existe.

VERITAS. Saint Thomas la définit : le rapport qu'il y a entre la chose et l'intellect, *habitudo inter rem et intellectum*. — *Veritas formalis*. La vérité formelle consiste dans la conformité de l'acte avec l'objet; ainsi quand on dit : Dieu existe, Pierre court, la vérité de ces actes implique que Dieu existe réellement et que Pierre court réellement. — *Veritas radicalis*. C'est la nécessité qui fait que la vérité formelle doit exister, ou c'est ce qui exige que la chose soit telle qu'on la dit ou qu'on la juge; telle est la vérité des choses qui sont de foi. Elles ne peuvent être fausses. — *Veritas repræsentationis*. C'est la conformité de l'image qui se trouve dans l'esprit avec l'objet représenté, comme quand je me représente un tableau tel qu'il est. — *Veritas sententiæ*. C'est la conformité du jugement de l'intellect avec la chose jugée. — *Veritas naturæ*. C'est ce qui est de l'essence d'une chose ou qui embrasse ses parties constitutives. — *Veritas transcendentalis*. C'est la conformité de la chose selon son être objectif avec elle-même selon son être réel, ou la conformité de la chose avec l'intellect divin ou l'intellect humain qui en conserve le type. Ainsi une chose est vraie de cette manière quand elle a tout ce qu'exige sa nature comme chose naturelle ou comme œuvre d'art. — *Veritas cognitionis*. C'est la conformité de l'idée de l'intellect qui connaît avec la chose connue considérée en elle-même. — *Veritas moralis*. C'est la véracité ou la vertu qui fait que l'on se montre dans ses paroles ou ses actions tel qu'on est.

VIA. L'homme qui est *in via* c'est celui qui est sur la terre à l'état d'épreuves et qui est en chemin pour l'autre vie. Au delà de ce monde on est au terme (*in termino*). Il n'y a plus ni mérite, ni démérite possible. — *Viale*. On désigne ainsi ce qui est la voie ou la disposition à une chose, ce qui en est la cause.

VIRTUALITER. Virtuellement. Un effet est virtuellement contenu dans une cause quand cette cause peut le produire. Ainsi tous les actes que l'âme peut produire sont virtuellement contenus en elle.

VITA. La vie dans les substances purement immatérielles est la substance elle-même, simple et spirituelle, selon qu'elle opère en elle intrinsèquement, c'est-à-dire selon qu'elle comprend et qu'elle veut. — *Vita substantialis*. La vie substantielle est le principe de ces opérations immanentes et intrinsèques. — *Vita accidentalis seu secunda*. C'est l'opération intrinsèque de l'âme ou de la substance intellectuelle. — *Vitales actus*. Ce sont les actes de l'être vivant, qui sont immanents et qu'il produit par sa propre vertu, comme vouloir, voir, entendre. — On les appelle *actus ab intrinseco* et *in intrinsecum*, parce qu'ils doivent provenir de l'être vivant et qu'ils doivent être immanents.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE HUITIÈME VOLUME.

QUESTION IX.

QUESTION X.

QUESTION XI.

QUESTION XII.

QUESTION XIII.

QUESTION XIV.

QUESTION XV.

QUESTION XVI.

QUESTION XVII.

QUESTION XVIII.

QUESTION XIX.

QUESTION XX.

QUESTION XXI.

QUESTION XXII.

QUESTION XXIII.

QUESTION XXIV.

QUESTION XXV.

QUESTION XXVI.

QUESTION XXVII.

QUESTION XXVIII.

QUESTION XXIX.

QUESTION XXX.

QUESTION XXXI.

QUESTION XXXII.

QUESTION XXXIII.

QUESTION XXXIV.

QUESTION XXXV.

QUESTION XXXVI.

QUESTION XXXVII.

QUESTION XXXVIII.

QUESTION XXXIX.

QUESTION XL.

QUESTION XLI.

QUESTION XLII.

QUESTION LXVII.

Du libelle de répudiation. 396

QUESTION LXVIII.

Des enfants illégitimes. 406

QUESTION LXIX.

De ce qui se rapporte à la résurrection et d'abord du lieu des âmes après la mort. 409

QUESTION LXX.

De l'état de l'âme à sa sortie du corps et de la peine qui lui est infligée par le feu corporel. 422

QUESTION LXXI.

Des suffrages des morts. 433

QUESTION LXXII.

De la prière par rapport aux saints qui sont dans le ciel. 457

QUESTION LXXXII.

QUESTION LXXXIII.

QUESTION LXXXIV.

QUESTION LXXXV.

QUESTION LXXXVI.

QUESTION LXXXVII.

QUESTION LXXXVIII.

QUESTION LXXXIX.

QUESTION XC.

QUESTION XCI.

QUESTION XCII.

QUESTION XCIII.

QUESTION XCIV.

QUESTION XCV.

QUESTION XCVI.

QUESTION XCVII.

QUESTION XCVIII.

QUESTION XCIX.

APPENDICE.

QUESTION I.

QUESTION II.

DU PURGATOIRE.

FIN DE LA TABLE DU HUITIÈME ET DERNIER VOLUME.



gique
VIII # 1738

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1738.